

PHILOSOPHIE

Revue fondée en 1984 par Didier Franck et Pierre Guenancia
Anciens directeurs : Didier Franck et Pierre Guenancia (1984-1993),
Claude Romano (1994-2003),

François Calori et Dominique Pradelle (2004-2011)

directeur de la rédaction : Dominique Pradelle

conseil de rédaction : Julien Farges, Michaël Foessel, Vincent Giraud, Antoine Grandjean, Paul Rateau, Camille Riquier, Claudia Serban, Denis Seron, Olivier Tinland

revue trimestrielle

N° 158

juin 2023

PRÉSENTATION DU NUMÉRO

De la philosophie à la littérature, et retour

Par Olivier Dubouclez et Igor Krtolica

MICHEL TOURNIER

L'Impersonnalisme

GIUSEPPE BIANCO

« Jeunes sartriens désespérés ». Le groupe de la revue *Espace*

CAMILLE CHAMOIS

Un champ d'expérience impersonnel ?

L'épistémologie du *cogito* de Michel Tournier

IGOR KRTOLICA

Le système du monde de Michel Tournier

FRÉDÉRIC FRUTEAU DE LACLOS

Transparence et subjectivation. Tournier avant Deleuze

OLIVIER DUBOUCLEZ

Je est un autrui. Une lecture impersonnaliste (et non deleuzienne)

de *Vendredi ou Les Limbes du Pacifique*

*

GUILLAUME FAGNIEZ

Altérité et mondanité chez Karl Löwith

NOTES DE LECTURE

Publié avec le concours du Centre national du livre

Abonnement pour un an, quatre livraisons : France : 35 €

Étranger : 42 €

Le numéro : 13 €

LES EDITIONS DE MINUIT

7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris

Les textes proposés à la revue doivent être inédits, originaux et rédigés en français ; ils doivent être adressés en deux exemplaires au directeur de la revue et ne seront pas renvoyés si la revue ne les publie pas ; une version électronique sera demandée en cas de publication. La rédaction soumet les articles, pour une éventuelle publication, sans mention du nom de l'auteur. Les textes publiés ne pourront être repris qu'avec l'accord de la revue.

Revue disponible sur www.cairn.info

Comité scientifique international :

Sophie-Jan Arrien (Université Laval, Québec)

Stefano Besoli (Université de Bologne, Italie)

Arnaud Dewalque (Université de Liège, Belgique)

Massimo Ferrari (Université de Turin, Italie)

Denis Fisette (UQAM, Montréal, Canada)

Bruno Leclercq (Université de Liège, Belgique)

Karel Novotný (Université Charles, Prague, République tchèque)

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal, Allemagne)

Anthony Steinbock (Université de Carbondale, États-Unis)

Ce numéro a été coordonné par Olivier Dubouclez et Igor Krtolica, et est publié avec l'aide des Archives Husserl de Paris (CNRS-PSL-UMR 8547 : Pays Germaniques, dir. I. Kalinowski).

PRÉSENTATION DU NUMÉRO

DE LA PHILOSOPHIE À LA LITTÉRATURE, ET RETOUR

Michel Tournier a été philosophe avant d'être romancier. Et même lorsqu'il a décidé de devenir romancier, il s'est présenté comme un « contrebandier de la philosophie »¹, cherchant à faire passer de la matière philosophique enfouie dans ses romans. « Je n'ai jamais rien publié qui ne découle secrètement et indirectement de Platon, d'Aristote, de Spinoza, de Leibniz et de quelques autres »². C'était même pour lui une exigence : la vraie littérature doit être fécondée par la philosophie – « Misère des lettres réduites à elles-mêmes, [...] privées de la magie du regard philosophique »³. Une pièce essentielle manquait jusque-là pour prendre toute la mesure de cette relation : « L'Impersonnalisme », seul et unique article de philosophie publié par Tournier en 1946⁴, qui est aussi, malgré son format réduit, un véritable « système du monde ». C'est le texte que nous présentons ici.

UNE VOCATION PHILOSOPHIQUE

Quelle a été la place exacte de la philosophie dans la carrière de Tournier ? Et quelles traces en a-t-on conservées ? Tournier est souvent revenu sur sa vocation philosophique et le parcours universitaire qu'il a débuté au début des années 1940. Il rappelle en plusieurs endroits la révélation que fut pour lui, à dix-sept ans, la découverte de la philosophie, et le rôle joué par son premier professeur, Maurice de Gandillac, le « Grand Éveilleur de son existence assoupie » : cette année-là, dit-il, « je contractai avec la philosophie un mariage qu'une séparation de corps ultérieurement consommée n'a pas profondément altérée »⁵. Il ne manque pas non plus d'évoquer les deux premiers livres de philosophie qu'il s'est achetés dans une librairie de Dijon, un beau jour de 1941, La Formation de l'esprit scientifique et La Psychanalyse du feu de Gaston Bachelard, pour lequel il éprouvait une immense admiration intellectuelle. La rencontre avec Gilles Deleuze, par l'intermédiaire d'un ami commun, fut un autre événement d'importance. Tous deux allaient devenir de fervents lecteurs de Sartre.

1. MICHEL TOURNIER, *Contrebandier de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2021, p. 156 (voir aussi p. 59).

2. TOURNIER, *Le Vol du vampire*, Paris, Mercure de France, 1981, p. 395.

3. *Ibid.* ; cf. *Le Vent Paraclet*, Paris, Gallimard, 1977, p. 179 (*Romans*, suivis de *Le Vent Paraclet*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2017, p. 1433-1434).

4. *Espace*, « Nouvelle série », n° 1, juin 1946, p. 49-66.

5. TOURNIER, *Le Vol du vampire*, p. 394.

Un jour de l'automne 1943, un livre tomba sur nos tables tel un météore : L'Être et le Néant de Jean-Paul Sartre. Il y eut un moment de stupeur, puis une longue rumination. L'œuvre était massive, hirsute, débordante d'une force irrésistible, pleine de subtilités exquises, encyclopédique, superbement technique, traversée de bout en bout par une intuition d'une simplicité diamantine. Déjà les clameurs de la racaille antiphilosophique commençaient à s'élever dans la presse. Aucun doute n'était permis : un système nous était donné. Tels les disciples du Lycée au IV^e siècle avant J.-C., ou les étudiants d'Iéna en 1805, nous avons le bonheur inouï de voir naître une philosophie sous nos yeux. Cet hiver de guerre, noir et glacé, nous l'avons passé enveloppés dans des couvertures, les pieds ficelés de peaux de lapins, mais la tête en feu, lisant à haute voix les sept cent vingt-deux pages compactes de notre nouvelle bible⁶.

À cette même époque, avec d'autres apprentis philosophes de sa génération – notamment Michel Butor et Olivier Revault d'Allonnes –, Tournier et Deleuze participent aux rencontres philosophico-littéraires de la Fortelle, organisées par Marcel Moré et Marie-Madeleine Davy. Ils y croisent de nombreux écrivains, philosophes et intellectuels⁷ et y défendent pour leur part une philosophie d'inspiration sartrienne. Au sortir de la guerre, l'existentialisme a le vent en poupe, et Sartre est l'objet de toutes les attentions. Puis vient la date fatidique du 29 octobre 1945, le jour de la fameuse, trop fameuse, conférence «L'existentialisme est un humanisme». Elle déçoit profondément les jeunes philosophes. Il leur avait semblé qu'avec L'Être et le Néant Sartre avait purgé la philosophie des notions d'intériorité, de sujet, d'humanisme. Cette conférence leur apparaît comme un retour pénible et presque humiliant à de vieilles lunes philosophiques, humanistes et subjectivistes. Ils se trouvent contraints de faire le deuil du père.

Le message de Sartre tenait en quatre mots : l'existentialisme est un humanisme. [...] Nous étions atterrés. Ainsi notre maître ramassait dans la poubelle où nous l'avions enfouie cette ganache éculée, puant la sueur et la vie intérieure, l'Humanisme, et il l'accolait comme également sienne à cette absurde notion d'existentialisme. Et tout le monde d'applaudir. Je revois la veillée funèbre qui nous réunit ensuite dans un café. [...] Il faut prendre cette réaction à l'égard de Sartre pour ce qu'elle était : une sorte de liquidation du père par des adolescents attardés auxquels pesait la conscience de tout lui devoir⁸.

C'est sans doute en réponse à cette déconvenue que Tournier décide de publier «L'Impersonnalisme», qui paraîtra en juin 1946 dans la revue Espace, au moment où le jeune étudiant soutient en Sorbonne un mémoire sur «L'Intuition intellectuelle dans la philosophie de Platon», rédigé sous la direction de

6. TOURNIER, *Le Vent Paraquet*, p. 159-160 (Pléiade, p. 1420).

7. Cf. Marie-Madeleine DAVY, *Traversée en solitaire*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 130-133; François DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 115 sq. Voir l'article de Giuseppe Bianco dans ce numéro.

8. TOURNIER, *Le Vent Paraquet*, p. 160-162 (Pléiade, p. 1420-1421). Sur cet épisode, lire aussi *Contrebandier de la philosophie*, p. 173-174.

Raymond Bayer. En réalité, si ce numéro de revue, et plus encore le texte de Tournier, sont une réponse à «L'existentialisme est un humanisme», il s'agit moins de rompre avec Sartre que de faire jouer Sartre contre lui-même et de tenter ainsi d'infléchir sa pensée dans une direction plus originale et plus rigoureuse, à un moment où elle semble elle-même se chercher⁹.

Après la parution de son article, Tournier décide de ne pas passer tout de suite l'agrégation de philosophie. Excellent germaniste, il veut étudier à fond la philosophie allemande¹⁰ et se rend dès juillet 1946 à l'Université de Tübingen pour un séjour de trois semaines. Il y restera finalement plusieurs années. À son retour en France, excessivement confiant dans ses aptitudes philosophiques, Tournier s'inscrit au concours de l'agrégation. Il échoue, victime du décalage entre la pratique de la philosophie qu'il a développée en Allemagne et les thèmes et exigences propres à l'université française¹¹. L'échec est douloureux, d'autant plus qu'il a une haute estime de son talent philosophique. «S'il fallait dater la naissance de ma vocation littéraire, on pourrait choisir ce mois de juillet 1949 où dans la cour de la Sorbonne Jean Beaufret m'apprit que mon nom ne figurait pas sur la liste des admissibles du concours d'agrégation. Ma révolte fut d'autant plus passionnée que je me jugeais carrément comme le meilleur de ma génération»¹². Tournier ne renonce pas tout de suite à la philosophie: il croit d'abord pouvoir en faire hors les murs de l'université, et sans être professeur au lycée. Mais contraint de gagner sa vie, il se tourne rapidement vers le monde de l'édition et de la radio, où il travaille comme traducteur et journaliste. Il n'y aura plus de retour à la philosophie. Ou plutôt sa philosophie ne passera désormais plus qu'en contrebande. Certes, il lui arrivera de revenir à l'histoire de la philosophie, de Platon à Sartre en passant par Anselme, Descartes, Leibniz et Kant; mais le cœur de sa pensée philosophique, celle qui forme son «système du monde», se trouve dans «L'Impersonnalisme».

«DE NOUVEAUX CONVERTIS À L'OBJET»

Le numéro spécial de la revue Espace où paraît «L'Impersonnalisme» est précédé d'une «Présentation» non signée¹³, intitulée «De l'âge de raison à

9. À la différence d'Annie Cohen-Solal, qui défend les «analyses étroites et serrées» de la mise au point de Sartre (cf. *Sartre. 1905-1980*, Paris, Gallimard, 2019, p. 427), Arlette Elkāim-Sartre rappelle au contraire les circonstances politiques et intellectuelles qui ont conduit Sartre à défendre une version humaniste de sa philosophie, soulignant à quel point cette conférence «se ressent des contradictions dans lesquelles Sartre se sent pris cette année-là: il veut passionnément participer à la vie collective aux côtés du parti communiste, qui porte l'espoir de millions de gens en cette première année d'après-guerre où les transformations de la société les plus radicales semblent être possibles; mais son choix n'est pas fondé philosophiquement» (Arlette ELKĀIM-SARTRÉ, «Situation de la conférence», in Jean-Paul SARTRÉ, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 16-17).

10. TOURNIER, *Le Vent Paraclét*, p. 97 (Pléiade, p. 1377-1378).

11. TOURNIER, *Je m'avance masqué*, Paris, Éditions Écriture, 2011, p. 48.

12. TOURNIER, *Le Vent Paraclét*, p. 163 (Pléiade, p. 1422).

13. Rien ne permet de deviner l'identité du ou des rédacteurs, ni même d'affirmer que la «Présentation» serait due aux seuls philosophes du volume (Clément, Deleuze, Laurent et Tournier, tous quatre référencés dans la *Bibliographie de la philosophie*, Paris, Vrin, 1947, respectivement p. 70, 76, 111 et 157).

l'âge ingrat. *Chronique de la vie intérieure*. Ce texte liminaire, au ton polémique, propose une réflexion sur la situation de la jeunesse dans l'immédiat après-guerre. Les termes en sont assez proches de ceux de Sartre qui, au même moment, en juin 1946, décrit le désarroi des jeunes philosophes, pris entre un matérialisme scientifique qui ne peut se fonder métaphysiquement et un « idéalisme subjectiviste » qui a « pour fonction de masquer la réalité ou de l'absorber dans l'idée »¹⁴.

L'intention de Tournier et de ses camarades est claire : liquider ce subjectivisme avec les notions qui en sont inséparables, l'âme, la « conscience affective » ou l'esprit, compris comme une réalité à la fois riche, significative et connaissable. Car, protestent-ils, quoi de plus indéterminé que la vie intérieure ? Le « pathos » est un « donné et brut et inconsistant »¹⁵ où n'existe aucun sentiment distinct ; il est sans « forme » ni « structure »¹⁶, de sorte que sa détermination conceptuelle s'appuie inmanquablement sur des dogmes imposés de l'extérieur, ainsi le « surnaturel invérifiable »¹⁷ de la religion ou l'idéologie creuse et conformiste de l'humanisme. Cette critique de la vie intérieure s'inscrit dans une longue tradition aussi bien philosophique que littéraire. Gide avait reconnu dans son journal l'impasse de la sincérité¹⁸ ; Amiel lui-même, cible favorite des adversaires de l'intériorité, déplorait déjà l'indétermination du moi – « Mon nom est Légion, Protée, Anarchie. »¹⁹ Nombreux sont les philosophes, de Valéry à Brunschvicg, qui rejettent l'idée que l'on puisse philosopher à partir de soi. Selon Alain, la pensée n'existe qu'en tant qu'elle « range et façonne l'extérieur »²⁰.

Le groupe de la revue *Espace* veut toutefois radicaliser cette critique en fondant un nouveau rapport au monde, substituant aux attitudes de repli sur la vie intime une orientation exclusive vers le monde objectif. C'est à cette orientation que se rattache la définition de la philosophie comme description. « La philosophie ne doit plus expliquer, est-il écrit ; elle doit décrire et n'excéder jamais la description du donné »²¹, ce que le jeune Deleuze revendique lui aussi²², comme Tournier et Clément²³. Le reste de la présentation prône une « lucidité » qui puisse rendre possible « un contact immédiat avec l'extérieur »²⁴, une attention à l'objet, dont les termes sont proches du « parti pris des choses » de Francis Ponge. Le programme de la revue *Espace* est du reste indissolublement littéraire et philosophique : il vise à fonder une littérature qui « n'aura [...] d'autre

14. SARTRE, « Matérialisme et révolution », in *Situations*, III, Paris, Gallimard, 1976, p. 137. Cet essai publié dans le n° 9 des *Temps Modernes* est recensé par Alquié en même temps que le numéro d'*Espace*. Cf. infra, p. 10-11.

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

16. Alain CLÉMENT, « La vie intérieure mystifiée (Narcissisme et sincérité) », *Espace*, p. 72.

17. « Présentation », p. 9.

18. André GIDE, *Journal*, I, 1887-1925, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1996, p. 145 (31 décembre 1891). Gide est cité dans la « Présentation » comme proposant une solution insuffisante pour une sortie hors de la pensée de l'intériorité (« Présentation », p. 10).

19. Henri-Frédéric AMIEL, *Journal intime*, VI, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986, p. 621.

20. ALAIN, *Éléments de philosophie* (1941), Paris, Gallimard, 1991, p. 338. Sur ce dossier, voir Georges GUSDORF, *La Découverte de soi*, Paris, PUF, 1948, p. 57-58.

21. « Présentation », p. 8.

22. Gilles DELEUZE, « Dires et profils », repris in *Lettres et autres textes*, Paris, Minitext, 2015, p. 276.

23. « L'Impersonnalisme », p. 49 ; « La vie intérieure mystifiée », p. 73.

24. « Présentation », p. 11.

objet que l'objet lui-même»²⁵, prolongeant une orientation objectiviste de la poésie qui remonte au surréalisme et qui, à l'époque, trouve d'importants échos dans les œuvres de Henri Michaux ou de Joë Bousquet. Ce qui pose néanmoins problème : comment description philosophique et description poétique peuvent-elles ainsi se superposer ? Si la première peut nous rapprocher de la description eidétique des phénoménologues, la référence aux poètes n'en éloigne-t-elle pas définitivement ?

Nous sommes en réalité au cœur de la réception sartrienne de la phénoménologie de Husserl. Dans son article sur l'intentionnalité de janvier 1939, Sartre suggère que ce concept peut fonder un nouveau réalisme, mais aussi donner une légitimité nouvelle au « monde des artistes et des prophètes », monde « magique » qui porte en lui-même ses propres significations²⁶. À l'idée d'une projection des états d'âme dans les choses, supposant une vérité psychologique et intime, s'oppose la notion d'une conscience du monde où le sens s'élabore sur la chose même et où, en effet, le regard poétique peut avoir fonction de révélateur. C'est l'élément décisif : au lieu de reconduire purement et simplement l'attitude naturelle, la vision de l'écrivain peut fonctionner comme une réduction phénoménologique, libérée de sa conception husserlienne rigoureuse²⁷. Ainsi, la poésie de Ponge, en procédant à un décapage radical des projections et des psychologisations propres à l'attitude naturelle, mobilise selon Sartre une véritable époque²⁸ et donne accès à une couche de sens fondamental. C'est en ce qu'il atteint « une conscience nue, presque impersonnelle »²⁹ qui révèle les choses que Ponge est novateur. Sartre le critique toutefois : parce que Ponge croit pouvoir atteindre l'en-soi pour lui-même et en lui-même, indépendamment du pour-soi, mais aussi parce qu'il impose subrepticement aux choses un matérialisme qui en gauchit les manières d'être³⁰. Poète phénoménologue, il échoue à atteindre « la nature sans les hommes » à laquelle, par définition, insiste Sartre, aucune description ne saurait parvenir. Et pourtant, il y a là une ambiguïté : n'est-ce pas justement cette « nature sans les hommes » que Roquentin, contemplant son propre visage, découvre dans *La Nausée*³¹ ? La contingence radicale des choses qu'affronte le nauséeux est-elle l'expression de l'en-soi pour lui, ou bien le dévoilement de l'en-soi dans sa nature sauvage et absolue, comme si personne n'était là pour le voir ? Dans *Le Vol du vampire*, Tournier reviendra sur l'importance de cet outil littéraire et phénoménologique qu'est la nausée, se situant au point exact où une description de « l'inhumain » devient accessible à l'homme³². La « Présentation » d'Espace se clôt ainsi : « L'avenir de l'homme n'est ni l'homme ni le monde, mais l'inhumain »³³. Horizon à atteindre sur les plans poétique et

25. *Ibid.*, p. 12.

26. SARTRE, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 32.

27. Voir l'introduction de Vincent de Coorebyter (*La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 20-22, 36-38 ; voir aussi, du même auteur, *Sartre face à la phénoménologie*, Paris, Vrin/Ousia, 2000, p. 101-103).

28. SARTRE, « L'homme et les choses », in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 266-267.

29. *Ibid.*, p. 266.

30. *Ibid.*, p. 267.

31. SARTRE, *La Nausée*, in *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 24.

32. TOURNIER, *Le Vol du vampire*, p. 317-319.

33. « Présentation », p. 14.

philosophique, l'inhumain doit permettre d'instaurer une « nouvelle fraternité » entre l'homme et le monde³⁴.

C'est ce programme que « L'Impersonnalisme » s'emploie à développer en montrant comment il est en effet possible de « supprimer la conscience »³⁵. Encore faut-il bien entendre cette suppression : non pas élimination absolue de toute perception ou de toute pensée (la description deviendrait impossible), mais négation de l'apparaître de la conscience dans l'expérience immédiate du monde, lequel ne se donne pas comme donné à une conscience, mais sur le mode du « il y a ». À décrire cette présence absolue, la description s'annule comme opération : le « connu » se donne sans le « connaissant »³⁶. Dès lors, c'est un autre monde qui est là, asubjectif et aperspectif, à partir duquel une autre ontologie devient possible, une autre conception des relations et des individualités, entièrement affranchie du pôle sujet.

Dans ses textes et entretiens, Tournier n'a pas souvent fait mention de « L'Impersonnalisme ». Il l'évoque une première fois, ainsi que le projet qui l'accompagne, en 1977, dans son autobiographie intellectuelle, *Le Vent Paraclet* : « Notre seule manifestation collective devait prendre la forme d'un numéro unique de la revue *Espace* – elle ne lui survécut pas – dont Alain Clément a été le maître d'œuvre – tout entier dirigé contre la notion de vie intérieure et qui devait s'ouvrir sur la photographie d'une cuvette de w.-c. légendée par cette citation : Un paysage est un état d'âme »³⁷. Il y revient une deuxième fois, dans un article de 1979 consacré à Sartre :

Une revue mensuelle moribonde nous ouvrait son dernier numéro. Ce serait en somme son chant du cygne. Je rédigeai incontinent un article-fleuve qui constituerait le morceau de résistance de ce numéro très spécial. Un article ? En vérité il s'agissait d'un système du monde, assez complet au demeurant, comprenant ontologie, gnoséologie et épistémologie, morale, logique et esthétique. Naturellement tout cela réduit, miniaturisé pour pouvoir tenir dans des limites étroites. Une maquette de système en somme, un système compact, dirait-on aujourd'hui. Trente ans plus tard, je ne ris pas trop de cette première publication. Si j'ai attendu ensuite vingt ans pour me manifester à nouveau – Vendredi ou les Limbes du Pacifique, commencé en 1965, ne devait paraître qu'en 1967 –, n'est-ce pas que j'avais tout dit d'un seul coup en ces quelques pages ? Mon système compact (j'ai égaré définitivement, je crois, ce texte sous ses deux formes, manuscrite et imprimée), c'est peut-être encore la base cachée sur laquelle j'édifie mes petites histoires³⁸.

Tournier fournira tout de même un résumé significatif, mais tronqué, de « L'Impersonnalisme », dans un entretien réalisé par Susan Petit en 1987 et publié en anglais en 1991. Le passage, un peu long, mérite d'être cité entièrement.

34. *Ibid.*, p. 11.

35. Expression utilisée dans une revue contemporaine en référence au dernier numéro d'*Espace* : « à *Espace*, revue ésotérique, M. Alain Clément, aidé par quelques autres "horribles travailleurs", entend de supprimer la conscience pour "retourner au réel" » (*Élites françaises*, n° 2, 1946, p. 31).

36. TOURNIER, *Le Vol du vampire*, p. 318.

37. TOURNIER, *Le Vent Paraclet*, p. 156 (Pléiade, p. 1418).

38. TOURNIER, *Le Vol du vampire*, p. 310-311.

Cet article comportait une théorie de la connaissance que j'ai utilisée dans Vendredi et que je vais vous résumer brièvement. Le problème de la connaissance consiste à déterminer comment le sujet parvient à la connaissance de l'objet. Il y a l'idéalisme, qui dit que l'objet est produit par le sujet, et il y a le réalisme, qui dit que l'objet existe indépendamment du sujet.

J'ai résolu le problème autrement en disant qu'ils sont la même chose à deux stades différents. Je soutenais l'idée que le monde existe, même sans aucun sujet pour l'observer, mais qu'il est plein de contradictions et qu'il essaie de se débarrasser de ces contradictions; à chaque fois qu'il accomplit un effort en ce sens, il engendre un sous-produit, une sorte de déchet, qui est le sujet. Je vais prendre un exemple tout simple. C'est le matin, je me réveille et je vois ma mère assise dans mon fauteuil. Mais c'est absurde, parce que ma mère ne peut pas se trouver dans mon fauteuil, soit parce qu'elle est morte, soit parce qu'elle est partie à la campagne – en tout cas, elle n'est pas là; elle ne peut pas être là. Alors je me lève, je me secoue un peu, et je réalise que c'est mon peignoir, posé sur le fauteuil, qui m'a fait penser qu'il y avait quelqu'un, une femme – ma mère.

C'est une histoire toute simple. Je vais la décrire en suivant mon système. Premier stade: ma mère est installée dans mon fauteuil et il n'y a personne d'autre dans la pièce. Elle est là pour de bon. Mais cela entraîne une crise parce qu'il est impossible qu'il en soit ainsi. Soit parce que ma mère est à la campagne, soit parce qu'elle est morte. Le monde s'efforce alors de se débarrasser de cette contradiction et, une fois que c'est fait, tout rentre dans l'ordre: ce n'est pas ma mère assise dans mon fauteuil, mais mon peignoir qui est posé dessus. Que reste-t-il donc du premier stade, du moment où ma mère était dans le fauteuil? Moi, moi qui croyais y avoir vu ma mère. Vous saisissez? Moi, le sujet, j'ai été jeté dans le monde! Pas de mère, un peignoir sur le fauteuil et puis moi qui pensais avoir vu ma mère.

Donc, au premier stade, on a un monde absurde et sans sujet; ensuite, il y a un effort pour atteindre la rationalité, et au terme de cet effort l'ancien monde absurde s'est effondré – avec ma mère dans le fauteuil – et il est devenu moi, qui pensais avoir vu ma mère dans le fauteuil. On pourrait donc dire que le sujet, c'est l'objet absurde qui a été expulsé hors du monde. Ça, c'est la théorie de la connaissance que vous trouverez dans Vendredi ou les Limbes du Pacifique! Mais c'est la mienne, ce n'est pas celle de Leibniz³⁹. [...] Ma théorie dit que le monde a besoin de se débarrasser d'une absurdité. C'est comme l'estomac qui ne parvient pas à digérer quelque chose et le régurgite. Et quand le monde se débarrasse de cette absurdité, la chose qui tombe par terre, c'est le sujet. On a là une théorie philosophique, et c'est comme telle qu'il faut l'appréhender [Il rit.] Elle est plus simple en tout cas que Hegel, Spinoza ou Kant⁴⁰.

39. Un peu plus haut, Michel Tournier avait déclaré: «Je suis-moi-même très leibnizien, mais je ne crois pas que ce soit le cas de *Vendredi*.» (Susan PETIT, *Michel Tournier's Metaphysical Fictions*, «An interview with Michel Tournier», Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1991, p. 180. Nous traduisons)

40. *Ibid.*, p. 180-182. Nous traduisons.

RÉCEPTION ET REDÉCOUVERTE

Quelle a été la réception de l'article de Tournier ? Paradoxalement, sa première mention précède sa publication. On la doit à Gilles Deleuze qui, dans son tout premier texte de philosophie, «Description de la femme», publié dans le numéro d'octobre-novembre 1945 de la revue Poésie, invoque une définition d'autrui – «Autrui : "l'expression d'un monde possible"» – qu'il attribue immédiatement à son camarade : «J'emprunte cette expression à un texte inédit de Michel Tournier»⁴¹. Nous avons toutes les raisons de penser qu'il s'agit d'une référence à «L'Impersonnalisme». Ce qui signifierait deux choses : d'abord, que Tournier avait pu élaborer une première version de son article avant même la conférence de Sartre sur l'existentialisme, puisque celle-ci a été prononcée le 29 octobre 1945 ; ensuite, que cet article avait déjà commencé à produire ses effets philosophiques sur Deleuze, avant d'entamer sa carrière publique. Mais si Deleuze emprunte à Tournier cette expression, Tournier lui devait-il quelque chose en retour ? Leur proximité et leur appartenance à un groupe suggèrent qu'il y a eu entre eux, sinon élaboration d'une philosophie commune, du moins échange et vol de pensées. Lorsqu'ils découvriront «L'Impersonnalisme», les lecteurs de Deleuze n'auront-ils pas le sentiment légitime qu'il y a là une «base cachée» non seulement de l'œuvre littéraire de Tournier, mais aussi de l'œuvre philosophique de Deleuze ? Cas rare, énigmatique aussi, d'un programme philosophique annoncé par quelqu'un et poursuivi par un autre, œuvre sans auteur assignable, étrange palimpseste où plusieurs encres se mêlent. Peut-on déterminer avec certitude si Deleuze fait partie de la réception de «L'Impersonnalisme», ou bien de son envoi ?

Une fois l'article paru en juin 1946, la première et unique recension aura pour auteur Ferdinand Alquié. Professeur agrégé à la Sorbonne et membre du jury d'agrégation, Alquié n'avait encore publié aucune de ses études d'histoire de la philosophie, et n'était donc connu que pour sa série de leçons de philosophie générale à destination des étudiants et un ouvrage plus personnel, Le Désir d'éternité (1943), où sa propre philosophie à mesure d'homme, d'inspiration cartésienne, trouvait une première expression. La «conscience affective» donnée par Tournier et ses camarades comme un équivalent de la vie intérieure⁴² est d'ailleurs l'un des concepts clefs de l'ouvrage. Il n'est dès lors pas étonnant qu'Alquié fasse un éloge mitigé de la tentative objectiviste de cette «revue de jeunes et revue d'équipe». Le programme philosophique de ces «nouveaux convertis à l'objet» lui paraît en effet louable, mais voué à l'échec, le sujet ne pouvant être si aisément éliminé : «car à qui le donné est-il donné sinon à un sujet ?» Sartre n'avait-il pas établi dans le dernier numéro des Temps Modernes que «nulle philosophie de l'objet n'est possible»⁴³ ? À la suite de cette recension, ire de joie à l'idée de savoir son texte lu et discuté, Tournier ira à la rencontre d'Alquié qui lui fera remarquer à quel point il est «nourri», et même «gavé» de Sartre («vous en êtes plein !») ⁴⁴. Tantôt pas assez sartrien tantôt trop sartrien, Tournier n'aurait en tout cas pas dû céder à la tentation d'une pensée

41. DELEUZE, *Lettres et autres textes*, p. 254, n. 2.

42. «Présentation», p. 7.

43. Ferdinand ALQUIÉ, «La vie intérieure et l'esprit», *Gazette des lettres*, juillet 1946, p. 11.

44. TOURNIER, *Le Vol du vampire*, p. 311.

inhumaine. La recension se termine sur ce sombre avertissement : « Peu importe à l'affectivité d'avoir été d'abord discréditée sous le nom de vie intérieure : elle demeure, et se rend tôt ou tard maîtresse de ceux qui, négligeant la réflexion, ne réservent leur attention qu'à l'objet et oublient que la subjectivité, conçue comme liberté et comme raison, est ce qui fait de nous des hommes »⁴⁵.

Passée cette réception immédiate, un long silence. L'univers philosophique est resté sourd au « système du monde » de Tournier. Mais comment aurait-il pu en être autrement puisqu'il n'était qu'un simple étudiant, qu'il était parti en Allemagne pendant trois ans et qu'il avait abandonné la philosophie peu de temps après son retour ? Même Deleuze ne citera plus jamais ce texte. Ni dans son fameux commentaire de Vendredi ou les Limbes du Pacifique⁴⁶, ni dans Différence et Répétition lorsqu'il achèvera son propre système sur la fonction d'autrui dans l'individuation du penseur⁴⁷. Mais était-il nécessaire de citer « L'Impersonnalisme » compte-tenu de l'imposant discours philosophique déployé dans Vendredi, le log-book de Robinson reprenant des pans entiers de l'article, et en développant même certaines idées ? En 1991, au premier chapitre de Qu'est-ce que la philosophie ?, autrui servira d'exemple princeps pour la théorie du concept⁴⁸. Ce choix était-il pour Deleuze une manière de revenir dans son dernier grand livre au tout premier concept qu'il avait élaboré, cinquante ans plus tôt, au contact de son ami Tournier ? On sait en tout cas qu'en 1967, avec la double parution de Vendredi ou les Limbes du Pacifique et du commentaire deleuzien, la réception de l'œuvre de Tournier passe pour longtemps du côté de la littérature. Sa principale incursion philosophique s'efface derrière son succès de romancier. Effet ambigu de la réception deleuzienne de Vendredi : tout entier centré sur le roman, ce commentaire a contribué à masquer « L'Impersonnalisme » en même temps qu'à en retrouver la trace.

À partir des années 1980, le succès national et international de l'œuvre littéraire amène des spécialistes de Tournier à explorer le corpus tournierien en prenant l'écrivain au mot : « [L'Impersonnalisme] est peut-être encore la base cachée sur laquelle j'édifie mes petites histoires. »⁴⁹ Faisant fond sur cette hypothèse, celle d'un Tournier philosophe de contrebande ou romancier cryptométaphysicien, Kirsty Fergusson propose dans sa thèse de doctorat, « "La Recherche de l'absolu" in the Works of Michel Tournier » (1991) – le seul travail strictement philosophique consacré jusqu'ici à Tournier – de relire toute son œuvre à la lumière de ses deux essais de 1946, devenus quasiment introuvables, « L'Impersonnalisme » et le mémoire de DES « L'Intuition intellectuelle dans la philosophie de Platon ». Fergusson y défend l'idée que, dans ces premiers travaux, Tournier « établit le cadre d'une philosophie personnelle de l'absolu » qui « imprègne tous [ses] écrits »⁵⁰.

Au sein des études littéraires, l'intérêt pour « L'Impersonnalisme » a principalement trouvé sa source dans l'attention portée à certains thèmes structurants

45. ALQUIÉ, « La vie intérieure et l'esprit », p. 11.

46. DELEUZE, « Une théorie d'autrui. Autrui, Robinson et le pervers », *Critique*, n° 241, juin 1967, p. 503-525.

47. DELEUZE, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 333-334, p. 360-361.

48. DELEUZE & GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, chap. 1.

49. TOURNIER, *Le Vol du vampire*, p. 310-311.

50. KIRSTY FERGUSSON, « "La Recherche de l'absolu" in the Works of Michel Tournier », Thèse pour le doctorat de philosophie, University of London, 1991, p. 1 (nous traduisons).

de l'œuvre de Tournier : *autrui, le double et la gémellité, le narcissisme, l'autobiographie*. Ainsi, dans Michel Tournier : *Autrui et la quête du double* (1989), Nicole Guichard a rattaché les aventures solitaires de Robinson à la philosophie du jeune Tournier, faisant l'hypothèse que « l'œuvre de Michel Tournier se construit tout entière sur un manque central, celui du concept d'autrui assimilé à l'Autre ou à un double, mais jamais vécu comme un possible », signant l'impossibilité d'une rencontre véritable avec autrui⁵¹. À son tour, Eeva Lehtovuori, dans *Les Voies de Narcisse ou le problème du miroir chez Michel Tournier* (1995) montre qu'« on ne saurait négliger la pensée philosophique qui compose le fondement implicite de [Vendredi] », car « L'Impersonnalisme » contient « en germe les réflexions robinsoniennes »⁵². Plus récemment, dans Michel Tournier et le détournement de l'autobiographie (2003), Fui Lee Luk a proposé un exposé rigoureux et assez complet de « L'Impersonnalisme », « philosophie tournérienne » qui permet notamment d'expliquer le ton « impersonnel » du *Vent Paraclet*, irréductible à l'autobiographie – genre idéaliste et subjectiviste par excellence. D'où aussi, a contrario, le côté anti-Amiel du *Journal extime*, où l'apparent discours sur soi se résorbe tout entier dans un discours sur les choses⁵³.

Depuis quelques années, le texte de Tournier avait commencé à regagner ses terres philosophiques d'origine. Cette nouvelle réception philosophique était presque uniquement le fait de spécialistes intéressés par le milieu intellectuel dans lequel le jeune Deleuze avait élaboré sa pensée. Ainsi, dans une longue introduction à l'édition italienne des textes de jeunesse de Deleuze, Giuseppe Bianco a brossé de ce milieu un portrait aussi précis que précis, montrant que « L'Impersonnalisme » « constitue le paradigme de l'interprétation "anti-humaniste", mais aussi "anti-phénoménologique" de la philosophie sartrienne que Deleuze et Tournier prolongeront au cours des années soixante à travers leurs écrits philosophiques et littéraires »⁵⁴. Dans un article paru en 2015, à l'occasion de la réédition en français des premiers écrits de Deleuze, Jonathan Soskin a montré que ce geste – dépasser Sartre avec Sartre, aller au-delà de la phénoménologie en élaborant une théorie d'autrui et du double – Deleuze en devait « l'essentiel à Michel Tournier »⁵⁵. Plus récemment encore, d'autres travaux ont fait mention de « L'Impersonnalisme » et montré l'importance du système du monde de Tournier pour aborder le perspectivisme deleuzien, ou tenter de mieux saisir le rapport de Deleuze à Hegel⁵⁶.

51. Nicole GUICHARD, *Michel Tournier : autrui et la quête du double*, Paris, Didier érudition, 1989, p. 311.

52. Eeva LEHTOVUORI, *Les Voies de Narcisse ou le problème du miroir chez Michel Tournier*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1995, p. 64.

53. Fui Lee LUK, *Michel Tournier et le détournement de l'autobiographie*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2003, p. 26, p. 61-68.

54. Giuseppe BIANCO, « Introduzione », in Giuseppe BIANCO & Fabio TREPIEDI (dir.), *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, Milan-Udine, Mimesis, 2010, p. 21. Nous traduisons.

55. Jonathan SOSKIN, « Champ transcendantal et structure-autrui. À propos de G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, éd. D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2015 », *L'Année sartrienne*, n° 30, juin 2016, p. 102-119.

56. Voir, respectivement, Camille CHAMOIS, *Un autre monde possible. Gilles Deleuze face aux perspectivismes contemporains*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022, p. 74-81 et Jean-Baptiste VUILLEROD, *La Révolution trahie : Deleuze contre Hegel*, Lille, Presses du Septentrion, chap. 1 (à paraître).

On l'aura compris : la présente réédition de l'article de Tournier vise à rendre accessible un document historique, essentiel pour comprendre la trajectoire de la pensée deleuzienne, mais aussi pour mesurer la fécondité de la philosophie de Sartre au sortir de la guerre, chez de jeunes philosophes qui œuvrent dans un esprit de reprise et de dépassement de sa pensée. Mais il serait injuste d'en rester à cette conception documentaire du texte de Michel Tournier. Bien loin d'être un « pastiche de Sartre »⁵⁷, ou même un contrepoint à Deleuze, « L'Impersonnalisme » se donne comme une expérimentation spéculative, porteuse d'une métaphysique originale qui sollicite, comme nulle autre, l'imagination conceptuelle de ses lecteurs. Il fallait donc plonger dans « L'Impersonnalisme », jouer le jeu de sa logique et de ses constructions, pour tenter de le comprendre pour lui-même.

C'est ce que proposent les articles publiés dans ce numéro, accompagnant la réédition de l'article. Giuseppe Bianco entreprend de recomposer le paysage socio-historique où évoluent les jeunes Deleuze et Tournier pendant leurs études en philosophie, en insistant sur son caractère composite et sur la diversité des influences qui ont pu façonner leur pensée. Camille Chamois se tourne également vers les sources philosophiques de « L'Impersonnalisme », mais en portant une attention particulière aux travaux psychologiques et épistémologiques qui sont à l'origine des thèses métaphysiques de l'article. Igor Krtolica s'intéresse au statut du système philosophique dans « L'Impersonnalisme » et dans Le Vent Paraclet, et suggère que certaines apories non résolues trouvent leur solution dans Vendredi et s'éclairent à la lumière du commentaire deleuzien. Frédéric Fruteau de Laclos, tout en signalant les tensions présentes au sein de « L'Impersonnalisme », cherche pour sa part à montrer comment la pensée objectiviste de Tournier fait apparaître en retour des difficultés dans la pensée deleuzienne, dont l'évolution serait toujours plus subjectiviste. Enfin, Olivier Dubouclez relit Vendredi ou les Limbes du Pacifique à la lumière de « L'Impersonnalisme » et de sa reprise dans le log-book de Robinson, suggérant que la découverte d'autrui est peut-être le véritable aboutissement philosophique de l'aventure romanesque⁵⁸.

Olivier Dubouclez et Igor Krtolica

57. Selon l'expression de François Dosse à propos de « Description de la femme » (cf. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari*, p. 119).

58. NB. L'ensemble des articles se réfèrent à la pagination originale de « L'Impersonnalisme », indiquée entre crochets dans le corps du texte de Tournier.

L'IMPERSONNALISME*

[49] La philosophie est la description systématique de l'expérience, c'est-à-dire la justification du plus concret par le plus abstrait. Il suit que les deux objections proprement philosophiques sont la non-conformité au réel et l'infidélité au systématique, autrement dit le mensonge et la contradiction.

Or, si j'interroge mon expérience, je n'y trouve pas trace de ce qu'on appelle la conscience, car je ne puis l'opposer pour la saisir à ce qui la nie. Je n'ai jamais rencontré l'inconscient ni l'inconnaissable et je ne crois pas que je doive les rencontrer un jour parce qu'ils cesseraient alors d'être inconscient et inconnaissable, c'est-à-dire d'être. On me dit bien, pour m'aider, que la conscience n'est pas une chose qu'on rencontre dans l'expérience parmi d'autres choses qui ne seraient pas elle, mais une lueur diffuse qui accompagne toute expérience, que la conscience n'est pas quelque chose mais que toute conscience est conscience de quelque chose et que c'est dans ce «de» que repose tout le problème de la connaissance¹. Mais cette «lueur diffuse» qui n'existe jamais sans quelque contenu ne se distingue de ce dernier que s'il est parfois donné sans elle. Or nous venons de dire que l'inconscient ne saurait apparaître sans contradiction dans l'expérience.

Par suite on se demande, puisqu'il n'y a pas d'objet sans conscience ni de conscience sans objet, comment et par quelles abstractions on a pu distinguer les deux [50] termes, par quel miracle on a su que la conscience d'un objet n'est pas cet objet purement et simplement. Toutefois, qu'on y prenne garde. Il n'est pas sans conséquences d'identifier un objet avec la conscience que j'en ai, parce qu'on abolit du même coup la notion de conscience en supprimant le *de* de «conscience de quelque chose», la conscience se résorbant dans son objet, et que c'est l'existence même du sujet-connaissant qui est mise en question. Si la conscience est son objet, que reste-t-il du sujet? À plus d'un titre les notions de sujet et de conscience sont prises indifféremment dans presque toutes les philosophies. Cependant il nous paraît

* Nous reproduisons le texte intégral de «L'Impersonnalisme» (Espace, «Nouvelle série», n° 1, juin 1946, p. 49-66), en y apportant seulement des modifications mineures d'orthographe et de ponctuation. Le texte original ne comporte aucune note: toutes les annotations sont donc nôtres. La pagination d'origine est indiquée entre crochets.

Nos remerciements vont à Mme Bouloumié et à M. et Mme Féliculis qui ont gracieusement autorisé la republication de «L'Impersonnalisme».

1. Peut-être une double référence à *L'Imagination* (1936) de Sartre. L'expression «lumière diffuse» se trouve au chapitre II, dans l'exposé de la théorie bergsonienne de l'image de *Matière et Mémoire*: Sartre y présente la conscience bergsonienne comme «lumière pure, partout diffuse» (Jean-Paul SARTRE, *L'Imagination*, Paris, PUF, 2010, p. 44). L'idée husserlienne que «toute conscience est conscience de quelque chose» (*Ibid.*) se trouve aussi employée au chapitre IV (*ibid.*, p. 144; voir aussi Edmund HUSSERL, *Ideen*, § 36, *Méditations cartésiennes*, § 14). Elle est reprise dans *La Transcendance de l'Ego* (*La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 100) et «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité» (*Situations, I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 31).

nécessaire de les distinguer et de les définir à nouveau, étant entendu qu'on peut donner aux mots le sens qu'on veut pourvu qu'on le dise clairement. Nous appellerons conscience le sujet en tant qu'il conditionne l'existence de l'objet, c'est-à-dire dans son acception idéaliste. On peut en effet définir l'idéalisme comme l'affirmation de la nécessité du sujet à l'existence du monde, et le formuler: il n'y a rien qui ne soit pour un sujet, il n'y a pas d'objet sans conscience, ou comme Descartes, «sentir c'est penser qu'on sent»², ce qui conduit à faire de la substance étendue une annexe de la substance pensante. Même, il ne faudra pas aller loin dans cette voie pour enseigner que le sujet qui est la condition du monde en est aussi l'artisan, la cause, et pour conclure que l'objet se résorbe tout entier dans le sujet, est une hallucination du sujet; ce sera l'idéalisme subjectif. Toute l'attention du philosophe se portera alors sur cette notion de sujet par qui tout s'explique puisqu'il est cause de tout. En lui il trouvera la conscience, mais qu'il vienne à découvrir cette loi: toute conscience est conscience de quelque chose, qui pose la [51] nécessité de l'objet à l'existence du sujet, et qui est par conséquent symétrique au postulat idéaliste de la nécessité du sujet à l'existence de l'objet, du même coup l'idéalisme subjectif sera ruiné et l'objet réhabilité. Mais le philosophe qui se trouve devant un sujet renvoyant à l'objet qui renvoie lui-même au sujet, s'il est habile, fera sa joie de ce jeu de miroir, mais s'il est logicien, ne comprendra pas qu'une chose qui conditionne l'existence d'une autre soit elle-même conditionnée dans son existence par cette autre chose, et il se demandera s'il n'a pas postulé dans ses démarches le démembrement d'une réalité indivisible dont les morceaux disjoints se cherchent et s'impliquent. Nous croyons qu'il en est ainsi. 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. Si l'on cherche une image des démarches que nous tentons, nous proposons celle-ci. Le sujet-connaissant peut être comparé à une source de lumière projetant un faisceau (la conscience) sur des objets plongés dans l'obscurité.

Des objets éclairés, on dit qu'ils sont connus, de ceux qui restent dans la nuit, qu'ils sont inconscients. Mais alors je demande quelle sorte d'existence possèdent ces derniers. Si l'on fait du faisceau lumineux la condition de l'existence des objets, il faudra dire que seuls les objets éclairés existent, et toute notre métaphore s'effondrera, puisque nous avons supposé au début qu'il restait dans la nuit des objets qui n'en existaient pas moins. Si l'on reste fidèle à l'image, il faudra admettre que cette lumière qui se pose sur l'objet n'ajoute rien à son existence, qu'elle est épiphénoménale, que le sujet et [52] la conscience n'ont pas de place dans l'organisation du monde, qu'ils sont de trop, c'est-à-dire absurdes³. Mais il est facile de voir que pour sortir de ces difficultés, il suffit d'apporter quelques changements à notre système

2. «Sentir c'est penser qu'on sent» peut renvoyer à la *Seconde Méditation* (AT VII, 29, 16-18; IX, 23 et AT VII, 33, 12-13; IX, 26) ou à la *Sixième Méditation* (AT VII, 74, 8; IX, 59).

3. Probable référence au célèbre passage de *La Nausée* où Roquentin déclare «Je suis de trop pour l'éternité» et fait de «l'absurdité [...] la clé de l'Existence» (*La Nausée*, in *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1982, p. 152-153).

de comparaison. Puisqu'il apparaît d'une part, qu'un objet n'existe que si la lumière se pose sur lui, d'autre part, que cette lumière n'a elle-même d'existence que par les objets qui l'offusquent, faisons rentrer la lumière dans la définition même des objets, intériorisons-la aux objets, substituons à l'image d'objets éclairés du dehors, celle d'objets phosphorescents par eux-mêmes, cette phosphorescence leur étant essentielle: la source de lumière devient inutile. Pour sortir des métaphores, identifions la conscience et la chose dont elle est conscience, posons que *la conscience est son objet* et le problème de la connaissance sera résolu, il ne se posera même plus puisque le sujet-connaissant sera aboli. Si l'on définit l'idéalisme, la doctrine qui pose la nécessité du sujet à l'existence de l'objet, ou celle qui postule l'homogénéité de l'être et du pensé, il s'agit bien ici d'idéalisme puisqu'aussi bien nous faisons rentrer la conscience dans l'essence même de l'objet, et que nous poussons l'homogénéité de l'être et du pensé jusqu'à son extrême pointe: l'identification des deux termes. Mais comment parler d'idéalisme *subjectif* puisqu'il n'y a pas de sujet, tout au moins au sens idéaliste du mot? Il ne peut être question ici que d'*idéalisme objectif*, le monde n'étant pas une hallucination du sujet, mais le sujet au contraire n'étant rien de plus qu'une hallucination qui vient parfois au monde. Mais si on restitue à l'objet ce qui dans le sujet était la condition de son existence, que reste-t-il de la notion de sujet et d'abord qu'advient-il au monde de cette récupération? Puisqu'il n'y a pas de [53] sujet qui les soutienne à l'existence, les choses se suffisent à elles-mêmes, elles sont *en soi*. Le monde n'est pour personne, avec lui coïncide la notion d'absolu, et on peut justement parler d'une «solitude totale du connu»⁴. Pour le sujet nous le voyons se disjoindre. Ce qu'on appelait en lui la conscience retourne aux objets, et dans ce sens *le sujet c'est le monde*. Il reste l'aspect extérieur du sujet et comme sa coquille; pour lui donner un nom nous l'appellerons *autrui* et nous dirons de lui qu'il ne conditionne pas le monde mais qu'il le peuple, qu'il est un *sujet contingent et historique*.

Ainsi du principe double qu'il n'y a pas de conscience sans objet ni d'objet sans conscience nous avons tiré, par l'identification de la conscience et de son objet, une restauration de ce dernier qui n'apparaît plus comme le produit d'une activité subjective, mais qui acquiert la dignité ontologique de chose-en-soi. Nous avons vu également qu'en coupant le lien de dépendance qui suspendait l'objet au sujet, nous avons fait évoluer celui-ci vers la notion d'autrui. Une question se pose alors. Peut-on conférer à *autrui* l'indépendance par rapport au monde que nous avons accordée au monde par rapport à *autrui*? Cette position d'un *autrui-en-soi* ne serait pas une contradiction mais une infidélité à l'expérience, car elle mènerait, non pas même à l'irréductible dualisme de deux substances autonomes, mais à l'indistinction des catégories d'*autrui* et d'objet; car après avoir démontré que le monde n'est pas pour le sujet, je demande, si l'on pose que le sujet n'est pas pour le monde, quelle différence ontologique subsistera entre les

4. Citation approximative de *L'Être et le Néant* qui parle de la «pure solitude du connu» (p. 215). La formule exacte est rétablie par Alquié dans sa recension (Ferdinand Alquié, «La vie intérieure et l'esprit», *Gazette des Lettres*, 20 juillet 1946, p. 11).

deux termes ? Or l'expérience m'enseigne qu'il y a un hiatus infranchissable entre ce journal et le passant qui le lit, mon bras et la table où il repose. Il faut [54] donc pour respecter cette donnée, qu'après avoir démontré que le monde n'est pour personne, nous posions qu'au contraire l'objet est la condition du sujet, et tout le secret de la nature d'autrui résidera alors précisément dans cette mystérieuse dépendance de lui au monde.

Or il est une notion commune qui semble réaliser le passage d'autrui au monde, c'est celle d'*expression*. Quand je dis en effet d'un visage qu'il est terrifié, qu'il exprime la terreur, je veux dire qu'il est l'indication d'un monde terrifiant inactuel auquel il renvoie comme un symbole. Mais il ne suffirait pas de jeter un pont entre autrui et le monde, car ce serait ajouter au problème du rapport d'autrui et du monde celui de la relation entre l'expression et autrui. Autrui n'est pas un support matériel surmonté d'une expression qui entretiendrait avec lui la mystérieuse liaison de l'esprit et du corps. Autrui est une expression, rien de plus. Ainsi il est impossible de dépouiller une partie quelconque d'autrui de son *expressivité* sans qu'elle cesse du même coup d'appartenir à la catégorie d'autrui. Des yeux peuvent être l'expression d'un monde candide ou féroce, mais on pourra leur ôter toute signification « spirituelle », par exemple en les constituant comme pièces anatomiques ; ils 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. On voit qu'il n'est pas jusqu'au plus modeste neurone qui ne soit le symbole de la présence d'un objet ou de l'exercice d'un mouvement mondain. Nous définissons donc autrui : un monde abstrait, exprimé, traduit en langage humain, comme la *possibilité* de ce monde. Le visage ravagé d'un malade nous émeut car il est la *possibilité* d'un monde [55] de fièvres et de cauchemars, et notre émotion ne se distingue pas de cette possibilité, la pitié étant une douleur *abstraite*, la douleur d'autrui. Si l'on remarque l'irréductible hétérogénéité de l'exprimé et de l'exprimant, un visage terrifié n'étant pas un concentré de monde terrifiant, mais autre chose que lui, et comme sa suggestion, on pourra faire appel pour en rendre compte aux notions de pensée, d'idée, et à leur opposition avec le réel. On dira par exemple que l'œil est *l'idée* de la lumière, l'oreille *l'idée* du son, et que *penser* une apparition surprenante, c'est avoir un visage tout ébahi d'étonnement. Que j'examine maintenant la foule des autrui qui peuplent le monde, faisant foisonner les possibilités autour de la réalité, je ne peux manquer d'être frappé par la singularité de l'un d'eux que rien ne semblait distinguer d'abord de ses frères, mais qui est remarquable par une sorte d'intimité plus étroite qu'il entretient avec le monde et qui se traduit par le retentissement violent de son apparition, dans l'être du monde. Pour le reconnaître nous l'appellerons *l'Autrui* et nous dirons que c'est celui des autrui que je suis ou moi. Quant à son émergence dans le monde, elle constitue l'objet principal de notre étude ; nous la décrivons sous le nom de « cogito cartésien ».

Intimité plus étroite avec le monde, avons-nous dit, c'est là une première approximation qu'il convient de préciser. Nous avons défini les autrui comme des mondes abstraits, en tablant sur ce fait que la perte de

ses yeux pour l'un d'eux, par exemple, n'affecte pas la lumière du monde, mais entraîne la disparition d'une lumière possible, inactuelle, celle dont ces yeux étaient l'expression, et qui n'avait d'existence que précisément par cette expression. Allons-nous définir le privilège de [56] *l'Autrui* en disant qu'il n'est pas l'expression d'un monde abstrait mais réel, et qui a une existence en dehors de *l'Autrui* qui l'exprime ? Mais il faut prendre garde à ne pas conclure que le monde est suspendu à *l'Autrui* qui l'exprime et que la perte pour *l'Autrui* de ses yeux entraîne l'abolition de la lumière réelle, car ce serait réintroduire l'idéalisme subjectif que nous avons précédemment réfuté. Je ne vois pas en effet que seul de mon espèce je ne puisse devenir aveugle dans un monde lumineux, et c'est même le contraire qui est vrai, puisque je ne puis dire de moi que je suis aveugle, qu'en considération d'une lumière qui m'entoure et que je suis impuissant à percevoir. Mais d'un autre côté, comment négliger sans mensonge la différence d'importance que présentent, par leurs conséquences directes, la cécité de l'autrui que je suis et celle d'Homère huit siècles avant J.-C. ? La question que nous posons revient à demander dans quelle mesure il faut être solipsiste, et on ne manquera pas de nous faire grief de ne pas rejeter sans examen un titre aussi décrié, à quoi nous répondrons par une distinction. Si l'on entend par solipsisme une doctrine qui feint de considérer autrui comme une image sans consistance et, par conséquent, négligeable, comment donner ce nom à une théorie qui suggère de faire d'autrui la seule réalité subjective ? Mais si le solipsisme est le refus de faire abstraction de cette donnée de l'expérience, que l'un des autrui du monde possède un primat ontologique et que les autres-que-moi ne sont pas des autres-moi, alors oui, nous sommes solipsiste et doit l'être avec nous toute philosophie qui s'assigne non pas la construction mais la description du réel. Aussi bien le discrédit où l'on a toujours tenu le solipsisme est-il d'origine éthique. En effet, on ne don[57]nerait pas une idée fautive de la morale en en faisant l'interdiction d'accorder à ma personne, à l'Autrui que je suis, une importance plus grande qu'aux autres autrui, et même, le cas échéant, l'obligation de sacrifier l'Autrui aux autrui. En somme le propre de la morale est la proscription du privilège de l'Autrui, dont le respect théorique s'appelle le solipsisme et le respect pratique, l'égoïsme, et l'aspect contraignant de la morale lui vient de la contradiction où elle est avec l'ontologie, description du fait et non du droit. Se refuser au solipsisme, c'est donc confondre ce qui doit être avec ce qui est. Ainsi, lorsque Leibniz, pour réfuter la métempsychose, remarque que, puisqu'il n'y a aucun point commun entre un mandarin et moi, supposer que je renaîtrai mandarin après ma mort revient simplement à dire que, après ma mort, un mandarin naîtra⁵, il oublie que ce qui distingue ce mandarin de tous les autres autrui du monde c'est le *privilège*, et que c'est cela précisément qu'il aura de commun avec moi. Ce mandarin ne sera pas seulement un moi, mais *moi*, pas seulement un autrui, mais l'Autrui, et mon âme, que la métempsychose suppose pérégriner de corps en corps, n'est rien d'autre que le privilège, conféré successivement et imaginairement à tel ou tel autrui, hirondelle, étudiant ou mandarin.

5. Voir Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, xxxiv (Ak. VI, 4, p. 1584).

Si nous voulons approfondir ce privilège de l'Autrui, il faut examiner la genèse de ce dernier, sa venue au monde que nous avons déjà appelée le cogito cartésien. Il importe d'abord de noter le caractère contingent du cogito par rapport au monde. Nous avons montré que le sujet n'est pas la condition de l'existence du monde, mais un être épisodique qui le peuple ou le déserte. De même, le cogito, qui est son apparition dans le monde, n'est pas [58] un principe constitutif et permanent qui soutiendrait le monde à l'être, par une sorte de création continuée, mais un événement contingent et historique, et, pour piller M. Sartre, une *aventure qui vient au monde*⁶. Cette aventure est la donnée la plus étrange de la vie quotidienne. Ainsi, tout à l'heure, le monde était désert. Il y avait l'escalier de ma maison, il y avait les marches qui descendaient lentement, montées dans l'absolu, par personne, l'air était un peu froid, mais absolument froid, pour personne, et bien que personne n'ait faim, il y avait de la faim⁷. C'est alors qu'a eu lieu la chose : Autrui a surgi. Il était là, dans l'escalier, montant les marches une à une, subissant la fraîcheur de l'air ; il avait l'estomac creux. Cette brusque apparition de la pensée est l'articulation principale de l'itinéraire de Descartes, et elle a été décomposée par lui de la façon suivante : « je pense donc je suis ; que suis-je ? une chose qui pense »⁸. Nous allons reprendre les trois mouvements de cette dialectique pour les expliquer, mais nous les ferons précéder d'une évidence première : la présence du monde.

1. Il y a le monde.

S'il est vrai que le point de départ d'un mouvement ne fait pas partie de ce mouvement, mais sert à le soutenir en le définissant, la présence du monde n'appartient pas au cogito, et aussi bien Descartes ne l'y a-t-il pas comprise. Toutefois il est intéressant de poser le monde au seuil de la dialectique qui se prépare, car il est le théâtre où elle va se jouer, et la matière sur laquelle elle s'exercera.

2. Je pense.

Cette donnée est abstraite car elle attend un complément direct. Penser c'est toujours penser quelque chose, [59] et quel objet pourrait avoir une pensée en général, sinon le monde ? En explicitant nous dirons donc : « je pense le monde ». Ainsi, alors que la pensée est totalement absente au premier temps, nous la voyons ici, à peine dégagée de ses limbes, encore attachée au monde dont elle s'arrache, par un cordon ombilical ontologique,

6. La formule, de facture sartrienne, a pu être inspirée par de nombreux textes, de *La Nausée* où le thème de l'aventure est central (« Enfin une aventure m'arrive et quand je m'interroge, je vois qu'il m'arrive que je suis moi et que je suis ici », p. 66) à *L'Être et le Néant* (« Le surgissement du pour-soi [...], c'est aussi quelque chose qui arrive à l'en-soi, la seule aventure possible de l'en-soi », p. 253).

7. À rapprocher de l'article d'octobre-novembre 1945 de Gilles Deleuze, « Description de la femme » (*Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, p. 254). Voir aussi « Dires et profils », p. 276.

8. Comme plus haut, formulation synthétique : « je pense donc je suis » renvoie au *Discours de la méthode* (AT, VI, 32, 19) et la suite de la citation à la *Seconde Méditation* (AT, VII, 28, 20 ; IX, 22).

puisque, nous l'avons dit, elle l'implique dans son être. Remarquons au passage que des philosophes aussi différents par leur inspiration que Kant et Maine de Biran et dont les doctrines ont pour fondement commun le cogito cartésien, se sont arrêtés l'un et l'autre à cette phase de son développement, préférant cette pensée amorphe et fantomatique à la forme achevée qu'elle prendra au quatrième temps.

3. Je suis.

Le je pense impliquait le monde dans son être, au contraire le je suis suffit à sa propre existence. Cette phase du cogito est remarquable par son *acosmisme*; elle marque la rupture du cordon ombilical qui reliait le sujet au monde, l'évanouissement de ce dernier, la suspension du sujet dans une solitude totale, où il acquiert son autonomie et sa liberté. Nous reviendrons sur cette phase capitale du cogito.

4. Je suis une chose qui pense.

Comme celle du deuxième temps, la formule du quatrième temps demande à être développée, car d'une part, penser c'est penser le monde, mais d'autre part toute chose est une chose dans le monde. Il vient donc : je suis une chose dans le monde qui pense le monde. Et le cogito apparaît à son terme dialectique comme la venue au monde d'une pensée du monde, comme l'acte par lequel le monde s'exprime.

[60] «Je suis une chose dans le monde qui pense le monde.» C'est par la confrontation de ces deux mondes, celui que je pense, dont je suis la pensée, et par suite que je suis, et celui où je suis, que se dévoilent les conséquences ontologiques du cogito. On peut d'abord noter l'apport considérable qu'il représente au monde rudimentaire que nous avons défini comme idéaliste et *subjectif*⁹ parce qu'en lui l'être et la pensée étaient homogènes, et qu'il ne comportait pas de sujet. Par la création d'un sujet le cogito fracture cette homogénéité, et on peut dire qu'il superpose à l'idéalisme objectif un réalisme subjectif, puisque d'une part la pensée n'est plus le monde mais se détache de lui et se laisse déborder par lui et que d'autre part cela n'est possible que par l'apparition d'un sujet. Or si nous avons omis de parler de l'erreur dans la description de l'idéalisme objectif c'est que, inadéquation de la pensée et de son objet, elle est inconcevable dans un idéalisme, doctrine qui pose une pensée consubstantielle au monde. Si ma conscience est son objet, et si l'erreur est la non-conformité de l'objet à la conscience que j'en ai, je ne puis me tromper, car aussi bien, je ne suis pas. L'erreur devient possible au contraire, si l'on envisage l'existence d'autrui dans le monde, et elle se définira comme l'inadéquation du monde abstrait qu'est autrui et du monde réel où il est, ce dernier prenant alors nom de vérité. Cet étranger qui tout à l'heure m'a pris pour son ami dans la rue, était

9. On s'attendrait à lire «*objectif*» ici.

une erreur, dans la mesure où ne coïncidaient pas la *possibilité* pour moi d'être son ami, qui le définissait, et ma qualité *réelle* d'étranger à lui. Mais revenons à l'Autrui et au cogito qui l'a mis au monde. Je suis une chose dans le monde, qui pense le monde et je suis une erreur dans la mesure où ne coïn[61]cident pas ces deux mondes, celui que je suis et celui où je suis, celui qui précède le cogito et celui qui le suit. Or il ne faudrait pas croire que le monde s'acquiesce sans souffrir de cet accouchement du sujet, et on pourrait même parler d'une passion du monde en gésine. En effet, le monde du premier temps, que je pense au deuxième temps, s'effondre au troisième temps pour faire place au quatrième temps à un monde nouveau. Soit, par exemple, l'exercice du cogito sur un monde effrayant ; il vient : 1. Il y a un monde effrayant ; 2. Je pense le monde effrayant ; 3. Je suis effrayé ; 4. Je suis une chose effrayée dans un monde *qui n'est pas effrayant*. On comprend ici la difficulté qui résultait, pour la psychologie classique, de la dissolution des émotions par l'introspection. Je ne puis m'observer ému, dit-on, sans cesser du même coup d'être ému¹⁰. C'est que la prétendue « introspection d'une émotion » n'est autre que l'application du cogito à un monde émouvant, et, par suite, la constitution d'un Autrui-ému sur fond de monde nullement émouvant. Tout se passe comme si la réalité du monde exprimé avait reflué sur le sujet exprimant, comme s'il avait fallu vider de tout son être et jusqu'à l'anéantissement le monde où s'exerce le cogito, pour que puisse naître le sujet. Le monde que je pense n'est donc jamais le monde où je suis, car je pense le monde d'avant le cogito, ce monde que nous avons vu s'effondrer au troisième temps. *Le sujet n'est pas contemporain de l'objet, il est l'objet passé*. Nous tenons cette fois le secret du privilège de l'Autrui que nous cherchions, et celui de la temporalité que nous ne cherchions pas. Le cogito est la succession à un monde ancien d'un monde nouveau habité par une expression du monde ancien, l'Autrui, qui en est comme le dernier [62] vestige ; et ce qui distingue l'Autrui des autres autrui, c'est qu'il n'est pas un monde possible mais *un monde passé*, et que l'erreur qu'il est n'est pas seulement possible mais nécessaire, car le passé, par cela seul qu'il est passé, est toujours inadéquat au présent. *On peut donc dire du cogito qu'il temporalise l'existence et qu'il est la venue de l'erreur au monde*.

Ces deux définitions méritent qu'on s'y arrête. On objectera d'abord à cette identification entre le moi et le passé l'existence de souvenirs qui, eux aussi, pourraient prétendre au titre de monde passé. Mais les souvenirs, comme images, sont des données du monde actuel, et tout en se rapportant au passé, ils ne sont pas le passé, mais plutôt sa présentification,

10. Voir, par exemple, l'exposé de Paul Guillaume sur la critique comtienne de l'introspection : « L'homme ému peut-il observer son émotion ? Il ne le peut pas précisément parce qu'il est ému. Pour s'observer, il lui faudrait récupérer son sang-froid, la libre disposition de son attention, ce qui est incompatible avec l'émotion. » (Paul GUILLAUME, *Introduction à la psychologie* (1942), Paris, Vrin, 1968, p. 254). La suite du propos de Tournier fait peut-être référence à l'idée, présente notamment chez James, que l'introspection ne vaut que comme rétrospection, c'est-à-dire saisie d'un tout juste passé (voir sur ce point William JAMES, « On Some Omissions of Introspective Psychology », *Mind*, 9/33, janvier 1884, p. 2).

son commentaire volubile. La parenté de la mémoire et de l'imagination a toujours frappé les psychologues. Elles ont de commun d'être des facultés de rebrousser le cogito pour accéder à l'objet d'un sujet donné. Mais alors que l'imagination tente de *réaliser* le monde possible qu'est un autrui quelconque, la mémoire est une tentative pour *actualiser* le monde passé dont l'Autrui ne se distingue pas, car il est le vestige dans le présent d'un autre présent passéifié par le cogito. D'autre part il ne faudrait pas prêter plus d'originalité qu'il ne convient à la définition de l'erreur et de la vérité que nous avons proposée plus haut; son orthodoxie à la doctrine cartésienne est rigoureuse et nous ne sortons pas de l'histoire de la philosophie. 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 autruis) auxquels on n'accède qu'indirectement par la mémoire et l'imagination. Or Descartes n'a pas parlé autrement. Si on envisage le retentissement mondain du [63] cogito, on retrouvera même ce qu'il a justement appelé le *doute*, c'est-à-dire cet aspect du cogito par lequel l'existence du monde est mise en question. En effet, qu'est-ce que douter pour un croyant sinon faire s'effondrer un monde créé et gouverné par Dieu, et Dieu lui-même, en l'exprimant par un cogito, dans un Autrui-croyant qui peuplera un monde sans Dieu? Et pour le moraliste, douter, n'est-ce pas résorber son système de valeurs dans l'arbitraire morale d'un Autrui-moraliste, dépassée et démentie par une moralité plus vaste? Ce qui était une vérité éternelle et absolue devient par le cogito le produit contingent d'une subjectivité. Rien de plus instructif à cet égard que le rêve, car il consiste dans l'application à la totalité du monde d'un cogito, qui prend nom en l'occurrence de réveil. Par lui le monde se dévoile comme *rêvé*, autrement dit comme la fantaisie sans réalité d'un Autrui-rêveur. Mais, dira-t-on, n'est-ce pas le propre de l'idéalisme subjectif de faire du monde l'œuvre du sujet, c'est-à-dire en somme un rêve, et ne peut-on dire du cogito qu'il est toujours créateur d'un idéalisme subjectif? Le monde effrayant lorsqu'on l'a résorbé dans un Autrui-effrayé ne se donne-t-il pas comme l'illusion de ce dernier? Il est vrai, mais il faut introduire une nuance. Le sujet n'est pas la *cause* de l'objet comme le veut l'idéalisme subjectif, mais bien plutôt son *responsable*. Or la responsabilité est une causalité renversée. Alors que la cause est une anticipation de l'effet, le désir de l'effet, comme a dit admirablement Leibniz¹¹, et, en somme, l'effet au futur, le responsable d'un fait en est la rétrospection et comme ce fait au passé. On ne rêve qu'au passé, remarque Paul Valéry¹², et il faut généraliser à l'infini cette règle. Le sujet ne crée pas le monde, il l'a créé. Par le cogito, un monde [64] houleux et dédoublé *aura été* l'œuvre d'un

11. Les notions d'anticipation et de désir de l'effet renvoient plutôt au commentaire de Russell: «In all possible worlds, moreover, causality can only be rendered intelligible by regarding the cause as being in part a prevision or desire of the effect.» (Bertrand RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900), Londres-New York, Routledge, 2005, p. 45; voir aussi p. 43).

12. Voir, par exemple: «Le rêve est une hypothèse, puisque nous ne le connaissons jamais que par le souvenir, mais ce souvenir est nécessairement une fabrication.» («Svedenborg», in *Variété*; Paul VALÉRY, *Œuvres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade»; vol. I, 1957, p. 881); «Le rêve est un phénomène que nous n'observons que pendant son absence – Le verbe *rêver* n'a presque pas de "présent"» («Analecta», in *Tel quel*; *Œuvres*, vol. II, 1960, p. 728).

Autrui-en-ébrété, qui en est comme le responsable. *Le cogito est donc l'assomption de l'objet par le sujet.* C'est le lieu de revenir au doute et de faire l'ébauche d'une épistémologie du cogito. Si je soutiens que les juifs sont malfaisants et qu'on me qualifie d'antisémite, je déclinerais vivement ce titre; j'affirmerai que c'est un fait, que je n'y suis pour rien, que je n'entre nullement en cause, bref que les juifs sont malfaisants dans l'absolu, pour personne¹³. En effet, accepter d'être antisémite, c'est faire jouer le cogito sur la nocivité des juifs, l'assumer, et du même coup les en décharger. Les juifs ne sont pas malfaisants, c'est moi qui suis antisémite, et cela sur fond de juifs inoffensifs, comme erreur sur fond de vérité. De même avoir la foi signifie pour moi que je n'ai pas la foi mais que Dieu est, car pour autant que je me constitue comme croyant, j'assume subjectivement l'existence de Dieu qui est, par là, mise en doute. Dans l'ordre scientifique, au sens le plus général du mot, le sujet s'efforce toujours de ne pas être, c'est-à-dire d'être *objectif*. La modestie est intéressante à cet égard, car elle consiste pour le sujet à se mettre en avant. Alors que le suffisant s'efface et affirme: «ceci est», le modeste dit: «*je pense, je crois* que ceci est» et il suggère, par ce demi-cogito, la fausseté de ce qu'il avance.

Il serait facile de tirer ces considérations vers une phobie du cogito. En effet, ce dernier ne peut manquer de paraître une maladie du monde, et le je-pense, un il-y-a dégénéré. N'est-ce pas au terme de notre description la victoire du temps sur l'éternel présent, la dégradation de l'absolu en relatif, la dissolution d'une dogmatique par l'infiltration d'un doute, et ne faut-il pas regretter la divine immuabilité des choses dans leur [65] toute-solitude? Mais le cogito n'est pas dans le monde «comme un ver dans un fruit»¹⁴. Produit par le monde, il répond à un besoin, à une exigence intérieure du monde. On se rappelle le dénouement du drame cartésien, avec l'avènement de la véracité divine comme garantie de la rationalité du monde au chevet duquel la création continuée retient le verbe divin. Or il est facile de voir dans le cogito un sursaut cosmique pour surmonter une contradiction viscérale et pour recouvrer une rationalité perdue. En 1940 la vérité s'est dévoilée à moi et j'ai connu qu'il y avait Dieu, alors que, en 1935, j'étais athée, c'est-à-dire aveugle à la présence de Dieu. Dans ce court récit un cogito prend place en 1940, au moment de ma conversion, de laquelle aussi bien il ne se distingue pas. Appliqué à un monde sans Dieu il l'a résorbé dans un Autrui-athée sur fond de monde avec Dieu, c'est-à-dire dans une erreur. Pour voir ce qu'il adviendra, tentons maintenant de reprendre notre récit en nous interdisant de faire jouer le cogito, en ne constituant par conséquent aucun sujet. Avant

13. Argument inspiré par le «Portrait de l'antisémite» de Sartre, publié en décembre 1945 (*Les Temps Modernes*, n° 3, p. 442-470) qui deviendra la première partie des *Réflexions sur la question juive* (1946).

14. Dans le texte original, il est écrit «vers dans le fruit» au lieu de «ver dans le fruit»: nous corrigeons. Il s'agit probablement d'une référence à la recension critique de l'œuvre de Sartre par Jeanne Mercier («Le ver dans le fruit. À propos de l'œuvre de M. J.-P. Sartre», *Études*, vol. 244, février 1945, p. 232-249). La comparaison du pour-soi à un ver se trouve dans un passage de *L'Être et le Néant* que cite Mercier: «Si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver.» (*L'Être et le Néant*, p. 56).

1940, Dieu n'est pas; après cette date il existe, voilà déjà qui est absurde. Mais la contradiction va devenir intolérable, si j'observe, d'une part, qu'en 1935, non seulement Dieu n'est pas, mais qu'il se donne comme ne devant jamais exister dans l'avenir, en particulier en l'année future 1940, et d'autre part, qu'en 1940 non seulement Dieu est, mais qu'il se pose comme ayant existé de tous temps, notamment en l'année passée 1935. 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. C'est pour surmonter une telle incohérence que le monde a eu recours au cogito. Il serait facile de multiplier les exemples, pour [66] montrer comment, par le cogito, et en créant un sujet-erreur, le monde retrouve sa paix intérieure; à quelles conditions d'incohérence devra répondre un laboratoire, ou une simple opération arithmétique, pour que surgisse un savant avec son équation personnelle et ses distractions, ou un calculateur avec ses lapsus, etc.

Nous voyons que le cogito se définit comme le retour du monde à l'harmonie rationnelle, par l'éjaculation d'une erreur, l'Autrui, qui n'est à tout prendre qu'un excrément épistémologique, et l'histoire de la pensée comme les démarches successives du monde en quête d'une organisation intérieure, d'une logique toujours plus exquise.

«JEUNES SARTRIENS DÉSESPÉRÉS». LE GROUPE DE LA REVUE *ESPACE*

En 1946 paraît le dernier numéro d'*Espace*, une revue méconnue, initialement imprimée à Clermont-Ferrand, mais dont le comité éditorial, modifié, s'était déplacé à Paris. Comme plusieurs autres, la publication était née de l'expérience de l'Occupation : après quatre années de censure, les trois ans qui suivent la Libération sont marqués par la prolifération des revues, souvent animées par des jeunes¹. Parmi les contributeurs des quatre numéros d'*Espace* publiés entre mars et septembre 1945 sous la direction d'Henri Coulet (1920-2018), qui deviendra critique littéraire et historien de la littérature française, on retrouve des poètes et des écrivains confirmés tels que Léopold Sédar Senghor (1906-2001), Paul Éluard (1895-1952), Luc Estang (1911-1992) et Max Jacob (1876-1944), mais aussi des jeunes étudiants en lettres ou en philosophie comme Maurice Schérer (1920-2010), qui prendra le nom d'Éric Rohmer, Alain Clément (1925-1994)², Jeanne Delhomme (1911-1983) et Jean-Toussaint Desanti (1914-2002)³.

Le dernier numéro, appartenant à ce qui devait être la deuxième série de la revue, contenait des poésies, des collages, des photos et des dessins, et quatre essais à la lisière de la littérature et de la philosophie. Outre «L'Impersonnalisme» de Michel Tournier (1924-2016), «Du Christ à la bourgeoisie» de Gilles Deleuze (1925-1995)⁴, «L'injure et l'ivresse: approche concrète de Dieu» de Jacques Laurent, «La vie intérieure mystifiée (Narcissisme et sincérité)» d'Alain Clément, le numéro s'ouvrait sur une «Présentation», non signée et manifestement écrite collectivement. Derrière l'organisation de la revue il y avait probablement Clément, qui était le plus chevronné du groupe, mais la revue avait aussi reçu, à travers Deleuze, la caution de son professeur de philosophie, Ferdinand Alquié (1906-1985), qui, à l'époque, enseignait dans la khâgne du lycée Louis-le-Grand et était assistant à la Faculté des Lettres en Sorbonne⁵.

Étudiant en philosophie, brièvement boursier à l'Université de Tübingen, où il avait suivi Tournier et Claude Lanzmann en 1946-1947, Clément

1. Voir Caroline HOCTAN, *Panorama des revues à la Libération. Août 1944-Octobre 1946*, Paris, IMEC, 2007 (Pour *Espace*, voir p. 275-279). Voir aussi Michel TOURNIER, «Jean-Paul Sartre, romancier cryptométraphysicien», in *Le Vol du vampire*, Paris, Mercure de France, 1981, p. 144.

2. CLÉMENT publié dans *Espace* «Préliminaires à Michaux», en deux livraisons (n° 2, avril-mai 1945, p. 65-77 et n° 3, juin 1945, p. 53-66).

3. DESANTI publié dans *Espace* un essai existentialiste «Recherche de la liberté», en trois livraisons: n° 1, mars 1945, p. 25-38; n° 2, avril-mai 1945, p. 67-73; n° 3, juin 1945, p. 67-73.

4. Repris dans Gilles DELEUZE, *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, p. 266-275.

5. Dans une lettre non datée (Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne, France, pièce 30), de 1945 ou de 1946, Deleuze confie à Alquié que «des amis voulaient inaugurer une revue de jeunes» et il lui demande d'écrire un «avis favorable» pour la maison d'édition.

avait déjà publié plusieurs articles dans la revue littéraire *Poésie*⁶. Ce périodique était également lié à l'expérience de l'Occupation et du maquis, mais représentait une tribune plus importante, car il avait hébergé les écrits de poètes, romanciers, critiques littéraires et philosophes célèbres comme Gaston Bachelard (1884-1962), Jean Cassou (1897-1986), Albert Camus (1913-1960), Paul Éluard (1895-1952), Benjamin Fondane (1888-1944), Luc Estang (1911-1992), Francis Ponge (1899-1988), Raymond Queneau (1903-1976) et Elsa Triolet (1896-1970). À la fin de l'année 1944, Sartre y publie son essai sur Ponge, «L'homme et les choses», un texte qui sera plus tard inclus dans *Situations I*. Clément avait fort probablement intercédé afin que Deleuze puisse y publier deux de ses cinq écrits de jeunesse, dont un lui est d'ailleurs dédié⁷.

Clément, Tournier et Deleuze faisaient partie d'un cercle d'étudiants en philosophie qui comprenait Claude Lanzmann (1925-2018), Olivier Revault d'Allonnes (1923-2009) et François Châtelet (1925-1985)⁸. Ce groupe était connecté à un autre, composé par Michel Butor (1926-2016)⁹, Jean-François Lyotard (1924-1998), Alain de Lattre (1925), Roger Laporte (1925-2001) et Léon-Louis Grateloup (1923-2010), tous amis de Châtelet. Une partie de ces étudiants, dont aucun n'était normalien, se retrouvait périodiquement en 1947-1948 afin de préparer l'agrégation, un examen que seuls Deleuze, Revault d'Allonnes et Châtelet réussirent. Tandis que Lyotard, De Lattre et Grateloup réussirent après plusieurs tentatives (respectivement en 1950, 1951 et 1957), d'autres comme Butor, Tournier, Clément et Lanzmann abandonneront la philosophie, se repliant sur la littérature ou le journalisme¹⁰. On remarquera aussi, à l'intérieur de cette cohorte, quatre étudiants marxissants, dont les deux premiers deviendront membres du PCF, Revault d'Allonnes, Châtelet, Lyotard et Lanzmann, et trois autres, apparemment apolitiques, Butor, Deleuze et Tournier. Ceux-là, dès 1944, participaient à des cercles para-universitaires organisés par des intellectuels proches du mouvement personnaliste d'Emmanuel Mounier (1905-1950) et de sa revue *Esprit*.

Dans cette contribution, je me propose de reconstruire, à partir de ce réseau de sociabilité, les points de repères idéologiques et épistémologiques, l'espace des possibles d'une partie de ce groupe, ainsi que le contexte intellectuel des années qui suivent la Libération ; cette période voit s'affronter, en

6. Parmi les textes publiés par CLÉMENT dans cette revue : «Jeunesse du réel. Présence de Kierkegaard» (*Poésie* 44, n° 19, 1944, p. 18-35), «Révolte et valeur» (*Poésie* 44, n° 21, 1944, p. 197-113) et «La proie et l'innocence» (*Poésie* 45, n° 24, 1945, p. 36-51). Pour l'itinéraire de Clément, voir la quatrième de couverture de son *Nietzsche et son ombre*, Bourges, Amor Fati, 1989 (originellement publié dans *Critique*, n° 138, novembre 1958, p. 915-942).

7. «Description de la femme» (*Poésie* 45, n° 28, octobre-novembre 1945, p. 28-39; repris dans *Lettres et autres textes*, p. 253-265; c'est le texte dédié à Clément); «Dires et profils» (*Poésie* 47, n° 36, décembre 1946, p. 68-78; repris dans *Lettres et autres textes*, p. 276-287).

8. Pour cette période, voir aussi les témoignages de François CHÂTELET, *Chronique des idées perdues : conversations avec André Akoun*, Paris, Stock, 1979.

9. Voir Michel BUTOR, *Curriculum vitae. Entretiens avec André Clavel*, Paris, Plon, 1997, p. 40-41.

10. Clément devint correspondant pour *Le Monde* à partir de 1948; Lanzmann travailla aux *Temps Modernes*, avant de devenir romancier; Tournier travailla pour la radio; Butor fut secrétaire du Collège de philosophie de Jean Wahl et enseigna la littérature à l'étranger.

philosophie, nombre d'acteurs différents, influencés par la néo-scholastique, le personalisme, l'existentialisme, la phénoménologie et le marxisme. Je me concentrerai sur l'importance capitale de l'œuvre de Jean-Paul Sartre (1905-1980) pour ces jeunes gens et je soulignerai les manipulations opérées sur celle-ci par Tournier, Deleuze et quelques autres de leurs contemporains. Ces torsions herméneutiques – certes maladroites, car opérées par des étudiants de vingt ans – ont un intérêt pour le savant, pour autant qu'elles constituent un cas d'étude révélant les stratégies utilisées, dans un moment délicat de la transformation du champ philosophique français, par des nouveaux entrants qui voulaient se distinguer d'acteurs plus âgés.

TRANSFORMATIONS DU PERSONNALISME

Dans l'entre-deux-guerres, puis à la Libération, le mouvement philosophique le plus important en France, avec le marxisme et l'existentialisme (dans ses variantes phénoménologiques, athées ou religieuses), était sans doute le personalisme. Face à la crise de l'entre-deux-guerres et à l'incapacité supposée du libéralisme et du socialisme de surmonter ce que Paul Valéry (1871-1945) avait appelé la «crise spirituelle» de l'Occident, Emmanuel Mounier avait tenté de trouver une troisième voie. S'inspirant de Jacques Maritain (1882-1973) et d'Henri Bergson (1859-1941), qu'il avait côtoyés, ainsi que de Charles Péguy (1873-1914) et du philosophe russe Nikolaï Berdiaev (1874-1948), il avait élaboré un triple programme philosophique, politique et religieux. En s'opposant aux doctrines qui étaient accusées d'avoir réduit l'homme à une conscience désincarnée, Mounier avait formulé une anthropologie articulée autour de l'idée de personne; il avait proposé une conception de la communauté politique opposée à la double abstraction de la démocratie libérale et du communisme; enfin, il avait exprimé la nécessité de mieux souligner la dimension sociale du christianisme. La quasi totalité des auteurs ayant influencé Mounier étaient chrétiens et la notion de personne appartenait à une longue tradition catholique dont le dernier porte-parole avait été Maritain, qui en parlait déjà dans *Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau* (1925), *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir* (1932), *Humanisme Intégral* (1936) et *La Personne Humaine et la Société* (1939).

Avec l'Occupation, Mounier avait été contraint de déplacer la rédaction d'*Esprit* de Paris à Lyon. La distance géographique entre son groupe et les personalistes parisiens se transforma en distance théorique. Certains collaborateurs de la revue commençaient à se réunir dans un cercle informel, «Quelques Uns» ou «Groupe Moré», du nom du mécène et lettré Marcel Moré (1887-1969)¹¹ qui écrivait dans *Esprit* et qui avait l'habitude

11. Pour l'itinéraire intellectuel de Moré, voir le numéro spécial de *Digraphe*, 86-87, «Le Très curieux Marcel Moré», automne 1998. Pour la description et le rôle des membres du groupe, voir François JAQUIN, *Histoire du Cercle Saint-Jean-Baptiste: l'enseignement du père Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1987, p. 43 et suivantes. Voir aussi Maurice DE GANDILLAC, «Jean Daniélou et Dieu vivant», in *Jean Daniélou (1905-1974)*, Paris, Axes/Cerf, 1975.

d'organiser des salons littéraires dans son grand appartement du Quai de la Mégisserie. Le groupe s'était progressivement agrandi et avait attiré des intellectuels que la guerre et la censure avaient réduits à l'inaction. À côté des réunions parisiennes, d'autres rencontres se déroulaient à La Fortelle, un château situé à Rozay-en-Brie, dans le département de Seine-et-Marne¹². Outre Moré, deux autres figures, plus académiques, étaient à l'origine de l'organisation de ces rencontres: les historiens de la philosophie, de la théologie et de la mystique médiévale Marie-Madeleine Davy (1903-1998) et Maurice de Gandillac (1906-2006). Davy, propriétaire de La Fortelle et maîtresse de conférences à l'École Pratique des Hautes Études, s'était spécialisée dans la théologie et la mystique médiévales et, en 1947, elle avait obtenu son doctorat avec une thèse consacrée à Guillaume de Saint-Thierry (1085-1148), dirigée par le spécialiste de la philosophie médiévale et philosophe néothomiste Étienne Gilson (1884-1978). Gandillac, issu d'une famille aisée et conservatrice, appartenait à la même promotion de l'École Normale que Sartre et, comme son camarade de classe, avait passé un an à Berlin, ce qui lui permettra de traduire des dizaines d'ouvrages de l'allemand au français. Après une période de proximité avec l'Action française et avec le mouvement néo-scolastique, il s'était rapproché de Mounier. En 1941, il avait obtenu son doctorat avec une thèse sur Nicolas de Cues (1401-1464), dirigée par Émile Bréhier (1876-1952), et, l'année suivante, il avait quitté son poste du lycée Pasteur de Neuilly-sur-Seine (où il avait eu Tournier pour élève) pour devenir maître de conférences à l'Université de Lille. Pendant l'entre-deux-guerres, Gandillac avait publié dans des revues spécialisées en philosophie médiévale, mais aussi dans *Esprit*, où il se consacrait à des sujets d'actualité.

Le noyau du «groupe Moré» était entièrement chrétien. Les catholiques étaient majoritaires, avec des ecclésiastiques comme le prêtre et aumônier jésuite Jean Daniélou (1905-1974), le prêtre dominicain Dominique Dubarle (1907-1987), le séminariste Pierre Klossowski (1905-2001)¹³ et des catholiques laïques comme Louis Massignon (1883-1962), Gabriel Marcel (1889-1973) et Jacques Madaule (1898-1993); on y trouve aussi des orthodoxes comme Vladimir Lossky (1903-1958) et Nikolai Berdiaev; parmi les participants athées, dont une partie avait suivi les séminaires d'histoire des religions à l'École Pratique, il y avait Georges Bataille (1897-1962), Raymond Queneau, Jean Prévost (1901-1944), Jean Wahl (1888-1974), Jacques Lacan (1901-1981) et Jean Hyppolite (1907-1968).

À la Libération, le noyau du groupe, qui écrivait déjà dans des revues post-personnalistes comme la *Nouvelle Équipe Française* et les *Cahiers de la Nouvelle époque*, avaient créé une nouvelle publication: *Dieu vivant*¹⁴.

12. Pour une description de ces réunions, voir DE GANDILLAC, *Le Siècle traversé*, Paris, Albin Michel, 1998.

13. À ce moment-là, Klossowski est presque inconnu. Il faudra attendre la parution de *Sade mon prochain* (1947) pour qu'il soit reconnu comme un auteur. Dans son roman *La Vocation suspendue* (1950), les membres du «groupe Moré» apparaissent comme des personnages fictifs.

14. Sur *Dieu vivant*, voir Étienne FOUILLOUX, *Dieu Vivant. Christianisme et eschatologie (1945-1955)*, Paris, CLD, 2015.

Le premier numéro est publié au début du mois d'avril 1945¹⁵, quelques mois avant la parution du premier numéro des *Temps Modernes*. À partir de 1941-1942, le noyau du «groupe Moré» était arrivé à la conclusion que la tentative propre à Mounier de promouvoir la dimension sociale du christianisme avait fait faillite; il fallait donc se concentrer sur la dimension individuelle et eschatologique de la religion. En réponse, Mounier critiqua *Dieu vivant* qui faisait la promotion d'un «christianisme apocalyptique et existentiel», insensible aux problèmes sociaux¹⁶ – ce n'est pas un hasard si les positions de la revue seront qualifiées d'«anti-*Esprit*»¹⁷. Les thèmes discutés pendant les réunions du «cercle Moré» et, ensuite, dans *Dieu vivant*, étaient proches de ceux d'*Esprit*, mais en écartaient complètement l'aspect social. Les sujets comprenaient la signification de la mort et la vie après la mort, la différence entre les communautés chrétienne et profane ou encore le sens de l'amour et de l'amitié dans le monde moderne. Le 5 mars 1944, peu avant la Libération, s'était tenue chez Moré une séance sur les notions de mal et de péché, à laquelle avaient aussi participé – outre les habitués Davy, Gandillac, Moré, Dubarle, Klossowski, Madaule, et Hyppolite –, Jean-Paul Sartre (1905-1980)¹⁸, Simone de Beauvoir (1908-1986), Albert Camus, Maurice Blanchot (1907-2003) et Jean Prévost.

À ces rencontres, y compris la dernière, avaient participé aussi de jeunes étudiants, parmi lesquels Tournier, Deleuze et Butor. Le premier avait été élève de Gandillac au lycée de Neuilly et, dès 1944, avait invité Deleuze aux réunions, qui avait été élève d'Hyppolite en hypokhâgne (1943-1944) et d'Alquié en khâgne (1944-1945)¹⁹.

En raison de ce contexte, les positions de certains des jeunes participants, qui voulaient se démarquer de leurs pairs et surtout de leurs maîtres, s'étaient radicalisées. Ils endossaient les positions controversées de Sartre, qui, depuis la publication de *L'Être et le Néant*, était considéré comme un auteur scandaleux, à cause de son athéisme radical. Pour comprendre les premiers écrits de Tournier et de Deleuze, dont les essais publiés dans *Espace*, il est nécessaire de comprendre la perception de l'existentialisme et de la phénoménologie, et spécialement de celle de Sartre, par les catholiques et notamment le «cercle Moré».

15. «L'idée de *Dieu vivant* a émergé en 1943 [...], née des réunions de La Fortelle [...] c'était une idée commune de Marcel Moré et Marie-Madeleine Davy». Voir Christian DESTREMAU et Jean MONCELON, *Louis Massignon, le Cheikh admirable*, Paris, Le Capucin, 2005, p. 388.

16. André CHARRON, *Les Catholiques face à l'athéisme contemporain*, Paris, Beauchesne, 1973, p. 154.

17. Jean KEYRELL (éd.), *Louis Massignon et ses contemporains*, Paris, Karthala, 1997, p. 165. Le seul article que Gandillac ait publié dans *Esprit*, après la Libération, en octobre 1945, porte le titre éloquent de «Retour au mysticisme».

18. D'après Gandillac (*Le Siècle traversé*, p. 211), Sartre s'est joint à la réunion afin d'échapper à une fusillade qui avait lieu en ville.

19. Selon Tournier, Deleuze et lui commencèrent à assister aux réunions en 1944 (voir TOURNIER, *Le Bonheur en Allemagne?*, Paris, Buchet-Chastel, 2004, p. 16). Pour la relation entre Gandillac et Tournier, voir le texte de ce dernier «Une classe de philosophie sous l'occupation», in Annie CAZENAVE et Jean-François LYOTARD (éd.), *L'Art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, PUF, 1985, p. 51-54. Gandillac deviendra plus tard le directeur de la thèse principale de Deleuze, *Différence et Répétition*.

L'EXISTENTIALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE FACE AUX CATHOLIQUES

La perception de la philosophie de Sartre par les catholiques doit être inscrite dans l'histoire de la controverse moderniste qui, au tournant du xx^e siècle, avait séparé deux groupes de philosophes et théologiens catholiques. Les premiers appelaient les deuxièmes «modernistes» en raison de leur attitude réformiste: soit ils utilisaient la méthode historique et critique dans l'exégèse biblique, soit ils affirmaient que les dogmes étaient susceptibles d'être interprétés de multiples façons, soit ils prétendaient que la Révélation ne s'arrêtait pas à la mort du dernier apôtre. Ce débat avait pris fin avec la promulgation de l'encyclique «*Pascendi dominici gregis*» (1907), qui avait qualifié d'hérétiques tous les écrits suspectés d'être modernistes, et l'adoption comme philosophie catholique officielle du néo-thomisme, réinterprétation de la doctrine de Thomas d'Aquin (1225-1274) élaborée et popularisée au début du siècle par le cardinal belge Désiré-Joseph Mercier (1851-1926). Les termes «moderniste» et «modernisme» étaient utilisés de manière polémique, tout comme ceux d'«immanentiste» et d'«immanentisme». L'encyclique condamnait ainsi la doctrine affirmant «l'immanence de Dieu dans l'homme», antichambre du panthéisme. Cette controverse théologique avait provoqué un nouvel intérêt philosophique et historique pour les débats scolastiques en vue de localiser la matrice de possibles hétérodoxies.

En France, deux savants qui avaient joué un rôle majeur dans l'établissement du néo-thomisme comme philosophie chrétienne et dans l'étude des querelles scolastiques médiévales, ont également joué un rôle central dans la formation du personnalisme: Maritain et Gilson. Comme plusieurs autres auteurs néo-scolastiques, ils s'intéressèrent aussi au mouvement phénoménologique émergent, traité comme un cheval de Troie utile pour éloigner les philosophes de l'héritage kantien et les convertir à la néo-scolastique. La possibilité d'utiliser la phénoménologie en ce sens était due à la dette de Husserl envers son maître, Franz Brentano (1838-1917)²⁰, psychologue et ancien prêtre catholique, expert de la philosophie d'Aristote. Brentano avait introduit en psychologie les concepts scolastiques d'intentionnalité, d'immanence et de transcendance. Ces trois termes apparaissent chez Husserl dès les *Ideen* et, au début des années trente, les principaux introducteurs de la phénoménologie – comme Georges Gurwitsch (1894-1965), Emmanuel Levinas (1906-1995), Gaston Berger (1896-1960), Jean Wahl et Jean-Paul Sartre²¹ – en parlent dans leurs ouvrages, même s'ils ne mentionnent pas l'héritage scolastique.

20. Pour l'introduction de la phénoménologie dans les milieux catholiques, voir Christian DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, New York, Springer, 2013 et Edward BARING, *Converts to the Real*, Boston, Harvard University Press, 2019.

21. Voir Georges GURWITSCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande* (1929); Emmanuel LEVINAS, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1931); Jean-Paul SARTRE, *L'Imagination* (1936); *La Transcendance de l'Ego* (1936); *L'Imaginaire* (1940); Jean WAHL, *Existence humaine et transcendance* (1944).

En effet, lors de ses séminaires à Göttingen, postérieurs à la publication des *Ideen*, Husserl avait attiré de jeunes philosophes catholiques comme Max Scheler (1874-1928), d'autres qui se convertirent au catholicisme, comme Adolf Reinach (1883-1917), Dietrich von Hildebrand (1889-1977) et Edith Stein (1891-1942). Alexandre Koyré (1892-1964), qui fera plus tard une thèse sur Descartes et la scolastique sous la direction de Gilson (*Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, 1922), manqua de peu de se convertir. En 1915, la *Habilitationsschrift* sur le *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, présentée par un autre élève catholique de Husserl, Martin Heidegger (1889-1976), s'engageait dans les débats de la scolastique médiévale dans le but de discuter les fondements de la phénoménologie, que celui-ci retrouvait chez Jean Duns Scot (1266-1308).

Dans les conférences qu'il avait données à la Sorbonne en 1929, traduites en 1931 par Emmanuel Levinas et publiées sous le titre *Méditations cartésiennes*, Husserl avait mentionné les travaux de Gilson et de son élève Koyré sur l'héritage scolastique de Descartes. En 1932, à Juvisy, la Société thomiste²² avait organisé une conférence sur la phénoménologie, à laquelle avaient participé, entre autres, Stein, Koyré, Maritain et Gilson. Koyré avait endossé la thèse heideggerienne d'une similitude entre la doctrine de Scot et la phénoménologie, tandis que Maritain avait souligné la nécessité d'étudier les textes de Husserl afin de critiquer certaines doctrines potentiellement hérétiques, comme celles de Scot et de Maître Eckhart (c. 1260-c. 1328). Quelques mois plus tard, Maritain avait publié un livre sur la théorie de la connaissance néothomiste, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (1932), dans lequel il utilisait des concepts scolastiques pour critiquer les positions de Husserl et de Heidegger.

Ces discussions avaient amené les catholiques à s'intéresser à *L'Être et le Néant*. Sartre était une figure centrale et dangereuse. D'une part, il se réclamait de l'héritage de Husserl, de Heidegger et du philosophe protestant Søren Kierkegaard (1813-1855) et posait la question de la place de l'homme dans un monde absurde, question qui pouvait aussi être lue à travers le prisme eschatologique. D'autre part, il contestait Aristote et l'Aquinat en affirmant que l'existence précède l'essence et, enfin, il défendait un athéisme désespéré inspiré par Nietzsche. Dans un essai de 1946 sur Sartre, le catholique converti Gabriel Marcel avait ainsi écrit que l'existentialisme ne pouvait que choisir entre le dépassement ou la négation de lui-même : dans le premier cas, il devait s'inscrire dans un horizon religieux, dans le second cas, il risquait de devenir un matérialisme «prisonnier du postulat de l'immanence absolue»²³.

Les catholiques étaient ainsi à la fois intéressés et préoccupés par l'existentialisme et la phénoménologie et ils s'étaient confrontés à eux sur un plan à la fois conceptuel et historique. Davy et Gandillac, qui n'étaient pourtant pas

22. Société thomiste, *La Phénoménologie*, Juvisy, Cerf, 1932.

23. Gabriel MARCEL, «L'existence et la liberté humaine chez Sartre», in *Les Grands Appels de l'homme contemporain*, Paris, Temps Présent, 1946, p. 87.

des néothomistes à proprement parler, avaient publié de nombreux articles sur Sartre et Beauvoir entre 1943 et 1948²⁴. Gandillac parlait allemand, avait rencontré Heidegger à Davos en 1928 et avait été le premier à l'interviewer, pour *Les Temps Modernes*, juste après la fin de la guerre. Il avait également traduit *Psychologie du point de vue empirique* de Brentano, et il avait souvent mis en relation les débats phénoménologiques avec ceux propres à la scolastique²⁵. Maritain s'était attaqué à l'existentialisme et à ses concepts dans son *Court Traité de l'existence et de l'existant* (1947). Gilson, après quelques essais critiquant l'existentialisme²⁶, avait publié *L'Être et l'Essence* (1948)²⁷, une réponse néo-scolastique à *L'Être et le Néant*. Butor se rappelle que, dans les réunions organisées à la Fortelle – un « temple philosophique » où l'on pouvait oublier qu'on était sous l'Occupation²⁸ – « il y avait une entrée en force de la phénoménologie, de l'existentialisme »²⁹. Il faut donc prendre en compte la réception à la fois de la phénoménologie et de l'existentialisme à l'intérieur du groupe post-personnaliste de Moré, Gandillac et Davy, pour comprendre les premiers essais de Tournier et Deleuze, qui constituaient une radicalisation de Sartre afin de rendre impossibles le désamorçage de la charge critique de sa philosophie, le retour à une philosophie de l'Ego et un possible dialogue avec les catholiques.

APÔTRES DE SARTRE

À la différence de leurs maîtres, Tournier et Deleuze, comme une grande partie de la génération à laquelle ils appartenaient, et une bonne partie de leur classe d'âge, avaient lu *L'Être et le Néant* de manière admirative et dogmatique, dès sa parution à l'automne 1943. Tournier dira que pour toute sa génération ce livre « encyclopédique », « massif » et « technique », était devenu une « bible »³⁰. Selon Lanzmann, le livre appelait à une véritable « *imitatio Christi* »³¹. Deleuze décrit Sartre comme son « maître » de

24. En 1948, Davy publie deux comptes rendus du *Baudelaire* de Sartre et de *Pour une morale de l'ambiguïté* de Beauvoir dans *La Nouvelle Equipe Française* (n° 39, p. 146-150), et de *Situations I* de Sartre dans *Adam* (vol. 16, n° 179, p. 15-16) et *La Nouvelle Equipe Française* (n° 40, p. 154-156).

25. Voir, par exemple, ses contributions dans Maurice DE GANDILLAC, Aimé FOREST, Fernand VAN STEENBERGHEM, *Le Mouvement Doctrinal du XI^e au XIV^e siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1951.

26. Voir Étienne GILSON, « Limites existentielles de la philosophie », in *L'Existence*, Paris, Gallimard, 1945.

27. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.

28. BUTOR, *Curriculum vitae*, p. 35.

29. Madeleine SANTSCHI, *Voyage avec Michel Butor*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982, p. 115.

30. TOURNIER, *Le Vent Paraclet*, in *Romans*, suivis de *Le Vent Paraclet*, Paris, Gallimard, 2017, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 1420. Cette partie du livre a été initialement publiée sous forme d'essai dans *Les Nouvelles Littéraires*, le 29 octobre 1964. Dans un entretien avec François DOSSE (*Gilles Deleuze, Félix Guattari, biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2011, p. 118) Tournier dit que Deleuze l'appelait chaque soir pour lui dire ce qu'il avait lu dans la journée et qu'« il connaissait le livre par cœur ». Sur la rencontre avec Sartre, voir aussi « Le "Je me souviens" de Gilles Deleuze », *Le Nouvel Observateur*, 16-22 novembre 1995, p. 50-51. Claude Lanzmann raconte une réaction similaire dans *Le Lièvre de Patagonie*, (Paris, Gallimard, 2009, p. 141), de même qu'André Gorz dans *Le Traître* (Paris, Seuil, 1958, p. 243).

31. Voir LANZMANN, *Le Lièvre de Patagonie*, p. 157.

l'époque et sa philosophie comme un «courant d'air frais» antiacadémique qui avait introduit un nouveau style et de nouveaux auteurs³². D'après Butor, qui s'alignait sur les positions de Merleau-Ponty³³, Sartre avait incarné un «modèle essentiel» et était devenu le «professeur de toute la jeunesse française»³⁴. La parution de *L'Être et le Néant*, ajoutait-il, avait incité des centaines d'étudiants à entreprendre des études de philosophie, ce qui avait provoqué, quelques années après, l'«hécatombe» de l'agrégation des années 1948 et 1949³⁵.

Deleuze et Tournier, apôtres de Sartre, avaient passé l'hiver 1943-1944 à dévorer le texte sacré et, progressivement, les écrits plus anciens de Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (1936), *L'Imagination* (1936), *l'Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) et «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité» (1939), ses romans, *La Nausée*, *Le Mur* et *L'Âge de raison*, et ses essais de critique littéraire publiés dans *Poésie*, les *Cahiers du Sud* et *Combat*, ensuite repris dans le premier volume des *Situations* (1947). Ils avaient également assisté aux premières représentations des *Mouches* et de *Huis clos*, et participé, enfin, aux discussions sur la signification de l'existentialisme et assisté au triomphe des *Temps Modernes*³⁶.

Le dernier numéro d'*Espace* est complètement imbibé de philosophie sartrienne, et surtout par sa *pars destruens*, à savoir sa violente critique des notions de vie intérieure, de conscience digestive, d'Ego et de personne³⁷. Le titre de ce numéro, «De l'âge de raison à l'âge ingrat, chronique de la vie intérieure» fait référence à la fois à la détestation sartrienne pour l'intériorité et à son roman de 1945. Dans la conclusion de *L'Âge de raison* – un livre dans lequel, d'après Butor, une grande partie des gens de vingt ans se reconnaissent³⁸ –, le personnage principal, Mathieu, désorienté après avoir pris conscience qu'il en avait «fini avec sa jeunesse», se trouve face à différents choix moraux, tous inauthentiques, que, justement, Tournier et

32. Voir Gilles DELEUZE et Claire PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 18-19; DELEUZE, «Il a été mon maître» (1964), in *L'Île déserte*, Paris, Minuit, 2002, p. 109.

33. Dans «La querelle de l'existentialisme» (in *Sens et Non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 88-101), Merleau-Ponty avait remarqué le succès de Sartre chez les jeunes.

34. BUTOR, *Curriculum vitae*, p. 41.

35. La réaction est bien différente de la part des marxistes, comme Châtelet : «Dès sa parution, j'avais lu *L'Être et le Néant*; j'avais assisté aux premières représentations des *Mouches*; je n'étais délecté à la lecture du *Mur* et de *La Nausée* [...]. La nouveauté de l'entreprise, son ton m'impressionnaient. Je ne pouvais cependant pas souscrire théoriquement à une philosophie du *Cogito* – même préreflexif [...], je ne pouvais m'empêcher d'inscrire la pensée de l'existence dans le mouvement, né au XIX^e siècle, de Maine de Biran, qui institue le privilège de la personne» (*Chronique des idées perdues*, p. 101-102).

36. Pour cette période, voir Anna BOSCHETTI, *Sartre et Les Temps modernes. Une entreprise intellectuelle*, Paris, Minuit, 1985.

37. La dédicace à Davy, présente en tête de «Du Christ à la bourgeoisie», ne peut être interprétée que comme une provocation, car les titres de ses livres parlent d'eux-mêmes : *Un itinéraire : à la découverte de l'intériorité* (1992), *L'Homme intérieur et ses métamorphoses* (2005), *Le Désert intérieur* (1990)... Davy permettra à Deleuze de publier deux de ses textes de jeunesse, les préfaces (maintenant republiées dans *Lettres et autres textes*) aux volumes de Diderot, *La Religieuse* et de Malfatti de Montereggi, *Études sur la mathèse*, tous deux publiés aux éditions du Griffon d'Or, où Davy dirigeait une collection.

38. BUTOR, *Curriculum vitae*, p. 41.

ses amis voulaient à tout prix éviter: «l'épicurisme désabusé, l'indulgence souriante, la résignation, l'esprit de sérieux, le stoïcisme»³⁹.

Le numéro d'*Espace* s'ouvrait avec une «Présentation» où les éditeurs, qui se disaient avoir tous «vingt ans», identifient leur génération comme la première à vouloir se débarrasser du concept de vie intérieure et de toute attitude inauthentique, affrontant sans pathos l'âge ingrat qui était le leur. La vie intérieure était définie comme ce que «les poètes et les femmes appellent le sentiment, ce que les confesseurs appellent l'âme, et ce que les philosophes appellent la conscience affective»⁴⁰. Face à «la faillite de l'humanisme», le programme littéraire et philosophique du groupe consistait dans l'abolition des journaux intimes et de l'auto-analyse, de la «masturbation indécente» débouchant sur «l'expression des sentiments personnels». Ce refus impliquait la promotion d'une littérature qui rejette l'auteur au profit de l'idée d'œuvre autosuffisante⁴¹. Cette approche, incompatible avec les positions que Sartre exprimera seulement deux ans plus tard dans *Qu'est-ce que la littérature?* (1948), était basée sur la première philosophie de Sartre et était cohérente avec une certaine idée de la littérature promue par la NRF et condensée dans l'important livre de Jean Paulhan (1884-1968), *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les lettres* (1941), qui critiquait la dépendance de la littérature envers la représentation. Une vague d'autres livres avaient suivi ces intuitions, comme *Comment la littérature est-elle possible?* (1942) et *Faux Pas* (1943) de Maurice Blanchot, *Recherches sur la nature et la fonction du langage* (1942) de Brice Parain (1897-1971) et *Le Souci de sincérité* (1944) d'Yvon Belaval (1908-1988)⁴².

Selon Tournier et ses acolytes, les «catégories de la vie intérieure promues par la bourgeoisie, l'humanisme et la civilisation» visaient à masquer une réalité, le «monde extérieur», et devaient donc être phénoménologiquement «suspendues» ou «mises entre parenthèses». La conclusion de la «Présentation» est frappante: «Il n'y a pas de valeurs morales. Il n'y a pas de destin, ni de Providence. L'avenir de l'homme n'est pas l'homme, ni le monde, mais l'inhumain»⁴³. Toutes les manifestations de l'humanisme se trouvent condamnées: la philosophie spiritualiste, la psychologie, les valeurs bourgeoises, mais surtout le christianisme, qui est épinglé par Deleuze dans «Du Christ à la bourgeoisie». Si, suivant la phénoménologie, la philosophie doit décrire l'expérience, il faut donc renoncer à l'importance traditionnellement accordée à la subjectivité et à l'intériorité.

Sartre avait expliqué, dès *La Transcendance de l'Ego*, que l'Ego tombe sous le coup de l'époque phénoménologique. L'idée d'Ego, donc d'autant plus l'idée de personne, n'apparaît qu'au «niveau de l'humanité», c'est-à-dire à

39. SARTRE, *L'Âge de raison*, in *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1981, p. 729.

40. «Présentation», *Espace*, p. 7.

41. On retrouvera cette idée dans l'«Introduction à *La Religieuse* de Diderot» (*Lettres et autres textes*, p. 299).

42. Pour comprendre cette vague prônant l'autonomie complète du champ littéraire, voir Hadrien BUCLIN, *Maurice Blanchot ou l'autonomie littéraire*, Paris, Antipodes, 2011.

43. «Présentation», p. 13.

un niveau empirique. Si l'Ego est transcendant par rapport à la description de l'expérience impersonnelle – à savoir le « champ transcendantal » – il faut se passer de lui pour respecter le principe d'immanence⁴⁴.

Le groupe de Tournier s'approprie le cri de Roquentin dans *La Nausée* : « Je ne veux pas de secrets, ni d'états d'âme, ni d'indicible ; je ne suis ni vierge ni prêtre, pour jouer à la vie intérieure »⁴⁵. Et plus loin : « Je ne commettrai pas la sottise de me dire "anti-humaniste". Je ne suis pas humaniste, voilà tout. »⁴⁶ Toute la *Nausée* présentait une pathétique galerie d'humanistes, qu'ils soient catholiques, radicaux ou de gauche, dont le pire est le personnage de l'« Autodidacte ». Dans son célèbre essai « Les fins de l'homme », Jacques Derrida avait justement remarqué que c'est « dans l'entretien avec l'Autodidacte que Roquentin fait le plus terrible procès de l'humanisme, de tous les styles d'humanistes »⁴⁷. Derrida ajoute justement que « l'humanisme ou l'anthropologisme était à cette époque [à la Libération] une sorte de sol commun des existentialismes, chrétiens ou athées, de la philosophie, spiritualiste ou non, des valeurs, des personnalismes de droite ou de gauche, du marxisme »⁴⁸.

Dans une question adressée à Sartre après la conférence de l'automne 1945, « L'existentialisme est un humanisme », le marxiste Pierre Naville (1904-1993) avait anticipé Derrida, soutenant qu'alors tout le monde s'efforçait de sembler humaniste. Ce fut précisément la conférence de Sartre au club Maintenant qui provoqua la radicalisation du groupe de Tournier, qui écrira des années plus tard :

Ainsi notre maître ramassait dans la poubelle où nous l'avions enfouie cette ganache éculée, puant la sueur et la vie intérieure, l'Humanisme, et il l'accolait comme également sienne à cette absurde notion d'existentialisme. Et tout le monde d'applaudir.

Je revois la veillée funèbre qui nous réunit ensuite dans un café. L'un de nous crut trouver la clé de tout dans un roman de Sartre publié en 1938, *La Nausée*. On y voit un personnage ridicule, un raté que le narrateur appelle l'Autodidacte parce qu'il s'instruit en lisant dans l'ordre alphabétique tous les auteurs de la bibliothèque municipale de sa ville. Or cet imbécile se réclame de l'humanisme et – comble de ridicule – il confie à ses intimes que c'est dans la chaude promiscuité d'un camp de prisonniers en 14-18 qu'il a découvert la valeur indicible de l'éternel humain. Pour couronner le tout, il s'inscrit à la S.F.I.O. Tout était clair. Prisonnier en 1940, Sartre nous revenait métamorphosé en autodidacte⁴⁹.

44. Le substantif « immanence » apparaît sous la plume de Deleuze dès 1948, dans le compte rendu d'un livre de Davy. Voir DELEUZE, « M.-M. Davy, *Aimer toutes les mains* », in *La Nouvelle Équipe Française*, n° 42, mai 1948, p. 125.

45. SARTRE, *La Nausée*, in *Œuvres romanesques*, éd. Michel Contat et Michel Rybalka, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 15.

46. *Op. cit.*, p. 140.

47. Jacques DERRIDA, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 136.

48. *Op. cit.*, p. 138.

49. TOURNIER, *Le Vent Paraquet*, p. 1421.

Un journaliste anonyme avait relaté cet épisode dans l'édition du 30 octobre 1945 de *Combat*, le journal de Camus. Après une courte description de la conférence, il observait que «dehors, quelques jeunes sartriens, quelques jeunes désespérés, proclament que le maître a tort et que, eux, ils sont absolument antihumanistes»⁵⁰.

LA GÉNÉRATION DU GALET

Davy et Gandillac avaient vu en Deleuze un «nouveau Sartre»⁵¹. En réalité, après la conférence sur l'humanisme de l'automne 1945, lui et Tournier voulaient aller au-delà de Sartre, ou plutôt rendre encore plus explosifs certains aspects de sa philosophie afin d'éviter qu'elle puisse entrer dans une négociation avec les personalistes. Comme on l'a dit, la radicalisation était également un moyen pour se distinguer d'eux. Tant «L'Impersonnalisme» de Tournier que «Du Christ à la bourgeoisie» de Deleuze et ses autres essais publiés dans *Poésie* prennent comme point de départ l'idée sartrienne de philosophie comme description de l'expérience, mais ils essaient de proposer une approche prétendument plus rigoureuse et «immanente», libérant le «champ transcendantal» de toute trace subjective qui aurait pu ramener à l'humanisme et, à partir de là, à l'intériorité, aux valeurs et à la transcendance.

L'abolition de la notion d'intentionnalité, proposée par «L'Impersonnalisme», était censée libérer définitivement les phénomènes – qui sont, le plus souvent, appelés «choses» ou «objets» – de leur dépendance à une conscience, même préreflexive. Les termes de «solitude du connu», repris par Tournier de *L'Être et le Néant*, ou d'«idéisme objectif», visent à désigner, certes maladroitement, un monde «absolu» et «en soi», précédant l'apparition de l'Ego. Ce monde, où les objets sont par eux-mêmes «phosphorescents», n'ayant pas besoin du faisceau de lumière phénoménologique pour exister, est le monde de Ponge décrit par Sartre, un monde où les choses «existent d'abord pour elles-mêmes, dans leur inhumaine solitude»⁵² et où «l'intériorité [est projetée] sur l'extériorité»⁵³. Dans ce monde inhumain et extérieur, incarné par «le caillou», avait écrit Sartre, il n'y a «pas de fuite anxieuse, pas de colère, pas d'angoisse»⁵⁴. La description du galet par Ponge réapparaît dans la «Présentation» d'*Espace*⁵⁵, où elle est

50. «Trop de monde pour écouter Jean-Paul Sartre», *Combat*, 30 octobre 1945, p. 1. La détestation de l'humanisme apparaît aussi chez Lanzmann, notamment dans les lettres qu'il écrit à Alquié en 1948 (cf. Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne, lettre du 3 avril 1948, feuille 89).

51. DE GANDILLAC, *Le Siècle traversé*, p. 252. Apparemment, Jean Kanapa (1921-1978), agrégé en 1943, et Bernard Lambin (1921-1978), agrégé en 1948, qui ont suivi les cours de Sartre au lycée Pasteur, avaient été également appelés «petit Sartre» une fois étudiants à la Sorbonne (voir Bianca LAMBIN, *Mémoires d'une jeune fille dérangée*, Paris, Baland, 1993).

52. SARTRE, «L'homme et les choses», in *Situations*, I, p. 238.

53. *Op. cit.*, p. 260-261.

54. *Op. cit.*, p. 265.

55. «Présentation», p. 11.

opposée à l'introspection de Gide qui «ne peut produire autre chose qu'une vie intérieure sans idée de péché»⁵⁶. Cette image revient dans un court texte de Jean-François Lyotard de 1948, en réponse à une enquête des *Temps Modernes* sur les personnes nées en 1925. D'après Lyotard, sa génération avait découvert le monde dans «son épaisseur hostile», ce qui les empêchait d'exercer cette liberté tant promise par Sartre et ses contemporains. Leur réaction de rupture radicale avait donc consisté à aller dans la direction opposée à celle indiquée par l'humanisme supposé de Sartre, vers la fascination pour l'objet, la passivité, l'inhumanité. S'«ils ont tué l'Homme», alors «nous abandonnons le côté de l'homme pour le parti pris des choses [...] : notre désir commun [est celui] d'être sur le mode de l'en-soi»⁵⁷.

Dans un monde «impersonnel», le sujet est un épiphénomène ou un produit, ou, comme Sartre l'écrivait, il est une aventure, mais une aventure qui vient au monde. Malgré leurs différences, sur lesquelles on ne peut pas revenir dans le détail ici⁵⁸, Deleuze et Tournier traitent «autrui» (écrit sans ou avec majuscule) soit comme une structure *qui fait apparaître* la subjectivité ou *qui est* la subjectivité. Dans tous les cas, *autrui* est défini comme «l'expression d'un monde possible». Comme Deleuze l'avoue dans une note de son tout premier essai, «Description de la femme», en 1945, il s'agit d'une idée de Tournier, probablement discutée avec Deleuze, mais qui avait été reprise de Sartre. Dans la troisième partie de *L'Être et le Néant*, l'expression, tout comme les comportements et les gestes, apparaissent comme des «formes organisées [qui] renvoient à une unité organisatrice [*Autrui*] qui se situe par principe en dehors de notre expérience»⁵⁹. Ce système est une série de possibilités dans la mesure où Sartre définit le pour-soi comme une infinité de possibilités et pour autant que la transformation d'autrui en objet est également considérée comme l'annulation de ses possibilités.

Cette idée d'expression est aussi présente dans *Le Souci de sincérité* (1944), un livre du philosophe et critique littéraire Yvon Belaval, ami d'Alquié venu tardivement à la philosophie après avoir été un proche de Max Jacob. L'ensemble du livre, qui semble avoir à son tour inspiré l'essai de Clément, «La vie intérieure mystifiée (Narcissisme et sincérité)», traite de l'impossibilité d'être sincère et de décrire une présumée «intérieurité», idée qui était au centre de la poétique d'André Gide (1869-1951). Le livre était en effet inspiré tant par la phénoménologie existentielle que par *Les Fleurs de Tarbes*, dédié à Gide, qui critiquait la possibilité d'un langage transparent. Dans le quatrième chapitre de son livre, Belaval traitait du problème de «L'expression de soi» et analysait le sens du verbe «exprimer»⁶⁰, qui signifie «développer l'enveloppé, expliciter l'implicite».

56. *Ibid.*

57. Jean-François LYOTARD, «Nés en 1925», *Les Temps Modernes*, n° 32, janvier-juin 1948, p. 2052-2057, ici p. 2057.

58. Sur ces aspects, voir Giuseppe BIANCO, «The Antihumanism of the Young Deleuze», *Journal for the History of Ideas*, à paraître en 2023.

59. SARTRE, *L'Être et le Néant* (1943), Paris, Gallimard, 1982, p. 264.

60. Voir le compte rendu de Ferdinand Alquié («Conditions et limites de la connaissance de soi», *Revue de métaphysique et de morale*, 52/1, 1947, p. 41-54) : «M. Belaval nous remmène aux conclusions de M. Sartre : la non-coïncidence avec soi qui caractérise la conscience interdit

En tout cas, cette idée d'autrui conçu comme une « expression » – qui sera au centre de *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* (1967) de Tournier – ou comme un « symbole » ou un signe – ce qui sera un fil rouge des premières publications de Deleuze jusqu'à *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) en passant par *Proust et les signes* (1964) – avait pour but d'éviter qu'autrui ne soit traité comme un Ego, doué d'une vie intérieure. Tandis que Tournier décline métaphysiquement ces idées dans son « système compact »⁶¹, Deleuze, tant dans « Du Christ à la bourgeoisie »⁶² que dans les essais publiés entre 1945 et 1948, utilise ce concept d'autrui afin d'analyser des notions telles que la honte, l'amour, l'intersubjectivité, l'être en commun (ou l'équipe) et l'amitié, notions présentes dans la troisième partie de *L'Être et le Néant*. Cette partie du livre représentait, pour les interlocuteurs de Sartre intéressés par la philosophie politique ou morale, soit la cible de leurs attaques, comme c'était le cas pour la plupart des intellectuels catholiques et communistes qui soutenaient que la philosophie de Sartre conduisait à des conséquences individualistes, pessimistes et immorales, soit le point de départ d'un dialogue, déjà partiellement entamé par Gandillac et Davy⁶³. C'est précisément un dialogue que Sartre recherchait à l'automne 1945, quand il donna sa célèbre conférence sur l'humanisme. C'est précisément ce dialogue que Deleuze et Tournier n'auraient jamais voulu voir se produire : tout dialogue avec les « démocrates » et les chrétiens ne pouvait que signifier l'affaiblissement de la doctrine originelle de Sartre.

La génération de Deleuze avait fait un choix clair entre les deux interprétations possibles de *L'Être et le Néant* qu'Alquié avait décrites dans un essai publié en 1945 dans les *Cahiers du Sud*. Dans « L'Être et le Néant de J.-P. Sartre », il soulignait la coexistence de deux aspects contradictoires : d'une part, la résignation et le pessimisme, d'autre part, l'engagement et le volontarisme ; d'une part, le matérialisme, d'autre part, le spiritualisme ; d'une part, un réalisme antihumaniste qui prenait l'homme pour une « aventure qui vient à l'être » et, d'autre part, un idéalisme pour lequel la conscience est ce qui donne sens au monde. Selon Alquié, avec le livre de Sartre, « beaucoup de jeunes gens ont cru trouver une doctrine longtemps

de parler de nature humaine, condamne le projet de connaissance adéquate de soi-même, et fait paraître comme vain le souci de totale sincérité » (p. 45). Dans son compte rendu publié dans le *Journal des débats* (3 août 1944, p. 2), Blanchot fait des remarques semblables, sur un ton élogieux.

61. Voir TOURNIER, *Le Vol du vampire*, p. 299. Voir aussi « An interview with Michel Tournier » in Susan PETIT, *Michel Tournier's Metaphysical Fictions*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1991, p. 180-181.

62. Par exemple, dans une note de bas de page de l'article « Du Christ à la bourgeoisie », Deleuze oppose la révolution extérieure de De Gaulle à la révolution intérieure promue par Pétain, en s'inspirant de la tonalité dénonciatrice des *Mouches* de Sartre. Dans la pièce, le peuple d'Argos, envahi par les mouches et torturé par le remords, est la métaphore de la France masochiste après la Révolution nationale, une nation incapable de réagir à l'occupation allemande parce que convaincue de la mériter.

63. Voir les essais publiés en septembre 1945 dans le premier numéro des *Cahiers de la Nouvelle Époque* par Maurice de Gandillac (« Apories de l'action et de la liberté dans la philosophie de Jean-Paul Sartre », p. 81-103) et par Marie-Madeleine DAVY (« La révolution et l'Église », p. 19-34).

attendue comme l'expression philosophique de leur état d'esprit»⁶⁴. Il est clair qu'une partie de ces jeunes avait choisi le côté inhumain de l'œuvre de Sartre, critiquant le côté phénoménologique, humain et idéaliste. La génération de Sartre et d'Alquié ne comprit pas le sens de l'attitude «inhumaniste» de la nouvelle génération. En juillet 1946, Alquié rédigea, un court compte rendu des derniers numéros de trois revues, *Jeune Révolution* (n° 2), *Les Temps Modernes* (n° 9), et *Espace* (n° 1), dans lequel il dénonçait la «synthèse impossible» du matérialisme et de l'idéalisme tentée par Clément, Deleuze et Tournier, ce «tiers parti» que Sartre avait décrit dans son essai de 1946, «Matérialisme et révolution»⁶⁵. Ces jeunes, «gavés de Sartre jusqu'à en déborder»⁶⁶ mais incapables de résoudre les supposées contradictions présentes dans *L'Être et le Néant*, avaient simplement inventé une «nouvelle manière de parler»⁶⁷. Selon Alquié, les inventions conceptuelles de Tournier et de Deleuze étaient donc «presque inutile[s]»⁶⁸ et leurs essais n'étaient que la manifestation, «sous une forme nouvelle, [de] la tendance [...] qui vise à nier la subjectivité au profit du Monde.» Clément, Deleuze et Tournier, comme Ponge, n'étaient que des «convertis à l'objet»⁶⁹ et ne pouvaient pas échapper au piège du matérialisme.

64. Ferdinand ALQUIÉ, «L'Être et le Néant de J.-P. Sartre», repris dans *Solitude de la raison*, Paris, Le Terrain Vague, 1966, p. 86.

65. ALQUIÉ, «La vie intérieure et l'esprit», *Gazette des lettres*, 20 juillet 1946, p. 11.

66. Voir TOURNIER, *Le Vol du Vampire*, p. 311. Comme la plupart de ses amis, Deleuze prendra de la distance avec Sartre. En 1954, il proposera à l'un de ses étudiants d'Orléans, Alain Roger, de «renoncer à Sartre» en lui suggérant de «lire Platon et Kant pour comprendre Sartre [...] et non pas l'inverse» (François DOSSE, *Gilles Deleuze, Félix Guattari, biographie croisée*, p. 126).

67. L'accusation de verbalisme inutile et ridicule est présente dans de courts comptes rendus anonymes du premier essai de DELEUZE (*La Nouvelle Équipe Française*, n° 15, février 1946, p. 145 et *La France libre: liberté, égalité, fraternité*, n° 11, novembre 1945, p. 484).

68. ALQUIÉ, «La vie intérieure et l'esprit», p. 11.

69. *Ibid.*

UN CHAMP D'EXPÉRIENCE IMPERSONNEL ? L'ÉPISTÉMOLOGIE DU *COGITO* DE MICHEL TOURNIER

Le thème de l'«impersonnel» est présent dès le titre de l'essai de Michel Tournier; cependant, le terme est absent de l'article lui-même. On peut donc se demander dans quelle mesure il constitue une piste intéressante pour analyser le positionnement théorique de Tournier au milieu des années 1940. À première vue, la catégorie d'«impersonnel» renvoie à la tonalité générale de l'ensemble des articles du numéro de la revue *Espace*, à savoir la détestation de la «vie intérieure»¹. Ce motif structure en effet la «Présentation» du numéro, à laquelle Tournier, Gilles Deleuze et Alain Clément ont sans doute participé: ceux-ci affirment vouloir décrire l'expérience en évitant «les catégories de la vie intérieure promues par la bourgeoisie, l'humanisme et la civilisation»². L'argument est alors très influencé par le Sartre de *La Nausée*; mais il tranche également résolument avec la tonalité nouvelle introduite par *L'Existentialisme est un humanisme*. Cette tension entre deux approches de Sartre a été commentée à de nombreuses reprises par Tournier; l'un des défis du groupe *Espace* est ainsi manifestement de jouer Sartre contre lui-même:

C'est extraordinaire la chance que nous avons eue. Nous étions en train de faire une licence de philosophie quand paraît, en 1943, *L'Être et le Néant* de Sartre, qui est un monument. Nous nous y plongeons tous. On ne fait que ça tout l'hiver, dans le froid et la faim. Nous ne parlons que de ça, c'était l'événement de notre vie, *L'Être et le Néant* de Sartre. Bon, on était remontés en arrière et on avait lu *La Nausée* qui avait paru avant la guerre. [...] Nous étions archi d'accord, n'est-ce pas, pour évacuer tout ce qui était vie intérieure, sentimentalité, chaleur humaine, enfin tout ce côté qui nous dégoûtait et dont nous ne voulions pas entendre parler. Là-dessus, Sartre est fait prisonnier puis libéré et il fait une conférence à laquelle j'ai

1. «Nous mettons dans le même sac pour les jeter ensemble par-dessus bord la science et la religion, l'humanisme et les moiteurs de la “vie intérieure”» (Michel TOURNIER, *Le Vent Paraclet*, in *Romans*, suivis de *Le Vent Paraclet*, Paris, Gallimard, 2017, «Bibliothèque de la Pléiade», p. 1419). L'article d'Alain Clément est consacré à «La vie intérieure mystifiée (Narcissisme et sincérité)», et celui de Gilles Deleuze aux conditions socio-historiques qui expliquent que «l'intérieur est aujourd'hui méprisé» (Gilles DELEUZE, «Du Christ à la bourgeoisie» (1946), in *Lettres et autres textes*, Paris, Minit, 2015, p. 266). À plusieurs reprises, Tournier fait de la «vie intérieure» le sujet de l'agrégation à laquelle il échoue et la cause de son éloignement de la philosophie (TOURNIER, «Contrebandier de la philosophie», in *Contrebandier de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2021, p. 154). Notons un certain flou à cet égard puisque Tournier cite également la «mémoire affective» comme sujet («Contes et philosophie», *Ibid.*, p. 44).

2. «Présentation», *Espace*, «Nouvelle série», n° 1, 1946, p. 7.

assisté, «L'existentialisme est un humanisme» [...]. Nous étions scandalisés : il était devenu fou, où était *L'Être et le Néant* dans tout ça ?³

Tournier affirme donc explicitement son rejet de la «vie intérieure», de la «sentimentalité» ou de l'«humanisme». Transposées sur le plan éthico-politique des années 1930-1940, ces notions renvoient aux grandes coordonnées du programme «personnaliste» défendu par Emmanuel Mounier, Jacques Maritain ou Maurice Nédoncelle⁴. Dans «Du Christ à la bourgeoisie», Deleuze y fait ostensiblement référence lorsqu'il évoque ceux qui «proclame[nt] la faillite de l'Esprit dans le monde moderne, et [...] maudi[ssent] l'avènement du matérialisme»⁵. En ce sens, le néologisme «impersonnalisme» ne peut manquer d'endosser une tonalité polémique vis-à-vis de ce mouvement. Cependant, le texte de Tournier se situe plus spécifiquement sur le terrain d'une métaphysique de l'expérience ; sans être étranger à cette polémique, il faut en chercher ailleurs le sens profond⁶. On peut alors se demander : si l'humanisme est ce qui le rebute à partir de 1945, qu'est-ce qui a positivement fasciné Tournier chez le premier Sartre ? À notre connaissance, Tournier revient systématiquement sur l'importance de Sartre pour les philosophes de sa génération, mais il n'en explicite jamais le fond théorique. À défaut de témoignage direct, on peut alors se tourner vers les déclarations de Deleuze à cet égard : lorsqu'il souligne l'importance de Sartre pour sa génération, il évoque le rôle joué par la phénoménologie mais surtout une série de thèmes qui seraient propres à Sartre (la psychanalyse existentielle, la théorie d'autrui...) ⁷. Or, toujours selon Deleuze, le cœur de ces modèles spécifiquement sartriens est la théorie du «champ transcendantal impersonnel» développée dans *La Transcendance de l'Ego*⁸. En nous appuyant sur les nombreux témoignages qui font état de la complicité intellectuelle qui unissait les deux hommes, nous ferons alors l'hypothèse que, pour Tournier comme pour Deleuze, la grandeur de Sartre tient notamment

3. TOURNIER, *Contrebandier*, p. 173-174.

4. Pour deux comptes rendus plus tardifs qui désignent l'«impersonnalisme» comme l'adversaire théorique, voir Lucien JERPHAGNON, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, Privat, Toulouse, 1961 et «De l'idéalisme au personnalisme», *Revue philosophique de Louvain*, 69/3, 1971, p. 397-406. Voir *infra*, l'article de Giuseppe Bianco.

5. DELEUZE, «Du Christ à la bourgeoisie», p. 266. Sur le matérialisme envisagé comme «aliénation contemporaine», voir Emmanuel MOUNIER, *Qu'est-ce que le personnalisme ?*, Paris, Seuil, 1946, p. 60.

6. En réalité, Maurice Nédoncelle nomme, plus tardivement, «impersonnalisés» les courants de pensée qui prétendent éliminer le sujet (en l'occurrence, le structuralisme lévi-straussien). Il affirme à cet égard que l'enjeu consiste «à faire observer [au] sujet [qui] prétend éliminer le sujet [que] la situation est absurde. [...] L'impersonnalisme [...] n'est pas un paradoxe, c'est une contradiction.» (Maurice NÉDONCELLE, *Intersubjectivité et Ontologie*, Louvain, Beatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 2).

7. DELEUZE, «Il a été mon maître» (1964), in *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 112.

8. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 124 ; avec Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 49 ; DELEUZE, «L'immanence : une vie...», in *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 360. Sur cette filiation, voir Frédéric FRUTEAU DE LACLOS, «Le postmoderne expliqué aux anarcho-désirants. D'un différend deleuzo-lyotardien», in Corinne ENAudeau et Frédéric FRUTEAU DE LACLOS (dir.), *Différence, différend. Deleuze et Lyotard*, Paris, Encre marine, 2015, p. 244 et suivantes.

à l'élaboration d'une théorie du « champ transcendantal » et de son caractère « impersonnel »⁹.

« IL Y A LE MONDE »

Afin de déterminer les contours de la notion d'« impersonnel », on peut suivre les différentes formes de l'« il-y-a »¹⁰ décrites. Cette notion renvoie manifestement à l'appréhension non-réflexive du contenu de l'expérience, dont la spécificité est de poser l'existence absolue de ce contenu, sans l'envisager comme relatif au sujet de l'expérience¹¹. Si on suit les exemples donnés par Tournier, c'est le cas des objets perçus (la maison qu'on voit), des entités abstraites (Dieu), des ustensiles qui peuplent le monde (les marches de l'escalier), des qualités sensibles extéroceptives (le froid) comme des sensations intéroceptives (la faim) :

Tout à l'heure, le monde était désert. Il y avait l'escalier de ma maison, il y avait les marches qui descendaient lentement, montées dans l'absolu, par personne, l'air était un peu froid mais absolument froid, pour personne, et bien que personne n'ait faim, il y avait de la faim¹².

Dans chacun de ces cas, Tournier décrit un contenu d'expérience en contournant systématiquement toute dérivation par rapport à un sujet qui en polariserait le sens : on sent qu'« il fait froid », et non qu'« on a froid » ; que « le monde est effrayant », et non qu'« on est effrayé » ; on pose que « Dieu existe », et non qu'« on croit en Dieu », etc. Si on suit cette ligne d'interprétation, il semble donc qu'une expérience puisse être qualifiée d'« impersonnelle » lorsque le soi n'affleure ni comme un *objet* de l'expérience ni comme un *aspect* subjectif de l'expérience¹³. Si notre hypothèse de lecture est juste, on peut alors se demander d'où provient l'importance accordée à ce genre d'expérience spontanée¹⁴.

9. Vincent de Coorebyter note d'ailleurs que cette admiration est théoriquement justifiée si on note que la notion de « champ transcendantal » est bien une innovation : « L'expression même de champ transcendantal, qui a tant frappé Deleuze par sa dépersonnalisation, sa portée désindividualisante, n'apparaît pas dans les ouvrages de Husserl lus par Sartre : ce dernier semble en être l'inventeur. » (Jean-Paul SARTRE, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 68).

10. TOURNIER, « L'Impersonnalisme », p. 64.

11. « Il s'agit alors de « concevoir le phénomène comme un absolu, mais comme un absolu qui soit tout de même relatif à la conscience [dans la mesure où] un absolu irrelatif est un non-sens du point de vue de la phénoménologie. » (Hadi RIZK, *Comprendre Sartre*, Paris, A. Colin, 2011, p. 29)

12. « L'Impersonnalisme », p. 58. Tournier reprend ainsi une formulation sartrienne. Voir à cet égard : « Le contenu certain du pseudo "Cogito" n'est pas "j'ai conscience de cette chaise" mais "il y a conscience de cette chaise". » (SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 104).

13. Sur cette distinction, voir Dan ZAHAVI, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 67. Nous interprétons ici le cas où « il y a de la faim [sans que] personne n'ait faim » comme l'absence de subjectivité aspectuelle qui renvoie la faim au sujet qui la ressent.

14. Cette hypothèse de lecture s'appuie également sur le parallèle manifeste entre les exemples de Tournier et ceux de Deleuze : « "Il y a du fatigant". Ma fatigue s'inscrit dans le monde sous forme d'une consistance objective, d'une molle épaisseur des choses elles-mêmes, du soleil et de

La conscience impersonnelle

De façon générale, la description d'une conscience qualifiée d'«impersonnelle» (mais également de «primitive» ou de «spontanée») parcourt la plupart des modèles psychologiques du début du xx^e siècle¹⁵. Or, thématiquement, certaines de ces descriptions sont très proches du propos de Tournier. En effet, dans son analyse des «formes inférieures de l'activité humaine», Pierre Janet appelle «conscience impersonnelle» l'ensemble des «sensations sans moi»¹⁶. Il en donne alors trois exemples relativement hétérogènes: les «sensations quotidiennes» qui «éveillent si peu l'idée du moi que nous n'hésitons pas à les attribuer à l'extérieur»; les «sensations absorbantes» comme l'expérience d'un «spectacle qui nous passionne» et face auquel «nous n'avons dans la conscience que les sensations de ce spectacle sans faire de retour sur nous-mêmes»; et les premiers états de conscience qui suivent une syncope et qui se produisent «sans la moindre trace d'une distinction quelconque entre le moi et le non-moi»¹⁷. Dans «L'Impersonnalisme», la plupart des exemples mobilisés par Tournier sont également des exemples de «sensations quotidiennes» que «nous n'hésitons pas à [...] attribuer à l'extérieur»: on sent qu'«il fait froid», et non qu'«on a froid»; que «le monde est effrayant», et non qu'«on est effrayé»; on pose que «Dieu existe», et non qu'«on croit en Dieu», etc. Par ailleurs, dans un entretien tardif avec Susan Petit, où il revient sur la théorie développée dans «L'Impersonnalisme», Tournier prend l'exemple du sujet qui se réveille un matin et, encore à demi conscient, perçoit sa mère sur une chaise avant de comprendre qu'il s'agit en fait d'un peignoir¹⁸. Si cet exemple n'a pas la portée pathologique de la syncope décrite par Janet, il renvoie bien au motif d'une conscience du monde qui n'est pas (encore) conscience subjective.

Sans pouvoir démontrer avec certitude l'existence d'une influence directe de la psychologie sur Tournier, on ne peut donc que souligner la proximité thématique qui unit les travaux sur la «conscience impersonnelle» et la «description systématique de l'expérience»¹⁹ que développe Tournier. Comment

la route qui monte, et de la poussière, et des cailloux.» (DELEUZE, «Dire et profils» (1946), in *Lettres et autres textes*, p. 276). Pour une variation sur ce thème, voir aussi DELEUZE, «Description de la femme», p. 255. Sur l'influence de Tournier, voir p. 254.

15. La diversité des phénomènes regroupés sous le syntagme «conscience impersonnelle» ne possède probablement pas de cohérence précise – d'autant qu'Emmanuel Régis, Joseph Maxwell, Henri Wallon ou Paul Guillaume l'utilisent dans des sens encore différents. Voir par exemple les considérations sur «les souvenirs oubliés de la conscience personnelle normale [qui sont] évocables par certains automatismes (l'écriture automatique notamment) et [sont] par suite à la disposition de la conscience impersonnelle, c'est-à-dire à cette conscience générale dont la conscience personnelle ne paraît être qu'une partie» (JOSEPH MAXWELL, *Les Phénomènes psychiques. Recherches, observations, méthodes*, Paris, Félix Alcan, 1903, p. 173). Voir aussi PAUL GUILLAUME, *L'Imitation chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1926, p. 145; HENRI WALLON, *Les Origines du caractère chez l'enfant. Les préludes du sentiment de personnalité*, Paris, Boivin, 1934, p. 245.

16. PIERRE JANET, *L'Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Paris, Alcan, 1894, p. 43.

17. *Ibid.*

18. SUSAN PETIT, *Michel Tournier's Metaphysical Fictions*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1991, p. 181. Voir infra la présentation du numéro, p. 9.

19. «L'Impersonnalisme», p. 49.

faut-il alors envisager cette influence, s'il ne s'agit pas d'une connaissance de première main ?

Le champ transcendantal impersonnel

La réponse la plus évidente est de l'envisager par l'intermédiaire des premiers travaux de Sartre dont les relations avec la psychologie sont systématiques, bien que rétrospectivement en partie recouverts par la tradition phénoménologique²⁰. Or, dans les années 1930, les travaux de Sartre font l'objet d'un accueil enthousiaste de la part de son ami Daniel Lagache : après avoir rappelé les phénomènes psychologiques qu'on décrit habituellement comme des cas de « conscience impersonnelle », Lagache souligne l'effort de clarification que Sartre opère concernant « la possibilité et la réalité d'un champ de conscience impersonnel »²¹. Il est donc possible que Tournier, sous l'Occupation, dans son enthousiasme pro-sartrien, ait pris connaissance, au-delà de *L'Être et le Néant* et de *La Nausée*, des premiers travaux de Sartre aux références psychologiques encore nombreuses. Quoi qu'il en soit, on sait que dans *La Transcendance de l'Ego*, Sartre reproche à Husserl de n'avoir pas poussé assez loin la démarche de réduction phénoménologique et d'en avoir épargné l'instance qui justement procède à cette opération – à savoir le Je transcendantal²². Si, à notre connaissance, on ne trouve pas sous la plume de Sartre de description d'expérience pathologique similaire à celle de la « syncope » décrite par Janet, on trouve par contre une série d'exemples qui relèvent à la fois des évocations des sensations quotidiennes et des phénomènes d'absorption. Dans le premier cas, Sartre thématise l'idée d'une expérience du monde qui est conscience de ceci ou de cela sans être spontanément conscience positionnelle d'elle-même :

Ce monde est difficile. Cette notion de difficulté n'est pas une notion réflexive qui impliquerait un rapport à moi. Elle est là, sur le monde, c'est une qualité du monde qui se donne dans la perception (exactement comme les chemins vers les potentialités et les potentialités elles-mêmes et les exigences des objets : livres devant être lus, souliers devant être ressemelés, etc.), c'est le corrélatif noématique de notre activité entreprise ou seulement conçue²³.

20. Voir Grégory CORMANN et Gautier DASSONNEVILLE, « Traduire la *Psychopathologie générale* : Sartre avec Lagache et Aron, face à Jaspers. Une lecture du mémoire de DES de Sartre sur *L'Image dans la vie psychologique* (1927) », *Revue germanique internationale*, 30, 2019, p. 99-129. Sur l'importance de Sartre pour Tournier, voir « Contes et philosophie », in *Contrebandier*, p. 42-43.

21. « Qu'il suffise ici de marquer l'inutilité du Je pour la conscience spontanée ; les cloches sonnent à toute volée : c'est dimanche ; la nuit tombe, il commence à faire sombre, il y a "conscience de la lampe devant être allumée". La seule description psychologique montre la possibilité et la réalité d'un champ de conscience impersonnel. » (Daniel LAGACHE, « La signification psychologique des pronoms de la première personne », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 36/3-4, 1939, p. 267-273, ici p. 270).

22. Pour une analyse de ce point, voir Juliette SIMONT, « De la conscience impersonnelle à la "personnalisation" ». Jean-Paul Sartre, 1937-1971 », in Thierry LENAIN et Aline WIAME (dir.), *Personne/Personnage*, Paris, Vrin, 2011, p. 139-159.

23. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1975, p. 78.

Dans cette voie, on trouve aussi chez Sartre une discussion de l'exemple de la faim qui éclaire l'affirmation de Tournier selon laquelle « bien que personne n'ait faim, il y avait de la faim²⁴ ». Dans son étude sur le langage, Brice Parain affirme en effet qu'on peut ressentir la sensation de faim tout en se trompant objectivement, au sens où nous ne sommes pas en situation d'inanition²⁵. Or, dans le compte rendu critique qu'il donne de ce passage, Sartre distingue radicalement l'inanition, d'une part, en tant qu'inférence sur la nécessité de s'alimenter, et la faim, d'autre part, en tant que modalité d'être-au-monde :

Avoir faim, [...] c'est avoir conscience d'avoir faim ; c'est être jeté dans le monde de la faim, c'est voir les pains, les viandes briller d'un éclat dou loureux aux devantures des boutiques, c'est se surprendre à rêver d'un poulet²⁶.

Cette description « objectiviste » et « impersonnelle » de la faim correspond certainement à l'approche qu'en donne Tournier. Dans le second cas, Sartre décrit à maintes reprises le sujet totalement « absorbé » par ce qu'il fait et ainsi incapable de se regarder agir : le sujet plongé dans sa lecture n'a plus conscience d'être en train de lire²⁷, le sujet plongé dans son calcul ne se contemple pas calculant²⁸, et le sujet qui saute dans le lac pour sauver Pierre ne se regarde pas en train de plonger²⁹. Ces deux types de phénomènes justifient pour Sartre l'élaboration d'un concept de *cogito* préreflexif qui ne s'accompagne d'aucun « Je personnel » : c'est en ce sens que « le champ transcendantal [est] impersonnel, ou, si l'on préfère, "prépersonnel", il est sans Je »³⁰. Ainsi, si la psychologie de la première moitié du xx^e siècle fournit à Tournier un horizon vague d'expériences à prendre en compte, Sartre en fournit une élaboration philosophique qui donne au concept

24. « L'Impersonnalisme », p. 58.

25. « Lorsque, ressentant certains troubles internes, je déclare que j'ai faim, [...] je crois que j'ai besoin de manger. J'ai pensé en effet que mon malaise serait calmé si j'absorbais quelque nourriture. Ce faisant, j'ai avancé une hypothèse touchant mon état. Mais je peux me tromper. Les mutilés ont bien froid à la jambe qui leur a été coupée. » (Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942, p. 25)

26. SARTRE, « Aller et retour », in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 221. L'étude paraît initialement trois ans plus tôt, en deux articles (*Cahiers du Sud*, n° 264, février 1944, p. 117-133 ; *Cahiers du Sud*, n° 265, mars 1944, p. 248-270) ; il n'est donc pas impossible que Tournier en ait eu connaissance. Par distinction, l'inanition sans expérience de la faim est décrite à partir du cas pathologique suivant : « J'ai connu une femme qui souffrait d'un ulcère à l'estomac. Lorsqu'elle était restée longtemps sans prendre de nourriture, elle ressentait une vive douleur et comprenait alors qu'il fallait manger. [...] Seulement cette jeune femme ne disait pas qu'elle avait faim. Elle ne le pensait pas non plus : elle supposait que les douleurs dont elle souffrait disparaîtraient si elle s'alimentait. » (*Ibid.*)

27. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 100-101 ; *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 149.

28. *L'Être et le Néant*, p. 19.

29. *La Transcendance de l'Ego*, p. 106-107.

30. *Op. cit.*, p. 96. Plus récemment, Barry Dainton a lui aussi affirmé que chaque fois que les spectateurs sont absorbés dans un film, ils « se perdent dans l'action à l'écran », au sens où ils abandonnent tout rapport réflexif à eux-mêmes (Barry DAINTON, *The Phenomenal Self*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 150).

d'«impersonnel» une portée centrale. Pour autant, il est impossible de faire de «L'Impersonnalisme» une œuvre spécifiquement sartrienne étant donné le rejet liminaire et massif de la théorie de l'intentionnalité.

L'idéalisme objectif

En effet, dans sa description de l'expérience, Tournier semble suivre un empirisme strict, lorsqu'il affirme que l'expérience ne découvre aucune conscience substantielle³¹, ni (par définition) aucun phénomène inconscient³². Et c'est manifestement en suivant ce même principe qu'il en vient à refuser également la définition intentionnelle de la conscience : puisque l'expérience ne présente aucun objet dépourvu de conscience, la distinction même entre les objets d'une part et la conscience d'autre part est elle-même évacuée³³. L'expérience impersonnelle est alors décrite comme un «champ» ou un «plan» strictement composé d'«objets phosphorescents³⁴» (une maison, un escalier, des marches, etc.). C'est cette appréhension que Tournier qualifie d'«idéalisme objectif» et qui constitue le substrat de son développement épistémologique. Avant d'en suivre les effets, on peut cependant s'interroger sur l'origine d'une telle thèse, affirmée avec assurance dès le début de l'article. Elle suit vraisemblablement l'alternative entre théorie intentionnelle et objectivisme pur présentée par Sartre dans *L'Imagination* : celui-ci oppose en effet la théorie phénoménologique, d'une part, qui affirme que «la conscience [a] nécessairement besoin d'un corrélatif» et que la «conscience [est] toujours conscience de quelque chose», et la théorie bergsonienne, d'autre part, où «il y a lumière pure, phosphorescence, sans matière illuminée [...]». Il y a une sorte d'inversion de la comparaison classique : au lieu que la conscience soit une lumière qui va du sujet à la chose, c'est une luminosité qui va de la chose au sujet³⁵. Ainsi, lorsqu'il déclare «substitu[er] à l'image d'objets éclairés du dehors celle d'objets phosphorescents par eux-mêmes, cette phosphorescence leur étant essentielle»³⁶, Tournier reprend à son compte et le vocabulaire et l'alternative sartrienne entre phénoménologie et bergsonisme, tout en prenant fait et cause pour Bergson contre Sartre lui-même³⁷. Il s'agit là manifestement d'une prise de position nette et assumée de la part de Tournier. Sans pouvoir

31. «L'Impersonnalisme», p. 49. Sur l'argument empiriste classique, voir David HUME, *Traité de la nature humaine I* (1739), Paris, GF-Flammarion, 1995, IV, 6, p. 343.

32. Sur la critique de l'inconscient, on peut se rapporter à l'opposition entre psychanalyse empirique et psychanalyse existentielle (SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 616).

33. «On se demande, puisqu'il n'y a pas d'objet sans conscience ni de conscience sans objet, comment et par quelle abstraction on a pu distinguer les deux termes, par quel miracle on a su que la conscience d'un objet n'est pas cet objet purement et simplement.» («L'Impersonnalisme», p. 49-50).

34. *Op. cit.*, p. 52.

35. SARTRE, *L'Imagination* (1936), Paris, Puf, 2007, p. 44.

36. «L'Impersonnalisme», p. 52.

37. Notons d'ailleurs que cette présentation sera également reprise telle quelle par Deleuze. Dans *Logique du sens*, «la conscience cesse d'être une lumière sur les objets, pour devenir une pure phosphorescence des choses en soi» (DELEUZE, *Logique du sens*, p. 362). Mais surtout, dans *L'Image-mouvement*, Deleuze reprendra l'alternative entre deux modèles psychologiques : ceux qui affirment que «toute conscience est conscience de quelque chose (Husserl)» et ceux qui affirment

là non plus attester une influence directe, on peut néanmoins souligner que cette théorie bergsonienne de l'image est ce que Merleau-Ponty, dès la parution de *L'Imagination*, a reproché à Sartre d'avoir mécompris³⁸ ; on peut donc imaginer qu'au milieu des années 1940, il s'agit là d'une position possible pour de jeunes philosophes à la fois passionnés et déçus par Sartre. Et de fait, les premières pages de «L'Impersonnalisme» plongent dans un univers qui rappelle fortement le premier chapitre de *Matière et Mémoire*, sans pour autant s'engager sur le terrain psycho-physiologique qui le sous-tend³⁹. Surtout, poser l'existence pleine de l'image perçue conduit à s'interroger, dans un second temps, sur le statut des illusions et donc de l'erreur, et du sujet connaissant⁴⁰ – ce que fait précisément la seconde partie de l'article.

AUTRUI COMME MONDE PASSÉ ET AUTRUI COMME MONDE POSSIBLE

En quel sens l'expérience est-elle donc «impersonnelle» pour Tournier ? Ce terme ne désigne pas l'incapacité cognitive de se prendre soi-même comme sujet de perception – comme c'est le cas dans l'analyse psychologique des troubles cognitifs (Janet). Il ne désigne pas non plus la situation d'absorption qui conduit le sujet à s'engager pleinement dans une activité et l'empêche alors de focaliser son attention sur lui-même en tant qu'agent d'une telle activité (Sartre). Il désigne plutôt l'état standard du sujet qui interprète le monde qu'il perçoit sans thématiser une telle interprétation jusqu'à ce que ses connaissances *a priori* se heurtent à une expérience incohérente qui l'entraîne dans une dynamique de réaménagement.

La découverte de l'erreur

La seconde partie du texte de Tournier développe en effet une «épistémologie du *cogito*»⁴¹. Cette épistémologie s'appuie vraisemblablement sur la théorie sartrienne de la réflexivité mais, en se focalisant sur le problème de l'erreur, en déplace profondément le sens général.

Deux éléments sont en filiation directe par rapport à l'analyse sartrienne : d'une part, l'idée selon laquelle le retour réflexif fait irréductiblement

que «toute conscience est quelque chose (Bergson)» (DELEUZE, *L'Image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 83-84).

38. «On exagérerait en disant que J.-P. Sartre est toujours équitable. Il est possible, par exemple, de trouver un sens plus profond aux "images" de *Matière et mémoire*. On pourrait penser qu'en présentant le monde comme un ensemble d'"images", Bergson a voulu suggérer que la "chose" ne devait être ni résolue en "états de conscience" ni cherchée au-delà de ce que nous voyons, dans une réalité substantielle» (Maurice MERLEAU-PONTY, «Sartre (J.-P.). *L'imagination*», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 33/9-10, 1936, p. 761).

39. Voir par exemple le rejet des positions réaliste et idéaliste (Henri BERGSON, *Matière et Mémoire* (1896), in *Œuvres*, Paris, Puf, 1959, p. 161). Ainsi que : «Le problème de la connaissance est de décider comment le sujet arrive à la connaissance de l'objet. Il y a l'idéalisme, qui dit que l'objet est produit par le sujet, et il y a le réalisme, qui dit que l'objet existe indépendamment du sujet. J'ai résolu le problème différemment.» (PETIT, «An Interview with Michel Tournier», p. 181)

40. «L'Impersonnalisme», p. 50 et 64.

41. *Op. cit.*, p. 64.

intervenir un «Je»; et d'autre part, l'idée qu'il existe une différence irréductible entre ce Je et le sujet qui s'y rapporte. Le premier point est présenté dans la première version de la dialectique en quatre temps qui conduit de la pure présence du monde («1. Il y a le monde») à la thématization de soi («4. Je suis une chose qui pense»⁴²). Ce faisant, Tournier suit le chapitre B de *La Transcendance de l'Ego*, où Sartre admet que dans tout retour réflexif sur elle-même, la conscience fait intervenir un Je personnel à la base de l'expérience⁴³. Pour rendre compte de ce phénomène, Sartre rappelle que le «je pense» dont il est question doit être considéré comme l'objet d'une visée intentionnelle particulière: c'est bien dans la réflexion – et uniquement dans la réflexion – que s'atteste le caractère personnel du *cogito*. L'apparition du Je doit donc être décrite comme le résultat d'un processus réflexif, et non comme sa source. La phénoménologie du moi sartrienne en fait un «existant»⁴⁴ qui possède ses caractéristiques empiriques propres mais, ce faisant, est limité au statut d'objet dans le champ transcendantal. Ce que retient Tournier de cette analyse, c'est surtout le fait que «la conscience qui dit “Je pense” n'est précisément pas celle qui pense»⁴⁵.

Le second point est présenté dans la seconde version de la dialectique qui conduit de la qualification du monde («1. Il y a un monde effrayant») à sa négation et à la subjectivation de la qualité («4. Je suis une chose effrayée dans un monde qui n'est pas effrayant»⁴⁶). Cet exemple de la peur est justement utilisé par Sartre pour montrer que le mouvement réflexif ne peut être considéré comme un fait neutre vis-à-vis de l'expérience pré-réflexive⁴⁷. L'expérience de la colère ou de la peur diffère profondément de l'expérience de celui ou celle qui se regarde en colère ou en état de panique:

Le réfléchi est profondément altéré par la réflexion, en ce sens qu'il est conscience (de) soi comme conscience réfléchie de tel ou tel phénomène transcendant. Il se sait regardé; il ne saurait mieux se comparer, pour user d'une image sensible, qu'à un homme qui écrit, courbé sur une table et qui, tout en écrivant, sait qu'il est observé par quelqu'un qui se tient derrière lui⁴⁸.

Ce paradoxe de la destruction de l'expérience première par la réflexion est très régulièrement évoqué par Sartre, qui y voit un problème de méthode classique pour la psychologie introspective qui cherche à décrire

42. *Op. cit.*, p. 58-59.

43. «Dans le “Je pense” il y a un Je qui pense. [...] Le fait qui peut servir de départ est donc celui-ci: chaque fois que nous saisissons notre pensée, soit par une intuition immédiate, soit par une intuition appuyée sur la mémoire, nous saisissons un Je qui est le Je de la pensée saisie et qui se donne, en outre, comme transcendant cette pensée et toutes les autres pensées possibles. Si, par exemple, je veux me rappeler tel paysage aperçu dans le train, hier, il m'est possible de faire revenir le souvenir de ce paysage en tant que tel, mais je peux aussi me rappeler que je voyais ce paysage.» (SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 99)

44. *Op. cit.*, p. 104.

45. *Op. cit.*, p. 100.

46. «L'Impersonnalisme», p. 61.

47. SARTRE, *Esquisse*, p. 70.

48. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 187.

réflexivement une émotion ressentie de façon spontanée⁴⁹. Dans «L'Impersonnalisme», Tournier reprend très directement ce diagnostic à travers le «paradoxe de l'introspection» :

On comprend ici la difficulté qui résultait pour la psychologie classique, de la dissolution des émotions par l'introspection. Je ne puis m'observer ému, dit-on, sans cesser du même coup d'être ému. C'est que la prétendue «introspection d'une émotion» n'est autre que l'application du cogito à un monde émouvant, et, par suite, la constitution d'un Autrui-ému sur fond de monde nullement émouvant⁵⁰.

Dans «L'Impersonnalisme», ce motif est présenté entre autres à partir de la question du temps, lorsque Tournier affirme que «le sujet n'est pas contemporain de l'objet, il est l'objet passé». Cette thèse d'un décalage ontologique et temporel irréductible entre la conscience qui pense et le Je qu'elle pense être constitue l'un des fils rouges des théories de Tournier et de Deleuze, puisqu'on la retrouve formulée telle quelle dans *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, *Logique du sens* ou chez un certain nombre de commentateurs de Deleuze⁵¹. C'est elle qui légitime de nommer «Autrui» le moi que j'étais – ce qui semble être une nouveauté terminologique de Tournier (Deleuze préférant manifestement la formulation rimbaldienne «Je est un Autre»).

Reste que, si l'horizon théorique de Tournier semble bien en partie sartrien, son projet général ne l'est pas : son ambition est manifestement plus épistémologique (rendre compte des conditions de l'erreur) que psychologique (décrire les différentes formes de conscience de soi). C'est d'ailleurs explicitement ainsi que Tournier présente rétrospectivement son texte dans l'entretien de 1987 déjà cité⁵². La spécificité de l'analyse de Tournier est en effet de rendre compte de la genèse du *cogito* à partir de la catégorie d'«incohérence» (ou de «contradiction» ou «absurdité») : lorsqu'un objet d'expérience apparaît incohérent, le doute émerge et son degré de réalité s'affaïsse⁵³. Les formes de l'incohérence sont multiples : dans «L'Imperson-

49. Voir par exemple : «Pour déterminer les caractères propres de l'image comme image, il faut recourir à un nouvel acte de conscience : il faut réfléchir. Ainsi l'image comme image n'est descriptible que par un acte du second degré par lequel le regard se détourne de l'objet pour se diriger sur la façon dont cet objet est donné. C'est cet acte réflexif qui permet le jugement "j'ai une image".» (SARTRE, *L'Imaginaire*(1940), Paris, Gallimard, 1986, p. 15).

50. «L'Impersonnalisme», p. 61.

51. «Moi, je ne suis rien d'autre que mes objets passés, mon moi n'est fait que d'un monde passé, précisément celui qu'autrui fait passer.» (DELEUZE, *Logique du sens*, p. 360). «Le sujet est toujours au passé, il s'identifie à ce qu'il cesse d'être en devenant un autre, et plutôt que "Je suis", le *cogito* s'énonce "J'étais" – autre façon de dire "Je est un Autre".» (François ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement* (1994), in François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues et Paola Marrati-Guénoun, *La Philosophie de Deleuze*, Paris, Puf, 2011, p. 102).

52. «Il y a aussi dans ce livre une *théorie de la connaissance* qui est entièrement mienne et que j'ai publiée (la toute première chose que j'ai publiée) en 1950, dans une revue. [...] L'article présentait une *théorie de la connaissance* que j'ai utilisée dans *Vendredi*.» (Petit, «An Interview with Michel Tournier», p. 181).

53. L'idée selon laquelle le degré de réalité d'un objet dépend de sa cohérence est explicitement affirmée par Tournier, mais il en fait une position philosophique revendiquée par lui et ses amis durant

nalisme», Tournier prend l'exemple de l'athée à qui est révélée l'existence de Dieu pour souligner que ses deux affirmations sont incompatibles entre elles, et de l'antisémite qui se voit objecter que «les juifs ne sont pas malfaisants»⁵⁴. Dans l'entretien avec Susan Petit, Tournier commente «L'Impersonnalisme» en donnant un exemple qui semble plus évident :

Je me réveille un matin et je vois ma mère assise sur une chaise. Mais c'est absurde, parce que ma mère ne peut pas être dans mon fauteuil – soit parce qu'elle est morte, soit parce qu'elle est partie à la campagne; elle n'est pas là, elle ne peut pas être là. Alors, je me réveille, je me secoue, et je vois que c'est juste mon peignoir de bain que j'ai mis sur la chaise et qui m'a fait penser qu'il y avait quelqu'un, une femme, ma mère. [...] Pas de mère sur la chaise: un peignoir sur la chaise, et moi qui pensais avoir vu ma mère sur la chaise⁵⁵.

Dans cet exemple, l'expérience perceptive est «incohérente» au sens où elle ne coïncide pas avec les connaissances *a priori* du sujet⁵⁶. L'ascension vers la vérité est alors pensée comme la thématization et le dépassement d'une telle expérience illusoire: thématizer l'illusion en tant que telle, c'est la résorber dans un moi passé (Autrui) qui en est «responsable»⁵⁷ et dont on se distingue alors. La révélation de la vérité conduit ainsi à «l'éjaculation d'une erreur, l'Autrui, qui n'est à tout prendre qu'un excrément épistémologique»⁵⁸. Ce schème de l'autodépassement de l'illusion a certainement une ascendance bachelardienne puisque Tournier affirme explicitement que sa première influence philosophique fut Gaston Bachelard et son analyse des obstacles qui bloquent la pensée⁵⁹. Or, lorsqu'il définit la notion d'«obstacle épistémologique», Bachelard insiste bien sur le fait qu'accéder à la vérité signifie, symétriquement, nier certaines évidences passées, dans un mouvement de différenciation de soi à soi :

Le réel n'est jamais «ce qu'on pourrait croire» mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. [...] En revenant sur un passé d'erreurs, on trouve la

leur jeunesse. «Nous ne mettons pas en doute que le degré de réalité d'un objet ou d'un ensemble d'objets dépend de sa cohérence rationnelle.» (TOURNIER, *Le Vent*, p. 1415) Or, manifestement, cette thèse joue également un rôle central dans la psychogenèse de Tournier: le sujet émerge lorsque la conscience fait l'expérience d'une contradiction – c'est-à-dire que la contradiction apparaît à toute conscience comme un défaut de réalité. Voir infra l'article d'Igor Krtolica.

54. «L'Impersonnalisme», p. 65.

55. PETIT, «An Interview with Michel Tournier», p. 181.

56. Cet exemple permet d'articuler le propos de Tournier avec l'expérience habituelle de l'illusion – comme lorsqu'on a cru voir un humain à la place d'une statue de cire ou un serpent à la place d'un bâton. Pour une analyse des «appréhensions concurrentes de chose», voir Edmund HUS-SERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950, p. 466. Voir aussi Jocelyn BENOIST, *Les Limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005, p. 281.

57. «L'Impersonnalisme», p. 63.

58. *Op. cit.*, p. 66. Tournier dira aussi que «le sujet est l'objet absurde qui a été expulsé du monde» (PETIT, «An Interview with Michel Tournier», p. 181).

59. «Son propos [à Bachelard] en effet – par exemple dans *La Formation de l'esprit scientifique* – consiste à dénoncer certaines images très fortes, très séduisantes qui s'imposent à l'esprit du chercheur mais qui le dévoient ou le bloquent parce qu'elles sont dépourvues de toute valeur scientifique.» (TOURNIER, *Le Vent Paraclet*, p. 1415).

vérité en un véritable repentir intellectuel. En fait, on connaît contre une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même, fait obstacle à la spiritualisation. Accéder à la science, c'est, spirituellement rajeunir, c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé⁶⁰.

Ce paradigme de la confrontation entre les connaissances *a priori* du sujet et la réalité empirique est discuté par Tournier, même en dehors de la référence explicite à Bachelard⁶¹. Dans «L'Impersonnalisme», Tournier transpose ainsi au niveau de l'expérience individuelle l'idée selon laquelle «accéder à la science, c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé», et ajoute qu'une telle mutation conduit justement le sujet à thématiser ce moi passé et illusionné dont il se distingue alors. Ces considérations permettent de comprendre un point que nous avons jusqu'ici laissé dans l'ombre: si Tournier reprend bien à Sartre les grandes coordonnées de son analyse de la conscience de soi, le terme même de «réflexivité» (et ses variantes) est absent de «L'Impersonnalisme», qui parle bien plutôt de «genèse»⁶² du Moi. Le rapport au sujet est circonscrit à la thématisation d'un Autrui passé dont on se distingue et auquel on impute la responsabilité d'une illusion dissipée; au présent, l'expérience est envisagée comme un «il y a» sans sujet. Entre les deux, Tournier ne laisse de place pour aucune forme de rapport «à soi».

«Un possible qui s'acharne à passer pour réel»

Si l'erreur est ainsi révélée par une incohérence diachronique, qui renvoie à une incompatibilité entre des perspectives présente et passée, elle peut également renvoyer à une incohérence synchronique entre des perspectives co-présentes – ce que Tournier nomme «autrui» (je n'ai pas peur, mais autrui me signale que nous sommes dans une situation effrayante; je ne connais pas cet inconnu, mais lui m'affirme que nous sommes amis, etc.). Le doute quant au degré de réalité du perçu provient alors de la confrontation avec un «monde possible» exprimé par autrui. Cette thèse est en réalité la plus célèbre de «L'Impersonnalisme» dans la mesure où, en 1991, quand Deleuze et Guattari présentent leur théorie d'Autrui, ils reproduisent en fait assez fidèlement le modèle décrit par Tournier un demi-siècle plus tôt :

Nous considérons un champ d'expérience pris comme monde réel non plus par rapport à un moi, mais par rapport à un simple «il y a...». Il y

60. Gaston BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1980, p. 13.

61. Tournier affirme à propos du *Tour du monde en quatre-vingts jours* que la dimension philosophique de l'ouvrage réside dans la confrontation entre une connaissance *a priori* et abstraite de la réalité et sa rencontre réelle. Dans le même passage, il affirme par ailleurs que «toute la philosophie de Kant est dans ce choc de l'esprit humain, des catégories de l'entendement, des idées de la raison et du monde empirique» (TOURNIER, «Contes et philosophie», in *Contrebandier*, p. 55-57).

62. «L'Impersonnalisme», p. 57. Nous remercions Olivier Dubouclez pour avoir attiré notre attention sur ce point.

a, à tel moment, un monde calme et reposant. Surgit soudain un visage effrayé qui regarde quelque chose hors champ. Autrui n'apparaît ici ni comme un sujet ni comme un objet, mais, ce qui est très différent, comme un monde possible, comme la possibilité d'un monde effrayant. Ce monde possible n'est pas réel, ou ne l'est pas encore, et pourtant n'en existe pas moins : c'est un exprimé qui n'existe que dans son expression, le visage ou un équivalent de visage. Autrui, c'est d'abord cette existence d'un monde possible⁶³.

La lecture deleuzienne de la théorie du monde possible, sans fondamentalement trahir le propos initial de Tournier, semble cependant l'éloigner de son ancrage épistémologique au profit d'une dimension plus directement expérientielle – soulignant ainsi des tensions probablement inhérentes à «L'Impersonnalisme». D'abord, dans les exemples pris par Tournier, les jugements d'autrui ne portent pas sur une chose dont la requalification laisse par ailleurs le monde intact, mais sur un ensemble de choses liées entre elles par des synthèses diverses. Le rêve, l'ivresse, la foi, l'antisémitisme ou la peur désignent des manières transversales de se rapporter au monde⁶⁴. Dans l'ivresse, c'est l'ensemble du monde qui devient «houleux et dédoublé»⁶⁵; dans le rêve, c'est l'ensemble des coordonnées existentielles qui se trouvent transformées, etc. C'est pourquoi, les exemples relevant du registre émotionnel sont les plus évidents et les plus fréquemment mobilisés, si on admet que l'émotion reconfigure toutes les grandes coordonnées de l'expérience⁶⁶. Pour reprendre un exemple maintes fois commenté par Tournier et Deleuze, lorsqu'un visage effrayé m'apparaît, toute mon attention se focalise sur l'exprimé – à savoir, l'effrayant⁶⁷. On pourrait alors objecter que l'effrayant en question renvoie bien à une chose : lorsque Paul aperçoit soudainement le bus qui s'apprête à nous percuter, son visage effrayé regarde bien *quelque chose*. Certaines formulations deleuziennes vont d'ailleurs dans ce sens, notamment lorsqu'il décrit l'exprimé comme quelque chose qui se trouve «hors champ» par rapport à ce que je perçois présentement⁶⁸. Mais ce faisant, on isole artificiellement la dimension de perception objectuelle au sein d'une expérience bien plus complexe : lorsqu'il perçoit le bus en question, Paul ne le perçoit pas comme un bus de telle marque, mais comme le bus qui s'apprête à nous percuter ; il ne l'appréhende plus à dix mètres

63. DELEUZE et GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 22. Pour un développement sur ce motif, voir Camille CHAMOIS, *Un autre monde possible. Gilles Deleuze face aux perspectivismes contemporains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2022.

64. Il semble que Tournier suive sur ce point les conclusions de Sartre sur l'expérience émotionnelle : «Il faut noter que l'émotion n'est pas une modification accidentelle d'un sujet qui serait plongé, par ailleurs, dans un monde inchangé. Il est facile de voir que toute appréhension émotionnelle d'un objet apeurant, irritant, attristant, etc., ne peut se faire que sur le fond d'une altération totale du monde.» (SARTRE, *Esquisse*, p. 112)

65. «L'Impersonnalisme», p. 64.

66. C'est le cas par exemple du «visage ravagé d'un malade» qui exprime «la possibilité d'un monde de fièvres et de cauchemars» (*Op. cit.*, p. 54).

67. Sur cet exemple, voir DELEUZE, *Différence et Répétition*, Paris, Puf, 1968, p. 334-335 ; *Logique du sens*, p. 360 ; DELEUZE et GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 22.

68. DELEUZE et GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 22.

de nous, mais anéantit toute idée de distance ; son projet initial de raconter une plaisanterie se trouve immédiatement suspendu, etc. De même, lorsque je perçois le visage effrayé de Paul, je ne le traite plus comme celui de Paul, mais comme un visage effrayé tout court ; mon projet initial de me rapprocher de mon ami se trouve immédiatement suspendu⁶⁹, etc. Ce qui est saisi par ces exemples, c'est ainsi «une modification totale de «l'être-dans-le-monde»» qui excède le simple relevé de la présence de tel ou tel objet et qui justifie l'emploi du terme «monde»⁷⁰.

Par ailleurs, l'exemple le plus clair de conflit perspectif chez Tournier est celui de l'étranger qui affirme que je suis son ami⁷¹. C'est cet exemple qui permet de distinguer entre une simple possibilité (de notre amitié) et la réalité (de notre méconnaissance mutuelle). En ce sens, s'il y a lieu de parler d'une pluralité des perspectives dans ce cas, c'est au triple sens où autrui et moi désignons bien la même chose, où nos jugements ont la prétention de décrire le monde tel qu'il est, et où ces jugements entrent effectivement en conflit. Chacune de nos visées est donc en ce sens «dogmatique»⁷² : c'est pourquoi la formule complète n'est donc pas qu'autrui est un «monde possible» mais bien, selon les mots de Robinson, «un possible qui s'acharne à passer pour réel»⁷³. Or, la tonalité générale du propos deleuzien est très différente dans la mesure où elle consiste à faire du conflit entre des jugements contradictoires une modalité parmi d'autres de relations entre des perspectives hétérogènes. Ainsi, dès les années 1940, Deleuze développe une version genrée du rapport à autrui : le conflit de jugements est alors décrit comme l'apanage de l'Autrui-Mâle, et contrebalancé par un rapport féminin qui se soustrait justement à toute revendication dogmatique⁷⁴. De même, dans *Différence et Répétition*, Autrui exprime bien un monde possible, mais celui-ci est envisagé comme un ensemble de signes sensori-moteurs (en l'occurrence, la mer telle qu'elle est appréhendée par le maître-nageur)⁷⁵ : l'hétérogénéité entre les différents «mondes» en présence ne relève alors pas du conflit de jugements mais plutôt du non-recouvrement d'*Umwelts*⁷⁶. Quelles que soient la pertinence et l'heuristique de ces analyses, elles se focalisent sur un rapport non-épistémique au monde et se détournent donc du problème de l'illusion et de l'erreur, décisif dans «L'Impersonnalisme»⁷⁷. Ainsi, si Deleuze s'est progressivement désintéressé du problème de l'erreur, afin

69. «Il y a un monde de l'émotion. [...] Il faut parler d'un monde de l'émotion comme on parle d'un monde du rêve ou des mondes de la folie. Un monde, c'est-à-dire des synthèses individuelles, entretenant entre elles des rapports et possédant des qualités.» (SARTRE, *Esquisse*, p. 103-104)

70. «Le passage à l'émotion est une modification totale de "l'être-dans-le-monde" selon les lois très particulières de la magie.» (*Op. cit.*, p. 123).

71. «L'Impersonnalisme», p. 60.

72. *Op. cit.*, p. 64.

73. TOURNIER, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, in *Romans*, p. 169 (nous soulignons).

74. DELEUZE, «Description de la femme», in *Lettres et autres textes*, p. 255.

75. DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 35.

76. Sur cet argument, voir Camille CHAMOIS, «Les enjeux épistémologiques de la notion d'*Umwelt* chez Jakob von Uexküll», *Tétralogiques*, 21, 2016, p. 171-194.

77. Sur la critique fameuse de l'erreur comme problème épistémique fondamental, voir DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 194.

de produire une logique des rapports hétérogènes qui n'en est pas dérivée, chez le Tournier de 1946, c'est bien l'erreur qui constitue le pivot principal pour penser l'hétérogénéité entre ma perspective présente et ma perspective passée ou la perspective d'autrui. Reste qu'en établissant un parallèle explicite entre «solipsisme» et «égoïsme»⁷⁸, Tournier ouvre également la voie à une lecture existentielle voire morale de son modèle: c'est une telle lecture qui est développée dans *Vendredi et les Limbes du Pacifique* et qui justifie probablement par avance les reformulations deleuzo-guattariennes.

78. «L'Impersonnalisme», p. 57. L'argument n'est pas anodin car Tournier l'a explicitement repris: «On ne peut vivre sainement et pleinement, je crois, sans un minimum d'indifférence aux maux des autres. Cette indifférence, qui prend l'aspect assez peu inquiétant d'un bel égoïsme primaire et animal chez tout un chacun, se teinte nécessairement de cynisme chez les plus lucides, les plus intelligents. Le malheur de Sartre, c'est de n'en avoir jamais pris son parti.» (TOURNIER, *Le Vent Paraquet*, p. 1422).

LE SYSTÈME DU MONDE DE MICHEL TOURNIER

Le jeune Tournier a présenté son système du monde dans les quelques pages de «L'Impersonnalisme», en 1946. De l'aveu même de Tournier, ce système a constitué «la base cachée»¹ de son œuvre littéraire. Devenu romancier, Tournier semble ainsi avoir conservé sa conception de la philosophie. Il la présente comme la construction systématique d'une métaphysique de l'expérience, qui en produit à la fois la description et la justification. Or, si cette conception de la philosophie présente des traits constants, ceux-ci ne se concilient pourtant pas toujours aisément : la philosophie y est à la fois construction, description et justification du monde, simultanément abstraite et concrète, métaphysique et empirique. C'est cette conception originale de la philosophie que nous voudrions examiner ici, à travers l'analyse successive du *Vent Paraquet*, de «L'Impersonnalisme» et de *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*.

LA RÉALITÉ SUPÉRIEURE DU SYSTÈME PHILOSOPHIQUE

La constance de la conception tourniérienne de la philosophie n'est pas sans rappeler celle de Gilles Deleuze, l'ami de jeunesse à qui Michel Tournier avait fait découvrir la philosophie. À la fin de sa vie, Deleuze écrivait en effet (avec Guattari) : à la question «qu'est-ce que la philosophie ?», «nous avons déjà la réponse qui n'a pas varié : la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts»². Il ne s'agit pas là d'une simple coïncidence. Car d'après Tournier, Deleuze et lui ont très tôt partagé cette idée que la philosophie est inventive, créatrice, au même titre que la science et l'art. Afin de prouver que les systèmes philosophiques sont «des inventions aussi importantes que les grandes découvertes scientifiques»³, Tournier montre par exemple que la morale n'a pas toujours existé. Il revient à Rousseau et à Kant de l'avoir littéralement inventée lorsqu'ils ont rompu le lien qui, depuis l'Antiquité, unissait le savoir et la vertu. «[La morale] n'a été inventée qu'à la fin du XVIII^e siècle, exactement en 1785, date de la parution du petit livre de Kant intitulé *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Rousseau avait préparé le terrain»⁴. Comparable à la science, la philosophie l'est aussi à l'art. D'ailleurs, si la science peut être suspectée, à tort, de découvrir une

1. Michel TOURNIER, *Le Vol du vampire* (1981), Paris, Gallimard, 1994, p. 310-311.

2. Gilles DELEUZE & Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 8.

3. TOURNIER, *Je m'avance masqué*, Paris, Éditions Écriture, 2011, p. 40.

4. TOURNIER, *Le Vent Paraquet*, Paris, Gallimard, 1977, p. 287 (voir aussi *Contrebandier de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2021, p. 80 et 269).

réalité préexistante, c'est-à-dire de trouver plutôt que de créer, l'art se présente indubitablement comme une création de nouveauté. Ici, Tournier reprend manifestement l'idée de Bergson, qui affirme que le réel est une imprévisible création de nouveauté, et non pas la réalisation d'un possible préexistant : en vérité, le possible n'est que l'image du réel au présent, déjà advenu, que l'esprit rétrojette dans le passé, tandis que, avant d'advenir, le réel était à proprement parler impossible⁵. Ainsi, en 1800, après Haydn, Haendel et Mozart, on avait toutes les raisons de croire la création musicale impossible. « Et tout à coup, il y a eu Beethoven. Avec lui cet impossible devenait réalité et projetait du même mouvement sa possibilité rétroactive dans le passé »⁶. C'est le cas de l'art, mais aussi de la science et de la philosophie. « Toute création consiste toujours à gagner un pari perdu d'avance, puisqu'elle instaure sa possibilité après seulement avoir posé sa réalité »⁷.

Tournier comme Deleuze ont donc partagé, très tôt, l'idée que la philosophie est aussi inventive que les arts ou les sciences. Objectera-t-on qu'ils divergent quant à l'objet de cette invention, puisque Deleuze définit la philosophie comme création de concepts et Tournier comme création de systèmes ? En réalité, si Deleuze définit la philosophie comme création de concepts, il n'en affirme pas moins que cette création doit avoir un caractère systématique : « un système, c'est un ensemble de concepts », et « les concepts ne sont pas donnés tout faits, ils ne préexistent pas : il faut inventer, créer les concepts, et il y a là autant de création et d'invention qu'en art ou en science »⁸. Symétriquement, si Tournier conçoit la philosophie comme construction de systèmes, il n'en souligne pas moins l'importance des créations conceptuelles, à l'image de « ces sublimes inventions métaphysiques que sont le *cogito* de Descartes, les trois genres de connaissance de Spinoza, l'harmonie préétablie de Leibniz, le schématisme transcendantal de Kant, la réduction phénoménologique de Husserl »⁹. Et l'invention de ces concepts entrent à leur tour dans des démonstrations ou des théories, à l'instar du concept de Dieu qui accompagne l'argument ontologique d'Anselme, exemple philosophique par excellence¹⁰. Bref, loin de s'opposer, l'invention conceptuelle et la construction de systèmes se conditionnent mutuellement. Tournier donne de nombreux exemples de systèmes philosophiques, de Platon à Sartre – jusqu'à son propre système miniature. Mais qu'est-ce qu'un système philosophique ? En quoi les concepts forment-ils ensemble un système et comment l'activité de construction se concilie-t-elle avec l'exigence de description ?

Le Vent Paraclét présente la construction d'un système philosophique comme la création d'un monde qui double le monde réel et en forme la logique abstraite. Le système philosophique jouit à ce titre d'un degré

5. Cf. Henri BERGSON, *La Pensée et le mouvant* (1938), « Le possible et le réel », Paris, PUF, 1998, p. 115.

6. TOURNIER, *Le Vent Paraclét*, p. 281.

7. TOURNIER, *Le Vol du vampire* p. 315.

8. Cf. DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 48-49.

9. TOURNIER, *Le Vent Paraclét*, p. 179.

10. TOURNIER, *Journal extime*, Paris, Gallimard, 2004, p. 37.

supérieur de cohérence et de réalité. Cette conception repose sur un premier principe: *le degré de réalité d'un objet ou d'un ensemble d'objets varie avec son degré de cohérence ou de consistance*¹¹. Tournier étaye ce principe sur la distinction du rêve et de la veille: si l'on doute de la réalité du rêve, si on le considère comme irréel ou comme moins réel que la veille, c'est en raison de son incohérence, de son inconsistance. Preuve *a contrario*: si d'une nuit à l'autre nos rêves s'enchaînaient avec la même cohérence que nos veilles, nous aurions alors deux vies parallèles que nous jugerions également réelles¹². Tournier semble se contenter ici de reprendre un *topos* de la philosophie occidentale, plaçant l'opinion et l'illusion du côté du rêve et la philosophie du côté de l'éveil à la réalité. Y a-t-il là autre chose qu'une banale allusion à l'allégorie de caverne de Platon, au statut du rêve dans les *Méditations* de Descartes, ou au rôle joué par Hume dans l'éveil de Kant à la philosophie critique? En réalité, Tournier ne se contente pas d'opposer deux mondes, le monde doxique du rêve et le monde véridique de la réalité (auquel la philosophie nous fait accéder). Car si la réalité possède une cohérence plus grande que le rêve, elle n'a qu'une cohérence relative. Suivant une inspiration empiriste qui n'est pas sans rappeler Hume, Bergson ou James, Tournier critique en effet l'illusion scientiste qui impose au monde réel une cohérence qu'il n'a pas par lui-même: «pour être d'une rigueur rationnelle incomparablement plus solide que le monde rêvé, le monde réel n'est doué que d'une cohérence relative – tout le scientisme consiste à prétendre faire de ce relatif un absolu – en vérité troué de lacunes, semé de contradictions, hérissé d'absurdités»¹³. Il y a donc place pour une logique supérieure à celle de la réalité empirique. Tournier distingue par conséquent un troisième type de monde, doté d'un degré supérieur – voire absolu – de cohérence et de réalité: le système philosophique. En situant ce monde à l'extrême opposé du monde du rêve, Tournier fait un geste original. Au XX^e siècle, la critique de l'opposition rationaliste du rêve et de la veille avait principalement pris la forme d'une réhabilitation du rêve, que ce soit dans la psychanalyse, la littérature surréaliste ou l'anthropologie des mythes et des religions¹⁴. Mais Tournier suit une direction inverse, hyperrationaliste plutôt qu'irrationaliste, puisqu'il relativise l'opposition au profit d'un monde plus réel que la réalité. «*Il dépend de notre seule force cérébrale de concevoir des ensembles d'un degré de réalité plus élevé. Ces ensembles existent: ce sont les systèmes philosophiques. [...] Tous ils surclassent le réel en solidité et en densité, tout de même que celui-ci ridiculise le monde des rêves*»¹⁵. Le système philosophique est un hyperréalisme.

On a pu dire de la philosophie actuelle qu'elle témoigne du retour à une «métaphysique du réalisme» qui demande l'impossible: la chose en

11. *Op. cit.*, p. 157.

12. *Op. cit.*, p. 157; «Philosophie du sommeil», in *Célébrations*, Paris, Mercure de France, 1999, p. 68.

13. TOURNIER, *Le Vent Paraquet*, p. 157.

14. Sur la critique de cette opposition rationaliste en philosophie, voir Pierre CARRIQUE, *Rêve, vérité. Essai sur la philosophie du sommeil et de la veille*, Paris, Gallimard, 2002.

15. TOURNIER, *Le Vent Paraquet*, p. 157.

soi¹⁶. Pour son compte, la métaphysique du réalisme à laquelle appartient Tournier est certainement celle que Jean Wahl avait mise en lumière dans l'entre-deux-guerres, et dont Sartre s'était réclamé: un mouvement de la métaphysique spéculative vers un empirisme élargi, les noces de la construction logique abstraite avec la description concrète de l'épaisseur du réel¹⁷. Dès lors, il n'y a plus de contradiction à ce que Tournier présente la philosophie tantôt comme un «hyperréalisme» et tantôt comme un «idéisme objectif». Les deux aspects se réconcilient dans une lutte commune contre le réalisme de premier degré, avec ses descriptions homogènes à la représentation subjective ordinaire, et contre l'idéalisme subjectif, avec ses abstractions aussi indifférentes à leur contenu concret que les idéalités mathématiques¹⁸. Or, pour Tournier, «le propre de la métaphysique au contraire, c'est toujours de plonger au cœur même du concret»: point de contact du concret et de l'abstrait et justification de l'un par l'autre, la philosophie est une pensée difficile, non «par excès d'abstraction, mais tout au contraire par une excessive plénitude concrète»¹⁹. C'est pourquoi l'hyperréalisme ne trouve pas son équivalent dans les sciences positives, mais dans certaines tendances de l'art, de la littérature et de la poésie, pour autant qu'elles partagent l'«ambition d'un objectivisme poussé jusqu'à l'hallucination»²⁰: *La Nausée* sartrienne (1938), *Le Parti pris des choses* de Ponge (1942), les peintures surréalistes d'Ernst, Picabia, Magritte, etc. Paul Klee disait que l'art ne reproduit pas le visible, mais rend visible; Tournier dissout l'opposition de la description et de la création, puisque la philosophie ne vise pas la représentation des choses, mais leur révélation.

L'hyperréalité du système philosophique ne préexiste pas comme un trésor qui serait à découvrir. Elle n'existe qu'à condition d'être construite par la puissance cérébrale ou l'énergie mentale du philosophe²¹. Pourtant, on aurait tort de croire que le philosophe est l'auteur ou la cause de «son» système. Il en est au contraire, l'effet – le sous-produit, le déchet ou même l'excrément. Cette thèse n'est pas sans fondement. Si un premier principe posait que le degré de réalité d'un objet ou d'un ensemble dépend de son degré de cohérence, un second principe énonce: *le moins cohérent ne peut être cause du plus cohérent, ou le moins réel ne peut engendrer le plus réel*. Ce principe s'explique aisément. Je peux affirmer que le rêve n'est pas la cause de la veille, parce que le monde où je rêve est moins cohérent que le monde où je suis éveillé; par récurrence, le monde réel qui est truffé d'incohérences ne peut être la cause du monde philosophique, dont la cohérence est supérieure. Comment une cohérence relative pourrait-elle être la cause d'une cohérence absolue? Cette disqualification du monde empirique implique

16. Cf. Emmanuel ALLOA & Elie DURING (dir.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, PUF, 2018, p. 7.

17. Cf. Jean WAHL, *Vers le concret* (1932), Paris, Vrin, 2010, Préface (sur l'importance de ce livre à l'époque, cf. Jean-Paul SARTRE, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986, p. 23).

18. Cf. TOURNIER, *Le Vent Paraclét*, p. 114; «Le philosophe aux images. Entretien avec Michel Tournier», in Jean-Pierre ZARADER, *Robinson philosophe*, Paris, Ellipses, 1999, p. 193.

19. TOURNIER, *Le Vent Paraclét*, p. 45-46.

20. *Op. cit.*, p. 115.

21. *Op. cit.*, p. 159.

celle du sujet mondain, qui ne peut être l'auteur du système philosophique. *Le Vent Paraclét* l'affirme sans détour : « Les systèmes sont-ils l'œuvre des grands philosophes comme l'admet une conception naïvement causaliste ? Évidemment non. Le plus cohérent étant toujours cause du moins cohérent, le système avec son insurpassable cohérence est cause de tout, effet de rien. C'est tout au plus le philosophe qui n'est que le déchet que laisse tomber dans le monde empirique le système qui se forme, comme le placenta qui reste au fond du lit de gésine après la naissance d'un enfant »²².

Cette thèse soulève une grave difficulté. Car comment comprendre la genèse du système philosophique si le philosophe n'est pas l'auteur du système mais qu'il dépend pourtant de sa puissance cérébrale de le construire ? Par quel miracle un monde absolument cohérent peut-il venir à l'existence au sein d'un monde relativement incohérent ? Ce paradoxe de « l'autogenèse de l'œuvre »²³ serait une contradiction si le philosophe *en train de créer* appartenait intégralement au monde empirique. Mais pour créer un système philosophique, le philosophe doit être animé par le « démon du système, cette fièvre mentale, ce délire d'absolu »²⁴, c'est-à-dire être dans une situation paradoxale de *possession*. Dépossédé de son statut d'agent, le créateur est possédé par l'absolu en train de se former, médiation évanouissante entre le monde empirique et le monde philosophique. Contrairement à l'image platonicienne de la maïeutique, le philosophe n'est pas l'accoucheur d'un système qui naît ; il en est plutôt la pellicule résiduelle – enveloppe, coquille ou placenta. Mais quelle est, au sein du monde empirique, la nature de cette instance paradoxale qu'est le sujet pensant, et comment vient-il au monde ? C'est précisément le problème central de « L'Impersonnalisme ».

LES AVENTURES DU *COGITO*

Le problème du *cogito* découle de la thèse fondamentale de « L'Impersonnalisme » : l'identification de la conscience et de l'objet, la position d'un champ transcendantal impersonnel, que l'on peut qualifier indifféremment de conscience asubjective ou de monde purement objectif (idéalisme objectif). Comment la différence du sujet et l'objet émerge-t-elle de ce champ qui ne la présuppose pas ? Et comment la pensée peut-elle surmonter cette différence pour revenir aux choses mêmes ?

Dans les premières pages de « L'Impersonnalisme », Tournier ne s'installe pas d'emblée dans l'impersonnel, pas plus que dans l'*Éthique* Spinoza ne commençait par Dieu. Il y parvient méthodiquement, mais le plus vite possible, en prenant l'expérience pour guide (« si j'interroge mon expérience... », « ce serait une infidélité à l'expérience », « l'expérience m'enseigne que... », « pour respecter cette donnée... »). Or, « si j'interroge mon expérience, je n'y trouve pas trace de ce qu'on appelle la conscience,

22. *Op. cit.*, p. 157.

23. *Op. cit.*, p. 210.

24. *Op. cit.*, p. 156.

car je ne puis l'opposer pour la saisir à ce qui la nie»²⁵. L'expérience pure est donc d'abord impersonnelle ou objective. Le jeune Deleuze ne dit pas autre chose : ce n'est pas moi qui suis fatigué, c'est le monde qui est fatigant ; la fatigue est une qualité objective du monde, cette route qui monte, le soleil qui tape, la mollesse des choses, etc. ; bref, «il y a du fatigant»²⁶. En purifiant le champ transcendantal de toute conscience subjective, Tournier et Deleuze prolongent les propositions sartriennes de «La Transcendance de l'Ego» : qu'à la différence de Kant et de Husserl, il est «inutile» et même «nuisible» de supposer que la conscience transcendantale doit prendre la forme d'un Je ; que le champ transcendantal se présente comme une «conscience absolument impersonnelle» ; que le *cogito* est personnel et ne surgit qu'à la faveur d'une opération réflexive de second degré qui dénature le sens irréflecti de l'expérience²⁷. Dans le dernier texte publié de son vivant, et comme en écho à son tout premier, Deleuze rendra hommage à cette intuition séminale de Sartre qui avait lancé leur carrière philosophique : «Sartre pose un champ transcendantal sans sujet, qui renvoie à une conscience impersonnelle, absolue, immanente : par rapport à celle-ci, le sujet et l'objet sont des "transcendants"»²⁸.

Cependant, dans «L'Impersonnalisme», Tournier ne conserve pas la définition intentionnaliste de la conscience que Sartre empruntait à la phénoménologie husserlienne. Certes, comme l'a montré Sartre, dire que «toute conscience est conscience de quelque chose» pose l'inséparabilité du sujet et de l'objet, soustrait la conscience à toute substantialité comme à toute intériorité pour en faire un pur mouvement d'éclatement vers le monde. «Voilà que, tout d'un coup, ces fameuses réactions "subjectives", haine, amour, crainte, sympathie, qui flottaient dans la saumure malodorante de l'Esprit, s'en arrachent ; elles ne sont que des manières de découvrir le monde. Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. C'est une *propriété* de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, – et non la somme de nos réactions subjectives à un morceau de bois sculpté. Husserl a réinstallé le charme et l'horreur dans les choses»²⁹. Mais pour Tournier, la fidélité radicale à l'expérience impose d'aller au-delà de la phénoménologie. Puisque rien dans l'expérience irréflectie du monde ne permet de distinguer la conscience de son objet, il ne suffit pas d'affirmer leur dépendance réciproque, il faut poser leur stricte identité : «identifions la conscience et la chose dont elle est conscience, posons que la *conscience est son objet*»³⁰. La conscience n'est plus éclatement vers l'objet, elle passe dans l'objet ; elle n'est plus une lumière qui éclaire du dehors des choses plongées

25. TOURNIER, «L'Impersonnalisme», *Espace*, Nouvelle série, n° 1, 1946, p. 49.

26. DELEUZE, *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, p. 254, p. 276.

27. SARTRE, «La Transcendance de l'Ego» (1937), in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 93-104.

28. DELEUZE, «L'immanence : une vie...» (1995), in *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 360, n. 2 ; cf. *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, 14^e et 15^e séries.

29. SARTRE, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité» (1939), in *La Transcendance de l'Ego*, p. 89.

30. TOURNIER, «L'Impersonnalisme», p. 52.

dans l'obscurité, ce sont les choses qui sont lumineuses en elles-mêmes, quoique cette lumière n'apparaisse à personne, faute de sujet percevant.

Par cette identification de la conscience et de la chose aussi bien que par cette métaphore de la lumière, Tournier quitte Sartre pour rejoindre Bergson. Au début de *Matière et mémoire*, feignant de ne rien connaître de l'opposition philosophique du réalisme et de l'idéalisme, Bergson définit la matière comme un ensemble d'images ayant une « existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, – une existence située à mi-chemin entre la “chose” et la “représentation” »³¹. Mais Tournier ne rejoint Bergson que grâce à Sartre, qui montrait dans *L'Imagination* que l'identité bergsonienne de la conscience et des choses aboutit à une « inversion de la comparaison classique: au lieu que la conscience soit une lumière qui va du sujet à la chose, c'est une luminosité qui va de la chose au sujet »³². Seulement, Sartre n'exposait cette conception que pour mieux la réfuter. Car d'après lui, s'il n'est plus nécessaire d'engendrer la conscience (puisque elle est dans les choses), le problème reste de savoir comment expliquer l'émergence de consciences subjectives, personnelles, psychologiques. Bergson aurait réduit la conscience personnelle à « une sorte d'épiphénomène, dont on peut décrire l'apparition mais qu'on n'explique pas »³³. Car comment expliquer le passage d'un champ transcendantal asubjectif et impersonnel à une conscience empirique, psychologique et personnelle? Par quel miracle un monde objectivement fatigant peut-il produire un monde où c'est moi qui suis fatigué? Cette genèse ou cette explication du *cogito* est « l'objet principal » de « L'Impersonnalisme »³⁴.

En un sens, il n'y a pas à expliquer l'émergence de sujets dans le monde, il faut et il suffit de constater leur existence de fait. Car il n'était pas nécessaire que des sujets pensants adviennent au monde, que la conscience en droit donne lieu à des consciences en fait. Tournier y insiste à plusieurs reprises: le monde subsiste sans sujet pour le penser. Le sujet est « un événement contingent et historique »³⁵. Mais quel sujet? Dans *Matière et mémoire*, Bergson se contentait de constater que, parmi l'ensemble des images, « il en est une qui tranche sur toutes les autres », celle que je suis moi³⁶. Et s'il y a chez Tournier aussi un « privilège » du moi que je suis, en vertu de l'« intimité plus étroite qu'il entretient avec le monde »³⁷, le constat commence ici par autrui. Déjà, dans *L'Être et le Néant*, Sartre montrait qu'autrui organise mon champ d'expérience, quand bien même il n'y est pas effectivement présent. Alors que je suis dans le couloir en

31. Cf. BERGSON, *Matière et mémoire* (1896), Paris, Puf, 1939, Avant-propos de la septième édition, p. 1-2. Cf. Camille RIQUIER, « Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*? », in Frédéric Worms (dir.), *Annales bergsoniennes, II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 261-285.

32. SARTRE, *L'Imagination* (1936), Paris, PUF 2010, p. 44.

33. *Op. cit.*, p. 45.

34. TOURNIER, « L'Impersonnalisme », p. 55.

35. *Op. cit.*, p. 57-58.

36. BERGSON, *Matière et mémoire*, chap. 1.

37. TOURNIER, « L'Impersonnalisme », p. 55.

train de regarder par le trou de la serrure, j'entends des pas ; je me relève, honteux : quelqu'un m'a vu ; je regarde dans le couloir : il n'y a personne, fausse alerte ; pourtant, je demeure honteux et renonce à mon entreprise. Pourquoi ? C'est qu'autrui me regarde, même s'il n'est pas là. Ainsi, « ce qui est certain c'est que je suis regardé, ce qui est seulement probable c'est que le regard soit lié à telle ou telle présence intramondaine »³⁸. Qu'il peuple ou déserte le monde, autrui est donc toujours à l'horizon de mon expérience, présence virtuelle. Mais comment définir autrui au niveau du champ transcendantal impersonnel ? Comment le définir sans en faire ni un sujet ni un objet, lesquels ne sont pas donnés sur ce plan ? Comme le remarque Deleuze, le tort des théories d'autrui est de demeurer sur le terrain d'une intersubjectivité qui n'est pas donnée dans l'expérience, oscillant sans cesse entre le sujet et l'objet. Et Sartre n'échappe pas à l'objection lorsqu'il inscrit cette oscillation dans le regard (je suis un sujet sous le regard d'autrui qui devient à son tour un objet sous le mien)³⁹. Arracher autrui à cette oscillation, telle est justement l'inestimable contribution philosophique de Tournier.

Pour Tournier, c'est le concept d'expression qui neutralise l'opposition dualiste de la chose et de la conscience, de l'en-soi et du pour-soi, et permet de « réaliser le passage d'autrui au monde »⁴⁰. Sartre considérerait que l'expression était chez Leibniz une « notion obscure »⁴¹. Dans le système général des phénomènes de Leibniz, chaque monade exprime le monde entier, elle est l'enveloppement d'un monde qui demande à être expliqué⁴². Merleau-Ponty en avait fait en revanche un concept décisif de sa phénoménologie, autrui se présentant notamment comme une « structure exprimant-exprimé », « corps expressif » où l'exprimé (le monde) n'existe pas en dehors de l'exprimant (le corps d'autrui), chose inséparable de ses significations adhérentes (visage, paroles, gestes)⁴³. C'est dans cette voie que Tournier propose un concept expressif d'autrui, irréductible tant à l'en-soi qu'au pour-soi : à l'en-soi, puisqu'il enveloppe une signification possible qui n'est pas donnée dans le monde actuel ; au pour-soi, puisque cette expression se donne à la surface du corps, et non comme une conscience ou une intériorité. Suivant « L'Impersonnalisme », tel est autrui : l'expression d'un monde possible (inactuel, abstrait). Mais de même que chez Leibniz, ce possible n'est pas inerte, il tend ou prétend à l'existence. Dans *Vendredi*, Tournier ajoutera ainsi : « C'était cela autrui : un possible qui s'acharne à

38. SARTRE, *L'Être et le Néant* (1943), Paris, Gallimard, 2013, « TEL », p. 316.

39. Cf. DELEUZE, *Lettres et autres textes*, p. 253 ; *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 334. Sur la construction par Deleuze, avec et contre Sartre, de ce concept d'autrui, et du champ d'immanence, voir les excellents articles de Jonathan Soskin, « De Sartre à Deleuze », *Études sartriennes*, 2011, n° 15, p. 171-203 ; « Champ transcendantal et structure-autrui », in *L'Année sartrienne*, n° 30, 2016.

40. TOURNIER, « L'Impersonnalisme », p. 54.

41. SARTRE, *L'Imagination*, p. 12.

42. Cf. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, XIV.

43. Maurice MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement* (1942), Paris, PUF, 2002, « Quadriges », p. 185-186 ; *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 2001, p. 193.

passer pour réel»⁴⁴. Soit l'exemple de la fatigue : le monde est fatigant, avec sa route qui monte sous un soleil de plomb ; mais voilà que surgit un objet particulier, autrui, qui chemine d'un pas léger, exprimant dans le monde fatigant la possibilité d'un autre monde ; autrui me révèle que ce n'est pas le monde qui était fatigant, c'est moi qui étais fatigué⁴⁵. Ou encore l'exemple de la terreur : il y a un monde serein ; soudainement, le visage terrifié d'autrui introduit la possibilité d'un monde terrifiant qui nie la sérénité du monde, que je découvre dès lors comme mienne⁴⁶. On remarquera toutefois qu'autrui n'a pas nécessairement à être incarné par une personne humaine : ce peut-être un masque japonais (Sartre), une partie anatomique du visage (Tournier), le regard d'un animal, pur monde possible qu'aucun langage n'actualise jamais (Rosa Bonheur), une fonction de visagité (Deleuze-Guattari) – bref, tout être enveloppant un monde possible, exprimant un point de vue possible sur les choses. En ce sens, autrui peuple le monde impersonnel, mais il en nie l'homogénéité chaque fois que le monde possible qu'il exprime y introduit une incohérence. C'est lui qui scinde le monde en sujets et objets, qui fracture la belle identité de l'objet et du sujet, de l'être et de la pensée. C'est pourquoi il revient à autrui d'*expliquer* le *cogito*, c'est-à-dire d'en produire la genèse.

Y a-t-il une contradiction entre ce privilège des autrui que je ne suis pas et ce que Tournier nomme le « primat ontologique » de l'Autrui que je suis moi ? Et à quoi tient ce primat ? Cette question ne peut être résolue qu'à condition de parcourir les moments de sa genèse, qui forment une dialectique du *cogito* inspirée de Descartes : il y a le monde ; je pense (le monde) ; je suis (une chose qui pense) ; je suis une chose (dans le monde) qui pense (le monde). Selon Tournier, cette dialectique montre que le *cogito* s'accompagne nécessairement d'une différence temporelle, car le monde objectif où je suis est un monde déjà passé quand je le pense au présent. « *Le sujet n'est pas contemporain de l'objet, il est l'objet passé* »⁴⁷. En témoigne l'application de cette dialectique à la frayeur : « 1. Il y a un monde effrayant ; 2. Je pense le monde effrayant ; 3. Je suis effrayé ; 4. Je suis une chose effrayée dans un monde *qui n'est pas effrayant* »⁴⁸. D'émotion objective présente, la frayeur devient subjective et passée sitôt qu'elle est réfléchie. Me serais-je d'ailleurs jamais mis à réfléchir le monde effrayant si autrui n'exprimait pas la possibilité d'un monde rassurant ? Le *cogito* est en tout cas une impossible coïncidence à soi et aux choses. Deleuze exprimera ce *cogito* fêlé par le temps d'une formule rimbaldienne : « Je est un Autre »⁴⁹. Mais Tournier lui donne un nom cartésien : l'erreur. Car il y a erreur dès que se trouve fracturée l'homogénéité de l'être et du penser, dès qu'il y a inadéquation du sujet et de l'objet. Et l'erreur a deux formes. L'autrui que je ne suis pas, comme expression d'un monde possible, est une erreur simplement *possible*, selon

44. TOURNIER, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard « Folio », 2008, p. 239.

45. Cf. DELEUZE, *Lettres et autres textes*, p. 254, p. 276-277.

46. Cf. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Paris, LGF, 2000, p. 106-110.

47. TOURNIER, « L'Impersonnalisme », p. 61.

48. *Ibid.*

49. Cf. DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 116.

que l'incohérence entre son monde et le mien se résorbe ou non. Un étranger me salue parce qu'il me prend pour son ami : monde possible d'amitié qui se révèle erroné s'il s'est trompé, monde possible qui se vérifie si c'est moi qui ne l'avais pas reconnu. En revanche, l'Autrui que je suis, comme expression d'un monde passé, est une erreur *nécessaire* parce que le passé est toujours inadéquat au présent. La non-coïncidence est cette fois constitutive : je ne pense jamais le monde où je suis. Tel est «le secret du privilège de l'Autrui que nous cherchions, et celui de la temporalité que nous ne cherchions pas» : le *cogito* «temporalise l'existence» et il est «la venue de l'erreur au monde»⁵⁰. Singulier privilège !

Si le «je-pense [est] un il-y-a dégénéré», il est légitime de se demander si le *cogito* est une «maladie du monde», et si le monde ne se porterait pas mieux sans le *cogito*⁵¹. Cependant, il n'y aurait à proprement parler nul primat ontologique si le *cogito* n'était rien d'autre que cela, un simple «défaut dans la paix du monde»⁵². D'ailleurs, en toute logique, Tournier aurait-il pu construire son système philosophique miniature, avec sa théorie de l'erreur et de la vérité, si le sujet en général était condamné à l'erreur, exilé de la vérité ? Sauf à se contredire, il semble donc que le sujet puisse surmonter les erreurs qui viennent nécessairement au monde avec lui. C'est même tout l'enjeu de la fin de «L'Impersonnalisme». Mais Tournier va plus loin : il affirme que c'est le monde qui produit le *cogito* pour surmonter sa propre incohérence et recouvrer sa rationalité perdue. N'y a-t-il pas là pourtant une incohérence non pas du monde mais de Tournier ? Car de deux choses l'une : soit le monde possédait déjà en soi une cohérence rationnelle absolue avant l'émergence du *cogito*, auquel cas il n'aurait pas besoin de le faire advenir pour la retrouver ; soit le monde n'avait auparavant qu'une cohérence relative, auquel cas il lui faudrait alors non pas recouvrer mais conquérir par le *cogito* une cohérence qu'il n'avait jamais eue. Le *cogito* présente en tout cas la structure d'un *pharmakon*, à la fois poison et remède, ou d'un Janus, une face tournée vers le monde réel du «il y a» duquel il émerge et qu'il trahit, une autre face tournée vers le monde hyperréel du système qu'il a pour tâche de construire en s'éliminant lui-même. Pour que ces deux faces ne soient pas contradictoires et que la dialectique du *cogito* ne soit pas vaine, encore faut-il déterminer la nature du processus dialectique qui conduit de l'une à l'autre.

Dans la mesure où l'«épistémologie du *cogito*» qui clôt «L'Impersonnalisme» n'est qu'esquissée, on ne peut en tirer des conclusions assurées. On sait du moins qu'elle mobilise deux critères : l'objectivité et la cohérence. La première se définit comme la suppression de toute trace de subjectivité, par où «le sujet s'efforce toujours de ne pas être»⁵³ ; la seconde se définit par l'élimination de l'incohérence ou de l'erreur, par où seuls des mondes possibles compatibles peuvent se réaliser en même temps. Peut-être

50. TOURNIER, «L'Impersonnalisme», p. 61-62.

51. *Op. cit.*, p. 64.

52. MERLEAU-PONTY, «La querelle de l'existentialisme» (1945), in *Sens et non-sens*, Paris, Galimard, 1996, p. 91.

53. TOURNIER, «L'Impersonnalisme», p. 64.

faut-il comprendre ces critères en référence à l'épistémologie bachelardienne développée dans *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), l'un des tout premiers livres de philosophie que Tournier dit avoir acheté. Car Bachelard y conçoit la connaissance scientifique comme un processus où l'esprit opère une objectivation et une rationalisation de l'expérience en triomphant «des divers obstacles épistémologiques», sans pourtant que cet «ensemble d'erreurs rectifiées» que forme la connaissance puisse être jamais «achevé»⁵⁴. Mais peut-être faut-il comprendre ces critères en référence à Leibniz, dont le jeune Tournier était adepte. La connaissance n'y est pas connaissance scientifique du monde empirique sans renvoyer à une connaissance métaphysique de l'origine radicale des choses, c'est-à-dire du principe par lequel Dieu sélectionne, dans «le combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence, [...] ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité»⁵⁵, c'est-à-dire forment le monde le plus cohérent, doté du maximum d'unité dans la multiplicité. La connaissance objective et cohérente recherchée par Tournier est-elle la connaissance scientifique de la rationalité du monde empirique ou bien la connaissance métaphysique de la logique divine de la création du monde? Que faut-il entendre exactement dans l'ultime phrase de «L'Impersonnalisme», qui présente «l'histoire de la pensée comme les démarches successives du monde en quête d'une organisation intérieure, d'une logique toujours plus exquise»⁵⁶? Dans «L'Impersonnalisme», cette quête ne va en tout cas pas jusqu'à son terme. En a-t-elle même un? Dans sa recension de la revue *Espace*, Alquié n'avait-il pas eu raison de douter de la possibilité que cette philosophie sans sujet «aboutisse à des résultats positifs»⁵⁷?

LE RECOMMENCEMENT DU MONDE

C'est le problème qui se lève à l'horizon de «L'Impersonnalisme»: comment s'opère le retour à cette expérience impersonnelle primordiale et par quelles modifications le sujet passe-t-il pour y parvenir? Nous faisons l'hypothèse que c'est en cet endroit que *Vendredi ou les Limbes de Pacifique* reprend et prolonge les thèses de «L'Impersonnalisme». Car dans *Vendredi*, la dialectique aboutit à son terme, et le sujet y parvient comme à l'impossible: à mesure qu'autrui cesse de produire ses effets sur l'île déserte de Speranza, Robinson s'élimine comme sujet et fait une expérience de l'absolu ou de la chose en soi, inenvisageable en régime bachelardien. Mais quel rapport y a-t-il entre ce mouvement final de la dialectique du *cogito* dans le roman et la théorie de l'absolu réclamée par le système philosophique? C'est ce qu'il nous faut examiner à partir de la lecture de *Vendredi* et de son commentaire deleuzien.

54. Gaston BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), Paris, Vrin, 2011, p. 285-297.

55. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, § 201.

56. TOURNIER, «L'Impersonnalisme», p. 66.

57. Ferdinand ALQUIÉ, «La vie intérieure et l'esprit», in *Gazette des lettres*, juillet 1946 p. 11.

Peut-on comprendre ce mouvement dialectique dans son ensemble à la manière d'une recomposition de l'unité perdue ou d'un recouvrement de l'identité divisée – comme si la fin se repliait sans reste sur l'origine⁵⁸ ? Nous avons deux raisons de douter que Tournier l'ait conçu ainsi. D'une part, du côté de l'origine, cette conception ne permet guère de comprendre comment le premier moment pourrait en engendrer un second. Si l'origine était pure unité et identité à soi, comment serait-elle le lieu d'une genèse ? C'est pourquoi il est si important que le monde du premier temps possède ce minimum d'hétérogénéité interne qui rend possible, quoique non nécessaire, l'apparition du sujet et de sa dialectique. Cette hétérogénéité, on l'a vu, provient des autres qui peuplent le monde, et constituent autant de perspectives virtuellement incompatibles, autant d'incohérences ou d'erreurs possibles⁵⁹. D'autre part, du côté de la fin, cette conception semble manquer le but final du mouvement dialectique. Car du premier au dernier temps, le monde en soi devient *effectivement* vécu et pensé par un sujet devenu translucide. Ne doit-on pas distinguer en ce sens, comme le suggère Kirsty Fergusson, un « absolu primaire » (*primary absolute*), qui correspond à la pure présence du monde antérieur au surgissement du *cogito*, et un « absolu dialectique » (*dialectical absolute*), où le monde est enfin parvenu, au terme de son mouvement, à une expression transparente⁶⁰ ? Entre les deux pôles, toute la dialectique du *cogito*, toutes les aventures l'erreur et de la vérité, tous les jeux de l'ombre et de la lumière.

Pas plus que le temps dans *La Recherche* proustienne, le monde retrouvé ne ressemble en tout cas au monde perdu. Dans « Causes et raisons des îles désertes », sorte de bande-annonce de *Vendredi*, Deleuze montrait que l'échec du *Robinson Crusoé* de Defoe tient à son incompréhension du sens mythologique de l'île déserte : le retour à l'origine n'est pas le principe d'une répétition du même (reproduction à l'identique du monde bourgeois et impérialiste de Robinson) mais un principe de répétition de la différence (re-création du monde). L'île est « l'origine, mais l'origine seconde », et « à partir d'elle tout recommence »⁶¹. Ainsi à la fin de *Vendredi* avec l'apparition de l'enfant. La fin de la dialectique renoue avec l'origine métaphysique ou radicale, celle du « créateur en train de créer » – pouvoir illimité et divin de la création⁶². Montrer que ce mouvement s'opère à la faveur de la solitude de Robinson sur l'île déserte, tel est l'un des principaux enjeux du commentaire deleuzien du roman : « Michel Tournier et le monde sans autrui ». Dans *L'Être et le Néant*, Sartre avait douté de la possibilité d'une expérience de la pure solitude puisqu'autrui ne cesse pas de produire ses effets, même

58. Cf. Arlette BOULOUMIÉ, *Le Roman mythologique*, Paris, José Corti, 1988, Troisième partie, chap. III.

59. Cf. Susan PETIT, *Michel Tournier's Metaphysical Fictions*, « An interview with Michel Tournier », Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1991, p. 180-182.

60. KIRSTY FERGUSSON, « "La Recherche de l'absolu" dans l'œuvre de Michel Tournier », Thèse de doctorat, University College, Londres, 1991, p. 38.

61. DELEUZE, « Causes et raisons des îles désertes », in *L'île déserte*, Paris, Minuit, 2002, p. 16-17.

62. TOURNIER, *Petites proses*, Paris, Gallimard, 1986, p. 145. Cf. Jean-Bernard VRAY, « La question de l'origine », in Arlette BOULOUMIÉ & Maurice DE GANDILLAC (dir.), *Images et signes de Michel Tournier*, Paris, Gallimard, 1991, p. 76.

lorsqu'il n'est pas là. C'est pourquoi, comme le dit Deleuze, *Vendredi* devait prendre la forme d'un « roman expérimental inductif », la robinsonnade figurant les conditions spéciales permettant de déterminer ce qui arriverait au sujet lorsque autrui disparaît. Or, l'expérience d'un monde sans autrui est d'abord négative. Dans la mesure où autrui constituait un point de vue possible sur les choses, il introduisait une distance entre ma conscience percevante et l'objet perçu. Mais « à Speranza, il n'y a qu'un point de vue, le mien, dépouillé de toute virtualité »⁶³. La disparition d'autrui provoque dès lors l'indifférenciation du sujet et de l'objet et l'effondrement du monde de la représentation, expérience d'un « monde cru, noir, sans potentialités ni virtualités »⁶⁴. Mais ce moment négatif est la condition pour qu'apparaisse une « autre île, cachée sous l'île administrée »⁶⁵, et que le but final apparaisse dans sa différence avec l'origine. C'est le tournant de l'expérience : la découverte du monde impersonnel, subreprésentatif, en deçà du sujet et de l'objet. Autrui se présentait initialement comme ce qui me donnait *mon* monde, celui des objets pour ma conscience ; il apparaît finalement comme celui qui me volait *le* monde, celui des choses en soi. « Ce n'est pas le monde qui est troublé par l'absence d'autrui, au contraire c'est le double glorieux du monde qui se trouve caché par sa présence »⁶⁶. L'autre île peut enfin apparaître dans toute sa splendeur.

Tournier avait conçu la mythologie comme un point de passage de la métaphysique au roman, et donc aussi bien de « L'Impersonnalisme » à *Vendredi*⁶⁷. Comme l'a montré Mircea Eliade, c'est d'ailleurs la fonction la plus générale des mythes et des rites initiatiques qui l'accompagnent : répéter l'origine pour faire renaître le monde et transmuier le sujet⁶⁸. Tel est le sens mythologique de la robinsonnade : une puissance de recommencement. S'éclaire dès lors le statut complexe que Tournier réserve à l'absolu (à Dieu, au système philosophique ou à l'île déserte). Car il est vrai que l'absolu est chez Tournier cause de tout et effet de rien. Mais il ne l'est qu'à titre de simple possibilité abstraite tant que celle-ci n'est pas *réalisée* par un acte constructif et contingent d'un individu empirique, seul à même d'effectuer sa puissance de recommencement. Les deux sens de l'absolu chez Tournier ne sont pas sans rappeler le double caractère de Dieu chez des néoleibniziens contemporains comme Ruyer ou Whitehead. Dans *Vers le concret*, Jean Wahl avait par exemple souligné que, chez Whitehead, Dieu a une nature bipolaire, primordiale (logique) et conséquente (physique), et qu'il revient aux créatures de donner vie au créateur en opérant le passage d'une nature à l'autre, passage qui implique un certain exercice de la raison et qui s'accompagne

63. TOURNIER, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, p. 53-54.

64. DELEUZE, « Michel Tournier et le monde sans autrui », in *Logique du sens*, p. 356.

65. TOURNIER, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, p. 181.

66. DELEUZE, « Michel Tournier et le monde sans autrui », in *Logique du sens*, p. 370.

67. TOURNIER, *Le Vent Paraclet*, chap. III et IV.

68. Cf. MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949 ; *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963 ; *La Nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, chap. VII ; *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1976.

d'une intensification de l'expérience⁶⁹. Ce double sens de l'absolu explique également l'intérêt marqué de Tournier pour le Saint-Esprit, à la fois vent et esprit (Vent Paraclet), rencontre de la Terre et du Ciel, fusion de la météorologie et de la théologie – toute une sacralisation de la matière⁷⁰.

La recherche de l'absolu se présente objectivement comme une transmutation du monde, et subjectivement comme une métamorphose du moi. Tournier avait lui-même proposé de faire une lecture initiatique et alchimique de *Vendredi*, comparant l'île déserte à un laboratoire expérimental où Robinson, comme un corps chimique isolé dans une cornue, est soumis à l'épreuve décapante de la solitude : dissolution de l'ancien moi et de l'ancien monde dans le mélange boueux de la souille (Terre et Eau, œuvre au noir) ; purification et renaissance éolienne avec Vendredi (Ciel, œuvre au blanc) ; conquête de la perfection solaire avec l'enfant (Feu, Grand Œuvre)⁷¹. À l'époque de «L'Impersonnalisme», le jeune Tournier était déjà probablement familier des problématiques alchimiques et initiatiques. Dans *La Formation de l'esprit scientifique* et *La Psychanalyse du feu*, les premiers livres de philosophie de Tournier, Bachelard montre en effet que, si la chimie moderne rompt avec les rêveries préscientifiques de l'alchimie, elle peut conserver son sens initiatique : à défaut d'une purification de la matière, la purification de l'âme de l'expérimentateur⁷². À partir de 1943, aux rencontres de la Fortelle, Tournier croise non seulement Gaston Bachelard, mais aussi Maurice de Gandillac, son premier professeur de philosophie, qui venait de consacrer une étude fondamentale à la philosophie de Nicolas de Cuse et à ses ascendances néoplatoniciennes (décisives dans la tradition hermétique et dans la mystique rhénane) ; il y fréquente également Marie-Madeleine Davy, théologienne et philosophe médiéviste qui commandera au jeune Deleuze la recension d'un ouvrage ésotérique, les *Études sur la mathèse*, où s'affirme l'unité de la science et de la philosophie, ainsi que l'identité de l'initiation au savoir et du savoir vivant⁷³. Or, l'essentiel en tout ceci est que l'alchimie, qui mêle philosophie, science et art, s'adosse à la pensée alexandrine, et notamment à une ontologie censée expliquer comment la recherche de l'absolu s'obtient par transmutation de la matière⁷⁴. Si la réalité empirique que suppose la transmutation se présente comme une matière impure et vile, la transmutation se propose de délivrer la matière par l'esprit (spiritualisation de la matière) et l'esprit par la matière (matérialisation de l'esprit). Le Grand Œuvre trouve son modèle dans l'œuvre d'art, où les pigments, matière sensible du tableau, deviennent indiscernables d'un sens

69. WAHL, *Vers le concret*, p. 171-176. Cf. Alfred North WHITEHEAD, *Procès et réalité*, Cinquième partie, chap. II.

70. TOURNIER, *Le Vent Paraclet*, p. 228.

71. *Op. cit.*, III-IV. Voir BOULOMIÉ (dir.), *Dictionnaire Michel Tournier*, Paris, Honoré Champion, 2019, p. 18-19 ; Simone PIRES BARBOSA, «Le parcours initiatique dans *Diadorim* de João Guimarães Rosa et *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* de Michel Tournier», Thèse de doctorat, Université d'Angers, 2010.

72. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, chap. II, VII.

73. Cf. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cuse*, Paris, Aubier, 1941 ; DELEUZE, «Mathèse, science et philosophie» (1946), in *Lettres et autres textes*, p. 292.

74. Cf. Cristina VIANO (dir.), *L'Alchimie et ses racines philosophiques*, Paris, Vrin, 2005.

spirituel⁷⁵ : ainsi dans *Vendredi*, où le bouc mort se met à voler et chanter, double aérien de lui-même. Ce n'est certainement pas un hasard si Tournier qualifiera sa propre ontologie de «naturalisme mystique», et la définira par deux traits : par la présence immédiate de l'absolu en chaque chose, même les plus viles, si bien que «tout est sacré, même la boue» – contrairement à ce que soutiennent les philosophes qui, comme Platon, doutent qu'il y ait des «Idées de toute chose»⁷⁶ – ; par la tâche consistant à manifester l'absolu en chaque chose, à se faire l'avocat même des plus infâmes, et ainsi «faire droit à la revendication de chaque être, de chaque chose qui crie – d'une voix souvent imperceptible – pour être reconnu comme absolu»⁷⁷. Ainsi de l'écrivain. «L'écrivain magnifie tout ce qu'il touche. S'il est médiocre, il embellit, prêtant aux choses et aux êtres des qualités empruntées, étrangères à leur essence et qui s'accrochent à elle comme autant d'ornements inutiles. Mais le bon écrivain n'ajoute vraiment rien. Il illumine de l'intérieur, faisant ainsi apparaître, transparaitre des structures fines et élégantes habituellement noyées dans l'opacité de la substance»⁷⁸.

Simplement, cette opération ne se réalise pas d'elle-même. Il faut nécessairement que cette seconde genèse du monde soit assumée par un opérateur qui se fait dès lors le «responsable» du monde⁷⁹. En quel sens y a-t-il là une responsabilité ? La philosophie moderne a associé l'idée de responsabilité à celle d'un sujet conscient, libre et autonome, cause ou auteur de ses pensées et de ses actes – celui-là même que «L'Impersonnalisme» dénonce comme sujet autosuffisant et acosmique, celui-là même qu'incarne le bourgeois Robinson qui se prend pour le gouverneur de l'île. Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze présente ce sujet responsable comme un âne qui a «le goût effarant de porter», auquel il oppose la légèreté et l'irresponsabilité de l'enfant qui joue⁸⁰. Était-ce la conception de Sartre qui était visée là, lui qui écrivait dans *L'Être et le Néant* que «l'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur les épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être»⁸¹ ? Malgré l'ambiguïté de certaines formules sartriennes, dire que je suis responsable du monde signifie d'abord que je dois nécessairement répondre à ce qui m'arrive. La responsabilité n'est donc pas séparable de la manière chaque fois singulière dont le sujet assume ce dont il n'est pas la cause, c'est-à-dire répond (librement) à ce qui lui arrive (nécessairement). Dans *L'Existentialisme est un humanisme*, Sartre pourra ainsi affirmer que la morale est, au même titre que l'art, dans une «situation créatrice» : la solution n'est pas prédéterminée, si bien que «nous ne pouvons décider a priori ce qu'il y a

75. Cf. René ALLEAU, *Alchimie* (1968), Paris, Allia, 2008, p. 77-78.

76. TOURNIER, «Nécrologie d'un écrivain», in *Petites proses*, Paris, Gallimard, 1986, p. 145 ; Cf. PLATON, *Parménide*, 130c-d ; Pieter D'HOINE, «“Ceux qui acceptent des Idées de toutes choses”», *Philosophie antique*, n° 10, 2010, p. 227-254.

77. TOURNIER, *Le Vent Paraquet*, p. 298.

78. *Op. cit.*, p. 204-205.

79. TOURNIER, «L'Impersonnalisme», p. 63. Cf. Françoise BONARDEL, *Philosophie de l'alchimie*, Paris, PUF, 1993, p. 496-505.

80. Cf. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, chap. IV et V.

81. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 598.

à faire» mais seulement l'inventer⁸². Il faut alors distinguer deux pôles de la responsabilité : l'un, moral et bourgeois, où l'âne-sujet prend en charge les valeurs établies et s'y soumet lui-même, « librement » ; l'autre, immorale et enfantine, où le sujet répond à ce qui lui arrive en créant de nouvelles valeurs. D'un Robinson l'autre. Dès lors, responsabilité et irresponsabilité ne s'opposent plus si la première désigne la nécessité de répondre à l'événement qui nous arrive, et la seconde la créativité de cette réponse. Or, cette responsabilité du monde, qui se confond dans le roman, avec la découverte de l'autre île et sa célébration, n'est-ce pas celle que Vendredi révèle à Robinson ?

La disparition d'autrui était une condition de possibilité de la révélation d'un double du monde, de l'autre île. Mais elle serait restée une simple possibilité sans l'intervention de Vendredi. Si le capitaine Van Deyssel avait amorcé le processus en tirant le tarot, c'est Vendredi qui en révèle le sens. Comme l'a montré Deleuze, si Vendredi donne son nom au roman, ce n'est pas qu'il en serait le héros, puisque le héros c'est l'île autant que Robinson ; c'est parce qu'il lui fait voir l'autre île, dont la cohérence supérieure exclut la forme du sujet et de l'objet propre au monde empirique de la représentation. « Seul il peut guider et achever la métamorphose commencée par Robinson, et lui en révéler le sens, le but »⁸³. Mais il n'intervient pas « comme un autrui retrouvé » : pour Robinson, il est « trop tard, la structure ayant disparu », si bien qu'il le traite tantôt comme un objet ou un animal « en deçà d'autrui », tantôt comme l'indice d'un « autre monde supposé vrai, un double irréductible seul véritable », d'autant que Vendredi se comporte en toute innocence, « espiègle et gamin », insaisissable, secret à force de transparence⁸⁴. Qu'est-ce à dire si l'on généralise la relation Vendredi-Robinson au mouvement dialectique du système de Tournier ? Seul un être non soumis aux oscillations du sujet et de l'objet pouvait révéler le double glorieux du monde au sujet. Cette fonction de Grand Éveilleur, Tournier l'assigne à Vendredi, représentant de la vie sauvage, rétif à la mission civilisatrice de Robinson, à sa tentative de colonisation et de domestication. Car si Vendredi obéit à Robinson, il échappe à son pouvoir. Mais il n'est pas sans effet sur lui. Dans les termes deleuzo-guattariens de *Mille plateaux*, on dira que le sujet majeur – Robinson, l'Homme blanc, adulte, chrétien, c'est-à-dire « civilisé » – n'entre pas en relation avec un sujet mineur – Vendredi, l'Indien noir, enfantin, animiste, donc « sauvage » – sans qu'ils soient entraînés ensemble dans un devenir-minoritaire où ils s'arrachent à leur état, dans « la simultanéité d'un double mouvement, l'un par lequel un terme (le sujet) se soustrait à la majorité, et l'autre, par lequel un terme (le médium ou l'agent) sort de la minorité »⁸⁵. Le produit de ce double devenir, c'est le jeune enfant : Jaan ou Jean, l'évangéliste qui diffuse la Bonne Nouvelle qu'apportait Vendredi. Robinson le rebaptise Jeudi, qui est le dimanche des enfants, jour du jeu

82. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme* (1945), Paris, Gallimard, 1996, p. 65-66.

83. DELEUZE, « Michel Tournier et le monde sans autrui », in *Logique du sens*, p. 366.

84. *Op. cit.*, p. 367.

85. DELEUZE & GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 357.

libre. L'enfant qui joue, c'est la figure qui, d'Héraclite à Nietzsche, symbolise le devenir et l'éternel recommencement. « Une vie toute neuve allait commencer, aussi belle que l'île qui s'éveillait dans la brume à leurs pieds »⁸⁶.

CONCLUSION

Finalement, comment comprendre le système ou le monde supérieur que « L'Impersonnalisme » esquisse sous une forme philosophique et que *Vendredi* achève sous une forme romanesque ? Il est clair que la définition générale du système comme ensemble d'objets demeurerait à tous égards insuffisante : elle vaut pour tous les états du monde. Comme Alquié le suggérerait déjà dans sa recension, on peut se demander si le dépassement de l'opposition entre l'idéalisme objectif et l'idéalisme subjectif, entre le monde en soi (« il y a le monde ») et le pour-soi du sujet acosmique (« Je suis »), doit être interprété comme un idéalisme absolu qui ne dit pas son nom – son nom hégélien⁸⁷. Était-ce la voie qu'aurait suivie « L'Impersonnalisme » ? Reste que l'extase solaire qui achève *Vendredi* suggère que l'absolu ne forme pas une nouvelle identité, mais dissout l'identité du sujet et de l'objet ; elle ne produit aucune totalisation, mais constitue un monde éclaté, dispersif. Un Robinson solaire sur une île inhumaine et élémentaire, ingouvernable, où *les éléments se mettent à jouer librement*, à condition précisément que les objets et les sujets soient saisis à un niveau élémentaire, c'est-à-dire pré-individuel et impersonnel. Telle est la cohérence supérieure de l'absolu ou son hyper-réalité. C'est l'état métamorphique du monde en train d'être créé, où tous les possibles coexistants forment un monde glorieux, à la fois vécu et pensé. C'est un *chaosmos*, l'indiscernabilité du chaos, comme ensemble métaphysique de tous les possibles avant la création, et du cosmos, comme monde empirique créé par la sélection des possibles compatibles entre eux. Dans son *log-book*, Robinson s'inquiétait : « Il y a en moi un cosmos en gestation. Mais un cosmos en gestation, cela s'appelle un chaos »⁸⁸. L'île administrée était la tentative leibnizienne de conjurer ce chaos ; l'autre île est l'assomption néoleibnizienne du chaosmos.

On comprend pourquoi, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari ont choisi autrui comme exemple *princeps* de leur théorie du concept. C'est que le concept est lui-même une structure exprimant-exprimé, l'expression d'un monde possible saisie indépendamment de son effectuation empirique (dans une conscience subjective et dans un monde objectif actuel), donc à un niveau subreprésentatif. Dès lors, construire un système philosophique, un ensemble consistant de concepts, ce n'est pas autre chose qu'instaurer un monde qui fait tenir ensemble un maximum de mondes possibles, empiriquement impossibles mais métaphysiquement

86. TOURNIER, *Vendredi ou la vie sauvage*, Paris, Gallimard Jeunesse, 2012, p. 165.

87. Cf. Jean-Baptiste VUILLEROD, *La Révolution trahie : Deleuze contre Hegel*, Lille, Presses du Septentrion, chap. 1 (à paraître).

88. TOURNIER, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, p. 117.

compatibles. C'est créer l'impossible. Le philosophe ne cherche pas à expliquer le monde enveloppé d'autrui, sans quoi il déboucherait nécessairement sur l'affrontement réciproque des consciences jalouses, dans la recherche d'une vaine compossibilité. S'il y a un étrange solipsisme du penseur, si son activité est à la fois profondément solitaire et intensément peuplée, c'est qu'il s'individue et se métamorphose avec autrui, tente l'impossible en peuplant le monde de tous les mondes possibles – à condition de les maintenir à l'état enveloppé, élémentaire. Le système philosophique, la justification du monde et son éternel recommencement sont à ce prix.

L'importance que Tournier accorde dans toute son œuvre à la preuve ontologique de l'existence de Dieu n'est pas séparable de l'ambition qui anime sa conception de la philosophie comme sa pratique de la littérature : s'élever à l'origine radicale des choses, au plan métaphysique impersonnel où elles s'engendrent. En effet, suivant l'argument de Leibniz, le monde actuel n'est doté que d'une nécessité physique ou hypothétique, puisque les choses empiriques sont contingentes – de simples aventures qui viennent au monde. C'est pourquoi le monde réclame un être métaphysiquement et absolument nécessaire : Dieu, qui combine dans son entendement infini l'ensemble de tous les possibles qui s'acharnent à passer pour réel, et dont la volonté fait passer à l'existence actuelle ceux qui sont compatibles entre eux⁸⁹. Passage d'un absolu logique mais chaotique, l'ensemble de tous les possibles, à un absolu concret, cosmique, le monde actuel. Or, si la philosophie est une attitude métaphysique, et si la littérature est un pouvoir divin, c'est qu'elles prétendent conquérir ce *pouvoir cosmogénétique* qui s'exerce dans un monde glorieux (chaosmos), dont la réalité peut être vécue dans une expérience mystique (l'extase solaire de Robinson) et pensée par la philosophie (la connaissance impersonnelle). La philosophie et la littérature sont l'autogénèse effective de l'absolu.

La conquête de l'absolu semble ainsi suivre deux voies distinctes : une voie logique et rationnelle en philosophie (« L'Impersonnalisme »), une voie expérientielle et sensible en littérature (*Vendredi*). Métaphysique et roman. Mais ces deux voies sont-elles séparées ? En 1946, dans son mémoire de DES sur « L'Intuition intellectuelle dans la philosophie de Platon », Tournier affirmait que cette double voie est inscrite dans l'idée même de philosophie. « La vraie philosophie sera celle qui unira la certitude métaphysique de la première méthode (intuition) avec le caractère intellectuel de la seconde (pensée rationnelle), en un mot qui consistera dans une intuition intellectuelle »⁹⁰. Et symétriquement, le roman n'intériorise-t-il pas la philosophie comme une marchandise de contrebande ? Romancier cryptométaphysicien comme Sartre, Tournier a cherché le point de passage de la philosophie dans la littérature et de la littérature dans la philosophie, et l'a trouvé dans des mythes dont le but final est le recommencement du monde. « L'Impersonnalisme » avait esquissé les premiers moments

89. Cf. LEIBNIZ, *De l'Origine radicale des choses* (1697).

90. TOURNIER, « L'Intuition intellectuelle dans la philosophie de Platon » (1946), Mémoire de DES, p. 22 (voir aussi *Le Miroir des idées*, p. 177 ; *Le Vent Paraclet*, p. 64).

de cette dialectique ; *Vendredi* l'a menée à son terme. Dès lors, si «L'Impersonnalisme» est la base philosophique cachée de l'œuvre de Tournier, *Vendredi* en est le sommet littéraire visible. Et combien de contingences et d'aventures pour tracer les voies qui relient la base au sommet ! René Daumal était mort avant d'avoir pu mettre la dernière main à son «roman d'aventures alpines, non euclidiennes et symboliquement authentique», *Le Mont analogue* – du nom de cette île-montagne qui demeure invisible à la perception humaine ordinaire, mais qui forme en ce monde la «voie unissant la Terre au Ciel»⁹¹. Interrompue par la mort de l'écrivain en 1944, cette expédition mythologique ne parvint jamais au sommet. Les voies lumineuses, métaphysiques et romanesques, reliant la Terre et le Ciel devaient-elles rester à jamais soustraites à notre regard humain, trop humain ? Tant s'en est fallu, puisque de 1946 à 1967, de «L'Impersonnalisme» à *Vendredi*, Tournier a tracé ces voies secrètes, et nous a permis de les parcourir à notre tour. L'œuvre de Tournier est devenue un guide dans notre propre initiation.

91. René DAUMAL, *Le Mont analogue*, Paris, Gallimard, 1981, p. 18.

TRANSPARENCE ET SUBJECTIVATION. TOURNIER AVANT DELEUZE

Michel Tournier a lui-même raconté la découverte enthousiaste et quasi-simultanée de la philosophie et de l'existentialisme par deux camarades de lycée, dont l'un était en classe de terminale – Tournier lui-même – et l'autre seulement en classe de première, Gilles Deleuze¹. Tous deux ont le sentiment d'assister à la naissance d'un système comparable à ceux des grands idéalistes allemands : Jean-Paul Sartre est le Schelling de leur temps. Deleuze et Tournier s'appellent au téléphone pour se réciter des passages du chef-d'œuvre, *L'Être et le Néant*. Dans les salons mondains qu'il fréquente après-guerre, Deleuze est présenté comme un « nouveau Sartre »². Malgré les désillusions ultérieures – après la conférence *L'existentialisme est un humanisme*, qui recyclait cette « ganache éculée, puant la sueur et la vie intérieure, l'Humanisme »³, ou avec la parution du *Baudelaire*, livre « commercial » qui a « dégoûté »⁴ Deleuze –, les deux amis resteront fidèles à leurs premières amours philosophiques. En 1979, Tournier écrira que Sartre « reste pour [lui] l'homme vivant le plus important de la planète »⁵. Deleuze, au moment du refus du prix Nobel de littérature, dira de Sartre « Il a été mon maître »⁶. En 1980 encore, il transmettra à Jeannette Colombel des lignes puissantes sur l'intrication sartrienne des « concepts » et des « situations », tout en rechignant à donner trop de publicité à cet hommage⁷.

Le jeune Tournier semble se tenir remarquablement au fait des dernières parutions du maître : les raisonnements qu'il avance dans « L'Impersonnalisme » sont une reprise démarquée du « Portrait de l'antisémite » que Sartre vient de faire paraître dans *Les Temps modernes*⁸. À partir du moment où « Je » déclare que le juif est haïssable, la déclaration est rapportée à un état de ma subjectivité : 1. Être antisémite, c'est « assumer » la « nocivité des juifs » et « du même coup » les en décharger : « Les juifs ne sont pas malfaisants, c'est

1. Michel TOURNIER, *Le Vent Paralet*, in TOURNIER, *Romans suivis de Le Vent Paralet*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2017, p. 1417-1418.

2. Maurice DE GANDILLAC, cité par François DOSSE, *Gilles Deleuze & Félix Guattari, biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 116.

3. TOURNIER, *Le Vent Paralet*, p. 1421.

4. Lettre de Gilles Deleuze à Ferdinand Alquié de 1948, citée par Giuseppe BIANCO, « Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie », *Ipseitas*, São Carlos, 1/1, 2015, p. 50.

5. TOURNIER, *Le Vol du vampire*, Paris, Mercure de France, 1981, p. 301.

6. Gilles DELEUZE, « Il a été mon maître » [1964], *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 109-113.

7. Jeannette COLOMBEL, « Deleuze-Sartre : pistes », in André BERNOLD et Richard PINHAS (éd.), *Deleuze épars*, Paris, Hermann, 2005, p. 39-40.

8. Jean-Paul SARTRE, « Portrait de l'antisémite », *Les Temps modernes*, n° 3, décembre 1945, p. 442-470, repris dans *Reflexions sur la question juive* (1946), Paris, Gallimard, 1985, p. 7-64.

moi qui suis antisémite»⁹. J'efface ou annihile le caractère objectivement haïssable du juif en me déclarant antisémite. Ce n'est pas le juif qui a de quoi être haï, c'est moi qui suis antisémite haïssant.

Mais on voit que Tournier ne se contente pas de prolonger les développements de phénoménologie morale que Sartre a donnés à la doctrine de *L'Être et le Néant*. Il propose une variation originale sur fond d'existentialisme sartrien. Sartre affirmait que l'antisémite réifie le juif, et que rien n'oblige le juif ou celui qui se tient à ses côtés à se soumettre aux réifications de son vis-à-vis. Tout se passe comme si, par sa conception propre de la subjectivité, Tournier se donnait les moyens de passer à un autre niveau, de dépasser l'antisémite par un autre côté: dès lors que le sujet se reconnaît comme ayant identifié objectivement le juif, on peut dire qu'il se reconnaît comme sujet identifiant, et qu'il libère en quelque sorte le juif de cette identification.

UN SYSTÈME CLASSIQUE

Tout le début de «L'Impersonnalisme» fait songer à Sartre, et à la possibilité d'un dépassement bergsonien de Sartre, contre toute chronologie. Sartre, reprenant l'apophtegme de Franz Brentano, avait avancé que «toute conscience est conscience *de* quelque chose», et il prétendait que la notion husserlienne de l'intentionnalité introduisait à une conception différente de celle exprimée par Bergson dans le premier chapitre de *Matière et Mémoire*¹⁰. Parlant de l'objet comme «hallucination du sujet» dans l'«idéisme subjectif», Tournier commence par déclarer que «La conscience n'est pas quelque chose, mais que toute conscience est conscience de quelque chose»¹¹.

Cependant, le propos n'est sartrien qu'en apparence, et Tournier convie à un renversement qui restaure une position «immanentiste» proche de celle de Bergson. Épousant le mouvement d'une sorte de dialectique des idéalismes qui fait succéder un «idéisme objectif» à l'idéalisme «subjectif», il écrit que «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»¹². Il ne reste alors qu'à «identifi[er] la conscience et la chose dont elle est conscience»: «*la conscience est son objet*»¹³. Il n'est pas jusqu'à la référence à la «lumière partout diffuse» qui ne fasse songer au premier chapitre de *Matière et Mémoire*¹⁴. Le sujet ne se réduit pas à une conscience qui vise le monde, dans une relation qui est de transcendance. Mais il y a immanence

9. «L'Impersonnalisme», *Espace*, «Nouvelle série», n° 1, juin 1946, p. 64.

10. SARTRE, «Une idée fondamentale de la philosophie de Husserl: l'intentionnalité» (1939), in *Situations, I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 30.

11. «L'Impersonnalisme», p. 49.

12. *Op. cit.*, p. 51.

13. *Op. cit.*, p. 52.

14. *Op. cit.*, p. 49, 52.

du sujet au monde, le sujet se découvre comme coextensif au monde: «*Le sujet c'est le monde*»¹⁵. Le monde n'est pas en attente de la lumière qu'un sujet pourrait projeter sur lui de l'extérieur, il rayonne et se comprend lui-même de l'intérieur.

Tournier choisit de nommer les sujets des «autrui»: autrui «ne conditionne pas le monde, mais [...] le peuple, [...] il est un *sujet contingent et historique*»¹⁶. Dira-t-on qu'un autrui est à peine un sujet, qu'il est ce qui reste lorsque le sujet a été dépouillé de sa *cogitatio*? Le sujet, en effet, reviendra plus tard, avec le *cogito* qui représente une subjectivation d'un autrui devenu Autrui. Et l'on pourrait se demander s'il est légitime à ce stade de parler de sujet, après un processus de désobjectivation (remembrement sujet-objet) et avant un autre processus, de resubjectivation celui-là (*cogito*). Cependant, les autrui ne seraient-ils que des corps sans âme, de simples visages offerts, objets d'émotions impersonnelles et irréfléchies, ils n'en demeurent pas moins des sujets au sens antique de supports des modifications, voire au sens bergsonien d'«images»: une réalité en laquelle se réfléchit toute réalité et qui réfléchit toute la réalité.

Le choix lexical initial – parler des sujets comme d'«autrui» – peut toutefois induire en erreur. Les autrui sont donnés immédiatement, et eux seuls sont donnés. Ils ne sont pas donnés à un sujet comme d'autres sujets, autrui n'est pas mon *alter ego*, à la fois autre que mon *ego* tout en étant lui-même un *ego*. En quittant l'«idéalisme subjectif» pour un «idéalisme objectif» au sens de Tournier, nous nous sommes donnés des «coquilles» vides de sujets, des sujets considérés selon leur «aspect extérieur» qui peuplent le monde¹⁷. Ces sujets ne sont pas séparés les uns des autres, ils communiquent. Très précisément ils se communiquent la possibilité de leurs mondes respectifs, sans que se pose – d'abord – le problème solipsiste de leur isolement. On est confronté à une harmonie immanente des monades dont portes et fenêtres sont ouvertes les unes sur les autres, chacune se présentant aux autres comme l'«expression» d'un monde possible¹⁸.

Mais voilà qu'un sujet (un «autrui») va se distinguer. Il existe en effet un autrui plus intime à moi-même que tout autre, et je vais pouvoir l'appeler «Autrui». Cet autrui-là n'est autre que moi: «Parmi la foule des autrui qui peuplent le monde, des possibilités qui foisonnent autour de la réalité, l'une d'elle témoigne d'une intimité plus grande avec le monde: l'*Autrui*, et nous dirons que c'est celui des autrui que je suis ou moi»¹⁹. La problématique à laquelle en arrive Tournier est cartésienne: «Son émergence [d'Autrui] dans le monde [...] constitue l'objet principal de notre étude: nous la décrirons sous le nom de «*cogito cartésien*»²⁰. Tournier «régresse» ainsi de Sartre à Descartes. Ce n'est pas sartrien dans la mesure où, pour Sartre, il faut supprimer la primauté de l'esprit, siphonner le contenu de cette chose

15. *Op. cit.*, p. 53.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Op. cit.*, p. 54.

19. *Op. cit.*, p. 55.

20. *Ibid.*

qu'est l'esprit selon les spiritualistes français, au profit de la transparence de la conscience intentionnelle. Tournier entend revenir sur le dépassement sartrien du *cogito* cartésien. Son «système du monde» est résolument classique²¹.

Sur le plan d'immanence de l'expérience, Tournier constate la constitution d'un nœud, le *nexus* ou le pli du sujet que je suis. Et dès lors, «il faut être solipsiste», c'est-à-dire faire retour au solipsisme qui est celui du sujet cartésien. «Dans quelle mesure il faut être solipsiste»: c'est une affirmation, et non pas une question. Le ton est résolument thétique, il n'a rien de problématique. Il faut être solipsiste dans la mesure où l'on refuse «de faire abstraction de cette donnée de l'expérience, que l'un des autrui du monde possède un primat ontologique et que les autres-que-moi ne sont pas des autres-moi»²². Tournier ne diffère des Classiques que par le choix du lexique, par l'inversion ou la permutation des termes. Pour la philosophie classique, l'ego est confronté à un ou plusieurs *alter ego*. Pour Tournier, il y a un Autrui (et un seul) qui est le sujet avec lequel j'entretiens une relation d'intimité particulière, qui possède un primat ontologique sur les autres, et il y a des autrui, qui chacun expriment un monde possible, mais avec lesquels je n'ai pas de relation privilégiée.

On pourrait dire qu'il y a un seul sujet, Autrui, les autres autrui n'étant pas subjectivés et demeurant des corps-images. Mais toute la question est de savoir si ce qui se passe pour Autrui n'a pas lieu pour les autrui, si je suis bien le seul sujet qui initie et accomplit la dialectique du *cogito*. Autrui n'est-il pas seulement le sujet dont je suis en mesure d'épouser *de l'intérieur* la *cogitatio*?

DIFFICILE DIALECTIQUE

Tournier retrace la genèse du *cogito*, les quatre temps qui président à son avènement et à son dépassement, l'invention du passage du temps, le déphasage entre le *cogito* devenu et le monde sur le fond duquel il est devenu. Tout d'abord, «Il y a le monde». Puis, «Je pense le monde», mais la pensée ne se détache pas encore des «limbes» du monde, elle n'a pas coupé le «cordon ombilical» avec le monde. Néanmoins, il apparaît ensuite que «Je suis». Je romps alors le «cordon ombilical» avec le monde, et je me retrouve dans une «solitude totale», confronté à un complet «acosmisme». Enfin, je comprends que «Je suis une chose qui pense». Plus exactement, je suis une chose du monde qui pense le monde. Le *cogito* est alors arrivé à son terme dialectique, et l'on assiste à la «venue au monde d'une pensée du monde», d'un «acte par lequel le monde s'exprime»²³. On pourrait objecter que ce n'est pas tout à fait la même chose: dans le premier cas, les termes en présence sont hétérogènes, même si le recouvrement des deux est toujours

21. TOURNIER, *Le Vol du vampire*, p. 299-300.

22. «L'Impersonnalisme», p. 56.

23. *Op. cit.*, p. 59.

possible ; dans le second cas, la causalité est transitive, un terme est produit par l'autre.

Qu'il y ait distinction des termes et que leur recouvrement soit un enjeu, et non pas une donnée de départ, apparaît avec « la possibilité de l'erreur » qui « découle » de la dialectique du *cogito*. Après l'apparition du *cogito*, deux mondes se distinguent en effet, celui que je suis (qui est celui que je pense), et celui où je suis. L'erreur, impossible dans un « idéalisme objectif » (où l'objet et la conscience ne font qu'un et où, par conséquent, le problème de l'adéquation ou de l'inadéquation ne se pose pas), devient envisageable dans l'« idéalisme subjectif » avec l'avènement du *cogito* : le *cogito* comme chose du monde est confronté, ou susceptible d'être confronté, au monde. L'erreur se définit alors comme « inadéquation du monde abstrait qu'est autrui [Autrui ?] et du monde réel où il est »²⁴. L'erreur se fait jour quand « ne coïncident pas » le monde que je suis et le monde où je suis, « celui qui précède le *cogito* et celui qui le suit »²⁵. Le *cogito* est la « venue de l'erreur au monde »²⁶.

L'exemple pris pour illustrer le sens du *cogito* vient cependant brouiller les cartes et introduire des difficultés, car à la dualité il semble préférer l'immanence du sujet au monde, ou plutôt cette fois du monde au sujet, comme si le monde était finalement l'expression du sujet (dans le déroulé formel du *cogito*, l'avènement du *cogito* était *in fine* présenté comme l'acte par lequel le monde s'exprime). L'exemple est psychologique – dans le droit fil des « situations » sartriennes de *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. Sartre évoquait la colère, la peur, l'horreur ou la haine²⁷. Tournier partira de l'effroi : « Il y a un monde effrayant ». Mais « Je pense le monde effrayant ». Dès lors, « Je suis effrayé », et même « Je suis une chose effrayée dans un monde qui n'est pas effrayant »²⁸. On assiste à la dissolution des émotions par l'introspection qui était déjà à l'œuvre dans la « tradition psychologique française », cette tradition que Sartre n'hésitait pas à mobiliser dans *La Transcendance de l'Ego*²⁹. Tournier en vient à définir l'« introspection d'une émotion » comme l'application du *cogito* à un monde émouvant, c'est-à-dire comme la constitution d'un Autrui-ému sur fond de monde nullement émouvant.

Mais à nouveau, ici, on ne comprend pas pourquoi le monde ne pourrait pas être aussi objectivement émouvant. Il peut ne pas l'être, mais il peut l'être aussi, et Autrui (ou le Moi, le sujet) peut se trouver dans la situation d'intérioriser simplement un monde émouvant, de réfléchir par introspection un dehors qu'on a de bonnes raisons de considérer comme émouvant. Tournier explique que « la réalité du monde exprimé [a] reflué sur le sujet exprimant », qu'il a fallu « l'anéantissement du monde où s'exerce le *cogito*

24. *Op. cit.*, p. 60.

25. *Op. cit.*, p. 60-61.

26. *Op. cit.*, p. 62.

27. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Paris, LGF, 2000, p. 34, 50, 70, 83-84, 113-114, 117.

28. « L'Impersonnalisme », p. 61.

29. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego* (1936), Paris, Vrin, 1992, p. 8-9, 38, 42-43.

pour que puisse naître le sujet»³⁰. Toutefois, on ne voit pas pourquoi la disparition de l'un (du monde) serait nécessaire pour que l'autre (le sujet) advienne, pourquoi la constitution d'un sujet avec ses qualités ou ses émotions ne serait possible qu'à la condition d'aspirer les qualités du monde, lequel dès lors ne les présenterait plus. Pourquoi le sujet ne pourrait-il pas être contemporain du monde, et en adéquation avec lui, exprimant au-dedans ce que le monde manifeste au-dehors ?

On se gardera de confondre deux sens ou deux réalités de l'effroi. Lorsque d'abord je suis effrayé, le monde *est* effrayant : l'émotion est un absolu, un monde en soi. Avoir peur, ce n'est pas dire « j'ai peur » (comme dans le *cogito*), mais être transi par une peur vécue *sur* le monde, comme dit Sartre. Or, quand je dis « j'ai peur », je n'ai plus peur, car je pose que c'est moi qui ai peur, que le monde n'est pas en lui-même terrifiant. Le *cogito* articule un irréfléchi où je ne suis pas (seul le monde est) et un réfléchi où je suis dans le monde. Le monde a commencé par être effrayant, mais voilà qu'il ne l'est plus, puisque je l'assume comme effrayant. Pourtant, n'y a-t-il pas place pour une troisième phase encore, elle-même réfléchie, dans laquelle le monde est appréhendé par le sujet comme objectivement effrayant ? L'effroi est peut-être dépassé subjectivement par la réflexion, mais il n'est pas exclu que la réflexion le réintroduise comme un état objectif du monde, lequel, au passage, fonde l'émotion absolue irréfléchie du premier état et justifie que la conscience ait d'abord pu être « irréflexivement » effrayée.

Tournier précise en une série de formules fortes que « Le monde que je pense n'est donc jamais le monde où je suis, car je pense le monde d'avant le *cogito* [...]. Le sujet n'est pas contemporain de l'objet, il est l'objet passé »³¹. Le temps que je réfléchisse l'objet, l'objet lui-même a passé, le monde est passé à autre chose. Mais cela suppose que le monde passe en même temps que le sujet advient, ou que le monde a passé pendant que le sujet advient. Or, il n'a pas été question jusqu'ici de la temporalité du monde. La question est de savoir de quoi dépend la temporalité. Est-ce le *cogito* qui fait le temps ? Il semble que Tournier soutienne tout de même cette thèse. Pourtant, n'est-ce pas plutôt que le *cogito* se fait dans le temps, un temps cosmologique dans lequel sont pris tous les objets, et par rapport auquel le sujet se détache en s'engageant dans la dialectique du *cogito* ? Car alors le sujet décroche par rapport au monde, il devient quelque chose, et le temps qu'il devienne, le monde n'a pas cessé de devenir. Il s'avère donc que le sujet n'a de prise que sur un état passé du monde, et guère sur le monde qui lui fait face au terme du *cogito*. Autrement dit, il faut admettre l'existence ou la coexistence de deux temps, un temps psychologique et un temps physique, comme y insistait Albert Einstein face à l'interprétation bergsonienne de sa cosmologie physique³².

30. «L'Impersonnalisme», p. 61

31. *Ibid.*

32. Albert EINSTEIN, «La théorie de la relativité», *Bulletin de la Société française de philosophie*, Séance du 6 avril 1922, Paris, Armand Colin, p. 364.

Revisitant certains topoi cartésiens classiques comme le doute, le rêve ou la morale, Tournier définit le premier comme « retentissement mondain du cogito », de cet « aspect du cogito par lequel l'existence du monde est mise en question »³³. Il s'engage alors dans l'explicitation de la dialectique du *cogito* croyant, qui aboutit à la position d'un « monde sans Dieu », par intériorisation de Dieu dans la croyance³⁴. Mais pourquoi faudrait-il que l'intériorisation de la croyance en Dieu « dépeuple » le monde de Dieu, arrache Dieu au monde, pour en faire une pure réalité d'introspection ? « Avoir la foi signifie pour moi que je n'ai pas la foi mais que Dieu est », car moi croyant, « j'assume subjectivement l'existence de Dieu qui est, par là, mise en doute »³⁵.

Tournier souligne pourtant que le cogito n'est pas dans le monde « comme un ver dans un fruit ». On se souvient que la métaphore se trouvait chez Sartre, pour qui le néant est « au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver »³⁶. Pour Tournier, le *cogito*, « produit par le monde », répond à une « exigence du monde », et il est facile de voir tout *cogito* comme un « sursaut cosmique » en vue de recouvrer une « rationalité perdue » par-delà une « contradiction viscérale ». Le modèle adopté est celui de la véracité divine obtenue au terme du *cogito* cartésien³⁷. Peut-être une distinction s'impose-t-elle entre la forme du *cogito* cartésien ou néo-cartésien que Tournier invente et le contenu du *cogito* de Descartes lui-même. L'idée d'un accouchement du monde par expulsion de la conscience diffère de la thèse, propre à l'auteur des *Méditations métaphysiques*, selon laquelle le monde dont accouche le cogito et qui s'exprime par-delà le *cogito* est adossé à l'existence de Dieu. Car il n'est pas exclu théoriquement ou formellement que la dialectique de la conscience accouche d'un monde sans Dieu. C'est sur cette théorie générale que s'achève « L'Impersonnalisme » : le *cogito* dans l'intégralité de son développement, à travers toutes ses étapes, c'est-à-dire la dialectique menée par le monde, qui part du monde et qui revient à lui, « se définit comme le retour du monde à l'harmonie rationnelle, par l'éjaculation d'une erreur, l'Autrui [comprendre le Moi], qui n'est à tout prendre qu'un excrément épistémologique ». L'histoire de la pensée se présente comme les « démarches successives du monde en quête d'une organisation intérieure, d'une logique toujours plus exquise »³⁸.

Que penser du rapport entretenu par une conscience cartésienne et une conscience athée ? Sommes-nous confrontés à deux types de conscience, dont l'une conduit à déclarer la présence de Dieu dans le monde, et l'autre son absence ? Le moment proprement subjectif de la dialectique du *cogito* surmonté, deux mondes se développent-ils parallèlement, dont chacun a expulsé sa propre « contradiction viscérale », la croyance dans le monde sans

33. « L'Impersonnalisme », p. 62-63.

34. *Op. cit.*, p. 63.

35. *Op. cit.*, p. 64.

36. SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, 1986, p. 56. Voir Jeanne MERCIER, « Le ver dans le fruit. À propos de l'œuvre de M. J.-P. Sartre », *Études*, vol. 244, février 1945, p. 232-249.

37. « L'Impersonnalisme », p. 65-66.

38. *Op. cit.*, p. 66.

Dieu dans un cas, l'incroyance dans le monde avec Dieu dans l'autre? Si, passé le moment de la contradiction conscientielle, une fois la cohérence retrouvée, chaque monde est bien en paix avec lui-même, ne s'expose-t-il pas au risque de la dissonance vis-à-vis d'autres mondes, au conflit ouvert avec eux? Quelle cohérence y aurait-il donc, pour commencer, à affirmer la pluralité des mondes? Tournier ne pose pas ces questions. C'est qu'il passe d'un monde sans Dieu à un monde avec Dieu comme d'une instanciation à une autre dans sa théorie du *cogito*. Toutefois, si vraiment dans chaque cas, dans chaque situation, un monde apparaît qui s'est libéré de sa contradiction viscérale, la question est incontournable, et la difficulté insurmontable.

En vain on arguera que la dialectique du *cogito* a pour objet le dépassement de tout conflit, comme si l'opposition concernait les rapports entre la vérité et l'erreur, cette dernière se reconnaissant sur le fond de la vérité qui la disqualifie. Le schéma ne serait alors pas étranger à la dialectique de la vérité et l'erreur qu'on rencontre chez Gaston Bachelard, dont la lecture précoce détermina Tournier à s'engager en philosophie³⁹. Pour l'épistémologue comme pour Spinoza, le vrai est «indice de soi et du faux». La conflictualité serait dépassée s'il s'agissait de deux phases successives d'un seul et même processus, en l'occurrence de la *cogitatio* d'un seul et unique sujet. Mais un conflit se fait jour entre les conceptions contemporaines, et contradictoires, d'un monde sans Dieu pour un sujet et d'un monde avec Dieu pour un autre. Quelles relations existent-elles entre ces deux conceptions au sein du monde? On voit mal qu'il puisse ne pas exister un monde commun de ce genre, englobant toutes les conceptions, sauf à supposer – idéalisme extrême – que le monde est *ma* conception. Mais que faire alors si plusieurs conceptions se font jour? Donnent-elles naissance à autant de mondes?

VERS UNE CONSCIENCE SANS ÉPAISSEUR

Les difficultés sur lesquelles nous ne cessons de buter font songer à ce que la philosophie de la logique contemporaine identifie comme le problème de l'«opacité référentielle»: oui ou non la prise en considération des intentions du sujet invalide-t-elle la possibilité de dire quelque chose du monde? L'enjeu est de savoir ce qu'il y a, de connaître la nature des êtres qu'il y a, compte tenu de ce que les sujets pensent des êtres et la manière dont ils modalisent les affirmations portant sur ce qu'il y a. Peut-on quantifier sur les modalités, appliquer une logique universelle du dénombrement des cas, dans les situations où les énoncés comprennent des verbes modalisateurs correspondant à des «attitudes propositionnelles»? La réponse de la philosophie analytique classique est qu'à partir du moment où la proposition est introduite par «je crois que» ou «je pense que», la référence devient «inscrutable» ou «opaque»: on ne peut pas savoir ce qu'il en est de la référence visée par la proposition. Il est clair que le *cogito* de Tournier joue un rôle de falsification: le monde cogité n'est plus le monde, mais un monde réduit,

39. TOURNIER, *Le Vent Paraclét*, p. 1414-1416.

appauvri. Cependant, raisonner comme le fait Tournier, c'est prendre l'idée du monde pour le monde même. Or le monde après ma cogitation reste le monde, il n'a pas besoin de moi, il est toujours plus riche et plus large que moi. La thèse de l'inscrutabilité suppose précisément cette extériorité du monde, et renvoie aux biais qu'une subjectivité introduit dans l'effort de saisie positive du monde.

Edmond Ortigues a formulé une réponse à ce problème inspirée de David Hume : la modalité est seulement la marque de l'attente et de l'espoir, de la prévision ou de l'anticipation des sujets de la connaissance face à l'expérience. Elle ne signale pas l'impossibilité de connaître, mais les conditions concrètes auxquelles est soumise la possibilité d'une connaissance empirique⁴⁰. À suivre cette voie, on parvient dans des paragraphes théoriques qui ne sont pas très éloignés de la conception sartrienne, de son refus d'une opacification de la conscience en psyché dès lors que la conscience, au lieu d'être conscience de chose, devient elle-même chose. Sartre n'aura de cesse de lutter contre cette chosification, en appelant à une conception de la conscience comme intentionalité d'une part, en dénonçant la réification de la vie de la conscience sous la forme de déterminations psychiques égologiques d'autre part. C'est toutefois un problème de savoir si l'intentionnalité ne leste pas à son tour notre rapport au monde d'une dimension irréductiblement subjective, si elle n'enferme pas la pensée du monde dans le cercle de la corrélation : « La notion d'objet intentionnel est équivoque. L'intentionnalité a pour corrélat non la chose même mais une manière de la spécifier, de la qualifier ou de la décrire »⁴¹. Dans un premier temps, Tournier joue la transparence de l'irréfléchi sartrien contre l'opacité du devenir en-soi. Mais dans « L'Impersonnalisme » apparaît une autre sorte d'opacité, propre à l'existentialisme singulier de Tournier : celle de la réflexion achevée, au moment où le sujet prend le résultat de sa *cogitatio* pour l'essence même du monde. Dès lors, l'épaisseur du sujet fait écran à la saisie des choses mêmes.

On découvrirait sans peine dans le *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze, fidèle sur ce point au Nietzsche historique, l'effort pour appréhender les conditions d'un rapport au monde non entravé par la conscience, d'un engagement d'avant les embarras de la mauvaise conscience, qui reviendrait sur la tentative menée par les prêtres pour séparer la force de ce qu'elle peut et obliger les sujets à intérioriser le sens de leurs actions, à réfléchir à ce sens avant même d'agir et plutôt que d'agir. On se souvient de la discussion du socratisme dans *La Naissance de la tragédie* : « Alors que chez tous les hommes productifs l'instinct est une force affirmative et créatrice, et la conscience prend une allure critique et dissuasive, l'instinct, chez Socrate, se fait critique, et la conscience créatrice, – véritable monstruosité *per*

40. Edmond ORTIGUES, « L'interprétation des modalités », *Les Études philosophiques*, n° 2, avril-juin 1984, p. 245-264.

41. *Op. cit.*, p 260. Pour l'interprétation de l'existentialisme du point de vue des modalités, voir Jon ELSTER, *Le Ouvrier et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité* (1983, 1984), tr. fr. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1986, p. 41-42.

defectum!»⁴² Nietzsche venait d'énoncer le «principe socratique» selon lequel «tout, pour être bien, doit être conscient»⁴³. À un tel principe, il préfère les conditions d'une action agressive, immédiatement critique, d'une force et d'une puissance dignes de ce nom. On évitera que la vie ne soit empêchée dans son expansion en se soumettant à l'intellectualisme socratique ou au venin chrétien. Et on craindra par-dessus tout que la conscience se substitue à l'action en se développant comme mauvaise conscience et culpabilité, comme impossibilité à affirmer et impuissance à posséder. En suivant la ligne de cette conception d'une conscience sans épaisseur, on serait légitimé à faire valoir la pertinence d'un modèle de la subjectivité hérité de ce que l'on pourrait appeler la «petite identité» Hume-Nietzsche. Dans le parcours d'historien de la philosophie de Deleuze, elle a précédé et préparé la «grande identité» dont il s'est plus tard réclamé : «Et tout tendait vers la grande identité Spinoza-Nietzsche⁴⁴».

On trouve la trace d'idées approchantes dans «L'Impersonnalisme», en particulier dans la conception d'autrui comme «expression d'un monde possible». Assurément, ce n'est qu'un point de départ, et toute la suite de la méditation témoigne d'un idéalisme foncier. Plus généralement, la tradition philosophique dont Tournier s'est réclamé sa vie durant est idéaliste et spéculative. Il ne semble pas avoir lui-même «cogité» son lien à Hume – qui serait donc d'autant plus vrai, si l'on suit l'épistémologie impersonnaliste ! Les autrui apparaissent d'emblée dans «l'expérience» selon Tournier, ils apparaissent les premiers, avant même que le sujet (l'Autrui) ne fasse son entrée en scène : les autres sont là avant moi, dans le monde même que je vais réfléchir en tant que sujet. Et Tournier se fait non seulement une conception empiriste d'un autrui quelconque, mais il lui corréle une conception semblablement empiriste du possible. Ainsi, après avoir noté que «La parenté de la mémoire et de l'imagination a toujours frappé les psychologues»⁴⁵ ; il écrit :

Mais alors que l'imagination tente de *réaliser* le monde possible qu'est un autrui quelconque, la mémoire est une tentative pour *actualiser* le monde passé dont l'Autrui ne se distingue pas, car il est le vestige dans le présent d'un autre présent passéifié par le cogito.

En quoi la conception du possible de Tournier est-elle si singulière ? Est-ce par rapprochement avec la virtualité du souvenir au sens de Bergson ? Dans la citation, ne faut-il pas distinguer l'autrui imaginé et l'Autrui-ego se souvenant ? C'est précisément le cas : la première partie de la citation est humienne, la seconde bergsonienne. Avec l'imagination et l'effort pour réaliser le possible, on est dans la phase des «autrui primaires» : il existe une faculté, l'imagination, qui travaille à réaliser le possible que représente ou que présente un autrui quelconque. La mémoire, faculté bien différente,

42. Friedrich NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie* (1872), trad. fr. M. Haar, Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1977, p. 85.

43. *Op. cit.*, p. 82. Voir DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 127-168.

44. DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minit, 1990, p. 185.

45. «L'Impersonnalisme», p. 62.

est le fait d'un Autrui-ego qui travaille à se souvenir : la mémoire s'emploie à actualiser un présent que le *cogito* a passéifié. Autrement dit, dès lors qu'on raisonne en termes de mémoire, on se focalise sur l'Autrui et lui seul, et non sur le rapport à un autrui quelconque ; on s'attache à la relation que le sujet doit instaurer entre le présent actuel et un présent passé, à l'effort qu'il mène pour insérer par actualisation un de ses passés dans son présent. On est loin de l'immédiateté de présentation des autres qui précède le *cogito*, de la saisie sans médiation d'autrui comme expression d'un monde possible.

Pourtant, est-ce que l'autrui primaire de Tournier n'exclut pas toute possibilité de connaître d'autres autrui comme des objets ? Dans la mesure en effet où l'autrui n'est pas un sujet constitué, riche de sa cogitation, de quel point de vue les autres autrui seront-ils perçus ? Est-ce que la perception en question peut être autre chose qu'une émotion impersonnelle ? La réponse à cette difficulté est qu'à ce stade primaire il s'agit, non pas de connaître autrui comme un objet, mais de le reconnaître comme une subjectivité ou une activité, à travers un mouvement de sympathie qui n'en appelle pas nécessairement à des personnalités constituées, et qui, à cet égard, peut être qualifié de pré-personnel ou de pré-cogitatif.

Chez Hume déjà, n'était-il pas clair que l'on porte de l'affection aux autres sans que la fixité du Moi soit assurée, et sans que cela importe au fond ? Pour l'empiriste, le problème de la morale est d'étendre la sympathie, qui d'elle-même se porte sur nos proches, nos pareils et nos parents. Ce problème est assurément différent de celui de la connaissance, qui ne visait pas à étendre l'application des penchants, mais à limiter les principes de l'association, en bridant les fantaisies de l'imagination. Il reste que « la sympathie est naturelle », que c'est une « passion parmi les autres ». Son existence ne présente pas de difficulté, mais seulement son extension, ou son peu d'extension, sa partialité. Or, au départ, sympathiser, c'est « saisir autrui comme un moi »⁴⁶.

Le tout premier Deleuze le savait bien, qui, juste après « L'Impersonnalisme », se mit à travailler sur Hume et rédigea une introduction à son œuvre. L'ami Tournier, que Deleuze admirait pour sa « force de frappe » dactylographique, fut chargé de taper le manuscrit sur Hume tiré de son Diplôme d'études supérieures et destiné à paraître aux Presses universitaires de France. La dédicace amusante à Tournier qui figure sur le volume publié d'*Empirisme et subjectivité* porte sur la diminution de volume du tapuscrit, et aussi sur l'apport philosophique de Tournier :

Pour Michel, ce livre qu'il a tapé, et aussi critiqué, durement raillé, peut-être même diminué, parce que je suis sûr qu'il était plus gros, mais qui est un peu le sien dans la mesure où je lui dois beaucoup (pas pour Hume) en philosophie⁴⁷.

46. DELEUZE, « Complément sur l'œuvre », dans André CRESSON et Gilles DELEUZE, *David Hume, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1952, p. 50-53. Voir également *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953, p. 23-27, et « Cours sur Hume (1957-1958) », *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, p. 148, 154-155.

47. DOSSE, *Gilles Deleuze & Félix Guattari, biographie croisée*, p. 139.

On peut ne pas s'accorder avec le constat de la nullité de l'apport humien de Tournier. Du moins, il serait possible de relever qu'en termes d'intuitions empiristes le philosophe de «L'Impersonnalisme» aurait pu en remonter au futur auteur de *Différence et Répétition*.

VENDREDI OU LE MONDE SANS AUTRUI

On se gardera en effet d'estimer que l'œuvre de Deleuze offre un remède aux embarras du jeune Tournier, comme si l'analyse conceptuelle confirmait le jugement prononcé par Tournier lui-même : Deleuze, d'emblée excellent en philosophie, «nous a tous dominés de la tête et des épaules»⁴⁸ – cependant que Tournier échouait à l'agrégation et se détournait de sa première passion, la philosophie. Car les travaux de Deleuze affrontent de semblables difficultés, et les solutions qu'il avance ne sont pas très différentes de celles inventées par Tournier. On le voit, pour commencer, à travers la relance philosophique à laquelle une formule de Tournier a donné lieu chez Deleuze : autrui comme «expression d'un monde possible».

Dans les dernières pages de *Différence et Répétition*, Deleuze renvoie au premier roman de son ami Tournier, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, et définit autrui comme l'«expression d'un monde possible»⁴⁹. La structure-autrui est alors présentée comme seconde par rapport à la structure d'individuation, la question d'autrui se posant au terme d'un devenir ou d'une actualisation, lorsque, au bord de son champ d'individuation, la force ou l'ensemble des forces qui surgit d'un fond virtuel rencontre d'autres structures d'individuation. Alors, *son* monde qu'elle croyait être *le* monde apparaît à la forme individuée, ou à la force en voie de prendre forme, comme une structure avec laquelle s'harmoniser en convergeant sur le sens des objets, et cela en vue de constituer un monde commun, ou d'atteindre le sens d'un monde commun.

En droit, on devrait pouvoir faire converger nos facultés sur l'objet en vue de s'accorder sur son sens avec d'autres sujets individués ou en voie d'individuation. Mais *de fait*, Deleuze ne tient pas à la constitution de ce sens commun dans le sujet en vue de s'harmoniser avec d'autres sujets sur l'objet. Il vaut toujours mieux les îles désertes, par lesquelles Deleuze a très tôt été fasciné : dans les années 1950, il avait rédigé des pages sur les «Causes et raisons des îles désertes», demeurées inédites jusqu'à leur reprise en tête du premier volume posthume des *Textes et entretiens*⁵⁰.

Ainsi, le devenir de Robinson, seul sur son île, n'est qu'en première analyse une catastrophe, l'histoire d'une décomposition mentale qui conduit à la psychose. Si l'on en croit la lecture extensive que Deleuze propose de *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* dans «Michel Tournier et le monde sans

48. *Op. cit.*, p. 115.

49. DELEUZE, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 334-335.

50. DELEUZE, «Causes et raisons des îles désertes», *L'île déserte*, Paris, Minuit, 2002, p. 11-17.

autrui»⁵¹, l'effondrement n'est que le premier temps du devenir psychique. Arrivé au fond, Robinson découvre les conditions de sa félicité, qui sont celles de sa liberté : avec l'effacement de la «structure-autrui», par-delà la fin du remplissage de la structure par des autrui effectifs, c'est la possibilité d'un libre accord des facultés que le sujet Robinson découvre en lui. Il peut désormais jouer sans contrainte avec les éléments de l'île, ce qu'il n'aurait pu faire si un autrui concret s'était présenté. Il lui aurait en effet fallu s'accorder avec lui, et se contraindre en quelque façon, tenir compte de la «possibilité» d'un autre monde pour penser la forme des objets, s'accorder avec autrui sur le sens à donner à un monde qui leur aurait été commun. L'arrivée de Vendredi ne change rien à cette liberté, car il arrive – heureusement – trop tard, au moment où la structure-autrui a déjà disparu. Il ne peut donc pas la remplir. Il ne joue pas comme un autrui possible, qui offrirait le visage d'un autre monde possible, avec lequel Robinson aurait à composer pour établir le sens d'une réalité partagée. Il apparaît à Robinson comme un des éléments de l'île, apte pour cela à entrer dans les livres, et parfois perverses, compositions de son maître.

Le point de vue deleuzien est une radicalisation du point de vue sartrien. Du moins est-ce sous ce jour que Deleuze présente sa théorie de la structure-autrui. Il remarque que toutes les théories d'autrui oscillent entre la définition d'autrui comme objet et sa définition comme sujet. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre faisait de ma subjectivité un objet pour autrui, et d'autrui un objet pour ma subjectivité. Ce faisant, loin d'échapper à l'oscillation, il l'inscrivait dans autrui comme tel⁵². La solution de Deleuze a consisté à sortir de l'oscillation, ou plutôt, à faire sortir autrui de la structure d'individuation, permettant ainsi à la subjectivité de se constituer sans autrui, de devenir dans un monde sans autrui. Comme il l'écrit alors éloquemment, la structure d'individuation est «tout autre» que la structure-autrui⁵³.

En vain objectera-t-on qu'il ne faut pas confondre chez Deleuze l'ordre d'exposition des écrits avec le fait de la contemporanéité de Moi et d'Autrui ou avec le droit de la présupposition transcendantale d'une structure-autrui. Il est vrai qu'en droit, selon la logique affichée de *Différence et Répétition*, Autrui est essentiel. C'est précisément ce que Deleuze affiche pour concilier sa philosophie avec les descriptions les plus concrètes de la psychologie du développement⁵⁴. On ne peut douter, d'autre part, que la personne de Deleuze sait qu'il existe empiriquement d'autres sujets. Seulement – et «Michel Tournier et le monde sans autrui» ainsi que le reste de l'œuvre l'attestent –, Deleuze ne veut finalement pas de ce droit-là, pas plus qu'il ne veut empiriquement des autres sujets. La découverte des îles désertes équivaut à la découverte d'un fait ou d'une condition factuelle apte à incarner le droit que désire Deleuze, le droit d'un champ transcendantal impersonnel au sein duquel tout fonctionne par émissions de singularités, et non plus à

51. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 350-372.

52. DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 334 et *Logique du sens*, p. 356.

53. *Op. cit.*, p. 368.

54. DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 297, n. 1.

des fins de formation d'un ou de plusieurs sujets. Réintroduire la différence dans le Je comme le fait Deleuze en proclamant que «Je est un autre», ce n'est pas maintenir la question d'autrui à l'horizon de la philosophie, c'est au contraire évacuer entièrement la problématique de l'altérité d'autrui et se recentrer sur le Je, quand bien même on le reconnaîtrait fêlé: «Car ce n'est pas autrui qui est un autre Je, mais le Je, un autre, un Je fêlé»⁵⁵.

LE MAUVAIS PLI DE LA SUBJECTIVITÉ

Le problème est que Deleuze va évoluer vers toujours plus de subjectivité. On constate chez lui une opacification comparable à celle que l'on observe chez Tournier. La seule différence tient à ce que Tournier conviait à l'invention d'un *cogito* néo-cartésien, alors que Deleuze se situe résolument dans la descendance du spiritualisme de Bergson. Parti du premier chapitre de *Matière et Mémoire* – plan d'immanence auquel il revient à intervalles réguliers, jusqu'à la toute fin de son travail⁵⁶ –, Deleuze s'est engagé dans ses livres sur le cinéma dans une série de développements sur Bergson qui poussent toujours plus loin l'explicitation du sens de la mémoire, en suivant le tracé d'une verticale spirituelle perpendiculaire au pur plan de matière dont il était parti, en suivant (déjà) Bergson lui-même. Le dégagement du nœud subjectiviste sur le plan de l'expérience est poussé plus loin encore dans les œuvres qui suivent *L'Image-mouvement (Cinéma 1)* et *L'Image-temps (Cinéma 2)*. On le voit dans le portrait conceptuel de Michel Foucault, sobrement titré *Foucault*, au travers duquel se devine la posture de Deleuze: celui-ci ne répète pas un auteur sans produire des concepts pour son propre compte⁵⁷. Il n'est pas jusqu'à l'étude sur le «pli», dont l'œuvre de Leibniz et le baroque sont l'occasion, qui ne témoigne d'un tel subjectivisme.

Matière et Mémoire n'est pas constitué d'un unique chapitre, mais – rappelez cette évidence – le chapitre premier est complété par les suivants. Or, dans ces chapitres, un vide se creuse dans le champ d'expérimentation, et ce vide est celui d'une subjectivité qui reçoit du mouvement, mais qui le retient avant de le transmettre, qui éventuellement le modifie en le transmettant, et qui peut même décider de ne pas le transmettre du tout. Apparaît alors la subjectivité comme «centre d'indétermination», qui constitue la vie des sujets, prise d'abord à son niveau le plus élémentaire. De proche en proche, à mesure qu'on s'élève dans la complexité de la vie, c'est toute l'existence spirituelle et mémorielle des sujets qui est réintroduite. On aurait pu s'en douter: *Matière et Mémoire* est consacré à la matière autant qu'à la mémoire, c'est même un ouvrage qui a pour point de mire la mémoire en tant qu'elle s'oppose à la matière, après qu'ont été reconnues à cette dernière certaines caractéristiques de dynamisme ou d'animation.

55. *Op. cit.* p. 335.

56. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 50; DELEUZE, «L'immanence: une vie...», *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 359-363.

57. C'est sa conception de l'histoire de la philosophie comme une «sorte d'enculage» (DELEUZE, *Pourparlers*, p. 15).

L'Image-mouvement et *L'Image-temps* abordent l'œuvre entière de Bergson, et pour commencer la succession complète des chapitres de *Matière et Mémoire* dans des « commentaires » que leur technicité serrée adresse à un lectorat de philosophie plus qu'à des étudiants de cinéma⁵⁸. Le premier commentaire éclaire la conception bergsonienne du mouvement à partir de *L'Évolution créatrice* et introduit par là au premier chapitre de *Matière et Mémoire*. Le second s'ouvre sur ce chapitre, mais il s'attache très vite aux centres d'indétermination et à ce qui se joue avec eux, à savoir l'introduction de la subjectivité dans l'écart ménagé entre le mouvement reçu et le mouvement transmis. Dès ce moment, Deleuze insiste sur le creusement de l'écart, en rendant compte de la production d'une grande variété d'images à l'épaisseur subjective croissante, de l'image-perception à l'image-action et à l'image-affection. La suite des analyses d'œuvres cinématographiques est ordonnée à l'enchaînement de ces types d'images, jusqu'à l'apparition de l'image-temps.

Cette dernière marque un décrochage plus net à l'égard du plan de l'expérience pure, un enfoncement plus marqué en direction des virtualités de pensée en relation avec le genre d'expérimentation cinématographique que ces virtualités permettent. Dans les circuits qui se forment alors entre l'épaisseur des images-souvenirs et l'actualité de l'expérience, jusqu'à l'indiscernable « coalescence » d'un « cristal de temps » à laquelle Deleuze parvient dans ses troisième et quatrième commentaires, on ne sait plus ce qui relève du virtuel et ce qui tient à la perception du réel. Quant à ce qui est possible sur le plan de l'expérience pure, rien ne nous est dit ou presque. Mais c'est qu'il y a peu à dire, au-delà du cinéma expérimental de Samuel Beckett qui n'eût lui-même pas de prolongements.

Bergson apparaît dès lors comme le penseur de la mémoire et de la subjectivité qu'il fut effectivement. Il était impossible à son commentateur en études cinématographiques de le passer sous silence. Deleuze avait d'autant moins de raison de le faire que l'ascension de la matière à la mémoire correspond à la pente d'évolution du cinéma tout au long du XX^e siècle. Deleuze se révèle ainsi comme un philosophe du sujet, attaché notamment aux processus de coalescence où se signale l'interposition possible, et possiblement hallucinatoire, des souvenirs sur le plan de l'actuel.

La parution posthume de « L'actuel et le virtuel » sur lequel il travaillait au moment de sa mort, alors qu'il était engagé dans une correspondance polémique avec Badiou, prouve qu'il assumait pour son propre compte de telles positions subjectivistes⁵⁹. On pourrait être tenté de dire que la question du sujet ou de la subjectivité n'intéresse Deleuze que dans la mesure où le sujet émerge d'un « champ transcendantal sans sujet » et que la pensée a pour tâche de retrouver ce plan, qui est un champ d'individuation. Il faut cependant distinguer deux orientations différentes de la pensée, qui correspondent à deux phases dans l'œuvre de Deleuze. Dans la première, Deleuze

58. DELEUZE, *L'Image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 9-22, 83-103 ; *L'Image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 62-164. Voir Alain BADIOU, *Deleuze, la clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997, p. 27.

59. Gilles DELEUZE et Claire PARNET, *Dialogues (1977)*, Paris, Flammarion, 1996, p. 177-185.

s'emploie à retrouver le champ d'individuation que présuppose toute activité subjective. Dans la seconde, il s'intéresse à ce qui émerge d'un champ donné, à savoir un sujet. Dans un cas, on remonte du sujet à sa condition impersonnelle ou pré-personnelle; dans l'autre, on descend de la condition pré-personnelle à la personne elle-même.

Cet attachement philosophique à la question du sujet ne se signale pas seulement à travers Bergson, mais avec les études qui suivent immédiatement *L'Image-mouvement* et *L'Image-temps*. Avec *Foucault*, Deleuze se révèle particulièrement attentif à l'analyse des formes de subjectivation dans *l'Histoire – inachevée – de la sexualité*. Le devenir-sujet y est décrit en termes de «pli» ou de «plissement»: le sujet se noue au creux de l'immanence et en elle, et la subjectivité apparaît comme un «pli» du dehors, la constitution d'un dedans par «plissement» de forces extérieures en tension⁶⁰. Deleuze tire toutes les conséquences philosophiques de cette conception dans l'ouvrage justement titré *Le Pli. Leibniz et le Baroque*. Il dégage alors le fil d'une généalogie souterraine qui va du leibnizianisme au bergsonisme: de l'un à l'autre retentit en effet la question «qu'est-ce qu'un événement?»⁶¹.

Aussi bien, l'interrogation «qu'est-ce qu'un sujet?» relie ces pensées, et elle trouve chez le dernier Deleuze l'occasion d'une relance singulière. On l'a dit, Deleuze a insisté sur l'importance qu'avait eue pour lui la «grande identité Spinoza-Nietzsche». On pourrait ici parler à bon droit d'une «identité Leibniz-Bergson», tardive mais déterminante. Et l'on parviendrait à une conclusion d'histoire de la philosophie surprenante: ce n'est pas Deleuze qui, en parlant d'autrui comme «expression d'un monde possible», a mieux compris Tournier que lui-même, c'est Tournier qui a compris par anticipation les ultimes positions, subjectivistes, de Deleuze.

60. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 101-130. Voir BADIOU, *Deleuze, la clameur de l'Être*, p. 117-137, 168-180.

61. DELEUZE, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 107.

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»¹ 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 IV², 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*³.

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»⁴ et de «l'autricide» 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 PETT, *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 Paraquet*, 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 ENGELIBERT, *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 parution⁵ ? 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*⁶, 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 conscience⁷. *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, Minit, 1969, p. 124 et 128).

leur opposait la conscience⁸⁾, 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.»⁹ 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 indéterminée¹⁰ 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 réuni, «j'ai faim» disparaît au profit d'«il y a la faim» ou «le monde a faim»¹¹; 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»¹². À la lettre, Tournier ne reprend donc pas le «champ transcendantal impersonnel» de Sartre comme conscience désubjectivée; il enjambe la conscience pour poser un cosmos vivant, un en-soi totalisant; il ontologise l'irréfléchi sartrien¹³. 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 Ponge¹⁴. 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»¹⁵; 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 sartrienne¹⁶. 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»¹⁷.

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*¹⁸. Le concept d'expression peut renvoyer à de multiples sources, de Leibniz à Merleau-Ponty¹⁹, 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 existence²⁰. 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»²¹, 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 tiens²²; 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»²³. «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*»²⁴.

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»²⁵, 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* douleur²⁶ – 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»²⁷). 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'émue²⁸. L'inflexion choisie 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 choses²⁹: le réalisme sartrien suppose encore et toujours une conscience intentionnelle qui, «dégradée» et magique, *verse le subjectif au compte de l'objet*³⁰. 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 matérialité³¹. 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»³² 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», écrivait 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 mien³³. 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 est³⁴. 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'émotion³⁵ ; 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»³⁶. 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»³⁷. 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 limitées³⁸. 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»³⁹ – 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»⁴⁰, 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 *fonctère* qui ne se conçoit pas comme un point de vue subjectif⁴¹. 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

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).

cogito sur la nocivité des juifs, l'assumer et du même coup les en décharger»⁴², 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 autre⁴³. 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 »⁴⁴ 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 »⁴⁵ 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 monde⁴⁶ ; 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, annihilée⁴⁷.

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 temps⁴⁸. 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 cognitive. Dans *Le Vent Paraclet*, 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 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)⁴⁹. 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 »⁵⁰, n'est pas spontanément philosophe : c'est sa solitude et son « délabrement »⁵¹ 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 »⁵² – 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-positionnelle⁵³. « 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 « déclic » ou « acte de réflexion »⁵⁴, 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.⁵⁵

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»⁵⁶ – 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»⁵⁷). 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»⁵⁸, 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»⁵⁹ 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»⁶⁰, 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»⁶¹ ou l'application de la «structure Autrui» aux hommes du *Whitebird*⁶². 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» virtuel⁶³ 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 autres⁶⁴, 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 général⁶⁵ : 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 individuante 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 chose⁶⁶. 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-vis⁶⁷. Le jeune Tournier n'ignore pas la possibilité d'imaginer et de «réaliser le monde possible qu'est un autrui quelconque»⁶⁸, mais ce rapport à autrui, indirect⁶⁹, 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 cognitive⁷⁰ 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 les 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 salutaire⁷¹. 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 développements⁷². Le désir régit de part en part cette relation astructurelle qui, loin de subjectiver le désirant, le fixe absolument et aveuglement sur son objet⁷³. 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 nouménal, 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 luxe⁷⁴ ; 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 surface⁷⁵, 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 Speranza⁷⁶ : 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 simulacres⁷⁷. Mais Vendredi, qui n'est pas qu'un reflet, est lui aussi un « Autre qu'autrui »⁷⁸, en un sens différent de Speranza, puisqu'il est le moyen de sa reconstruction 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 »⁷⁹. 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 chapitres 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 imite⁸⁰. 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*⁸¹. 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'autre⁸². 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 primitif⁸³. 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'androgyne, 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 «déclic» 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 sauvage⁸⁴. 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»⁸⁵. 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 grotte⁸⁶. «Résigné à toutes les merveilles»⁸⁷, 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 refolement 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-homme⁸⁸. 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»⁸⁹ de son compagnon, la manière dont sa pupille «palpite 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, «ostensoir de chair» selon le chapitre X⁹⁰, 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 polyppier d'autruis 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 »⁹¹, il déjoue *a priori* les tentatives de développement imaginatif 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 choses⁹² – 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 sauvage⁹³. La « *soif de l'humain* »⁹⁴ 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 »⁹⁵, 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*⁹⁶. Ce faisant, Robinson se découvre comme un autrui, dans sa pure ouverture fonctionnelle et biologique, corps-organe en prise sur son environnement⁹⁷, 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 gémellité, fraternité transfigurée où le moi fusionne avec l'« autre absolu », est une expression prépondérante dans l'œuvre littéraire de Tournier⁹⁸.

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 Paraclét*, 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 Tiedeakatemia, 1995, p. 48-63. Sur « l'attachement », voir *Le Vent Paraclét*, p. 1330-1331.

finir esclave⁹⁹, 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»¹⁰⁰ 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 Paraclet*, p. 1472-1473).

100. «L'Impersonnalisme», p. 55.

ALTÉRITÉ ET MONDANÉITÉ CHEZ KARL LÖWITH

Sous cet intitulé très général, la présente contribution se propose de lire la thèse d'habilitation de Karl Löwith, dirigée par Heidegger, déposée à la faculté de philosophie de l'université de Marbourg le 15 décembre 1927 sous celui de *Fondation phénoménologique des problèmes éthiques* et publiée en 1928 sous celui de *L'individu dans le rôle d'autrui*, avec pour sous-titre: *Une contribution à la fondation anthropologique des problèmes éthiques*¹. Tandis que la thèse de doctorat de Löwith (1923, non publiée à ce jour) était placée pour ainsi dire sous la tutelle de Heidegger – elle procédait à une lecture de Nietzsche entièrement formulée dans le lexique de l'herméneutique de la *Faktizität* –, le projet de thèse d'habilitation, élaboré dans les années 1923-1925, mais achevé seulement fin 1927, est porté par une attitude devenue profondément ambivalente à l'égard du maître, et développé dans un geste que Löwith décrit lui-même par analogie avec celui de Heidegger à l'égard de la phénoménologie de Husserl: celui d'une reprise critique et polémique, assumée par un disciple qui entend être plus fidèle aux projets initiaux du fondateur que le fondateur lui-même².

Löwith, qui a assisté aux cours de Fribourg et Marbourg de 1919 à 1927, tient l'infléchissement ontologique et existentiel imprimé par Heidegger à la phénoménologie pour un dévoiement de cette dernière. De façon très schématique, on peut retenir que, à ses yeux, la question de l'être désormais placée au cœur de la phénoménologie substitue de façon indue l'existence à la vie, le « pur *Dasein* "en" l'homme » à « l'homme réel »³. À rebours de cette occultation existentielle de l'homme, il conviendrait selon Löwith de reconquérir cette « réalité » de l'homme à partir d'un « point de vue anthropologique » qui accomplirait en un sens le projet d'herméneutique de la *Faktizität* mieux que la phénoménologie elle-même. Or ce qui caractérise comme telle cette « philosophie anthropologique » que Löwith appelle de ses vœux, c'est une double attention à la naturalité et à l'altérité: la philosophie est philosophie de l'homme – et non de l'existence – en tant qu'elle se penche sur l'homme charnel et pris dans ses rapports avec autrui: ce qui constitue la « réalité » de l'homme « réel », c'est d'être de chair et pour autrui. Et c'est

1. K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme, Sämtliche Schriften* (ici *SS*, suivi de la tomaisson), Bd. 1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, éd. par K. Stichweh, Stuttgart, J. B. Metzler, 1981, p. 9-197. Nous renverrons à l'édition séparée de la thèse de Löwith (Fribourg / Munich, Karl Alber, 2013).

2. Voir la lettre de Löwith à Heidegger datée du 1^{er} mai 1927, in M. HEIDEGGER / K. LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*, Fribourg / Munich, Karl Alber, 2017, p. 139.

3. LÖWITH, M. *Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, *SS* 8, p. 80.

ce second caractère qui fait tout l'objet de la thèse de 1928: *L'individu dans le rôle d'autrui*.

Selon Löwith, la tradition philosophique moderne aurait très largement occulté le rapport à autrui dans sa détermination de la subjectivité. Et la phénoménologie en particulier se trouverait tributaire d'un idéalisme centré sur «l'autonomie de l'individu», reconduisant un «primat du "Je suis" et du "Je pense"» au sein de l'histoire de la philosophie, lequel procéderait en dernière instance (*via* Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard) de la Renaissance et de la Réforme⁴. Corollairement à cette centralité du Moi, et au renvoi à la périphérie de l'altérité dans la pensée philosophique, Löwith fait le constat d'une secondarisation de l'éthique caractéristique de la philosophie de l'époque moderne⁵. Comment Löwith prend-il le contre-pied de cette tradition? Et comment le «point de vue anthropologique» entend-il faire droit à l'altérité en la plaçant au cœur de sa perspective, à la fois contre la phénoménologie et en étroite proximité avec elle? C'est ce que nous allons tenter d'éclairer ici.

LA RECHERCHE D'AUTRUI EN SON CARACTÈRE ORIGINAIRE

La première remarque qui s'impose est celle-ci: tandis que, dans son intention, le projet anthropologique de Löwith se présente au moins en partie comme une confrontation directe avec la phénoménologie, et avec celle de Heidegger en particulier, cette opposition est en fin de compte peu explicitée dans la thèse, qui demeure «prudente»⁶: c'est seulement plus tard – nous allons y revenir – que cette intention sera mise en œuvre et complètement explicitée.

En tout état de cause, le propos du livre se trouve à tout instant sur une ligne de crête, entre critique et prolongement des premiers cours de Heidegger. Cette situation est probablement à rapporter à certaines ambivalences déjà présentes dans la pensée de Heidegger lui-même. En effet, contrairement au lieu commun selon lequel Heidegger aurait négligé la question de l'altérité, il faut acter sa prise en compte, aussi bien dans *Être et Temps* (§ 26) que dans les passages du cours de 1925 préparatoires à la rédaction de l'ouvrage (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, § 26). Heidegger y insiste, très explicitement, sur le caractère constitutif de l'altérité pour l'existence: «l'être-avec», le *Mitsein*, est «existentialement constitutif de l'être-au-monde», et «[l]e monde du *Dasein* est monde commun. L'être-au est être-avec en commun avec d'autres.» («*Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen*»)⁷. Heidegger souligne que cette altérité

4. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 90.

5. *Ibid.*

6. Voir E. DONAGGIO, *Karl Löwith et la philosophie. Une sobre inquiétude*, trad. fr. Ph. Audegean, Paris, Payot, 2013 (en part. p. 66 et 72), qui fait remarquer que les premiers lecteurs de la thèse n'ont pas perçu la prégnance de la polémique avec Heidegger, tant elle s'y joue à fleurets mouchetés.

7. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 11^e éd., 1967, respectivement p. 121 et 118 (*Être et Temps*, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 163 et 160-161).

structurale – en toute rigueur, une altérité existentielle – n'est pas seconde ou dérivée, spécifique par rapport à un être-au-monde premier et générique, bien au contraire : en tant que caractère ontologique du *Dasein*, elle lui est co-originare⁸. Et il faut ici être attentif à une indication donnée par Heidegger dans les deux textes, laquelle précise que l'antériorité accordée dans l'exposé à l'analyse de la « mondanéité du monde » au sens du « monde environnant » est purement méthodique et didactique, au point que Heidegger, dans le cours de 1925, reconnaît que cette façon de procéder est une « restriction violente de l'analyse du monde » (« *eine gewaltsame Einengung der Analyse der Welt* »)⁹.

Voilà qui ouvre assurément à l'imagination des perspectives sur un *Être et Temps* contrefactuel pour le moins étonnant. Mais, plus sobrement, la question qui se pose ici est celle de savoir si cette priorité prétendument de pure forme – dont Heidegger dit qu'elle était « délibérée » – ne produit pas toutefois des effets quant au fond même de l'analyse : Heidegger parvient-il à penser à fond cette co-originarité du *Mitsein* ? Ne donne-t-il pas au contraire la priorité à l'analyse de l'*Umwelt*, faisant dès lors coïncider purement et simplement *Welt* et *Umwelt*, et du même coup apparaître autrui en premier lieu à partir de l'*Umwelt*, soit sous la figure du « on »¹⁰ ? Et, corrélativement, en analysant le monde au titre d'un existentiel, c'est-à-dire comme mondanéité du *Dasein*, Heidegger ne réduit-il pas le « monde commun » à une simple structure de l'existence elle-même ? Cette question, Löwith l'adressera à Heidegger, sur un mode polémique, dans ses textes des années 1930 et 1940 : à ses yeux, l'être-avec conçu au titre d'une structure ontologique du *Dasein* n'est qu'« un simple être-avec avec moi », lequel n'est « qu'un être-aussi-avec », et non une « réciprocité » constitutive de l'existence¹¹. Tant et si bien que le *Mitsein* « est et demeure une détermination du *Dasein* chaque fois propre »¹², dans une « mienneté » qui porte en elle-même la coïncidence à soi du *Dasein* dans l'« esseulement » gagné par le devancement de la mort¹³. Et dès lors on peut considérer que le cadre de l'analytique existentielle prend en étau et écrase l'altérité à fois par en bas et par en haut : par en bas, par la priorité massivement donnée au « monde environnant », et par voie de conséquence au mode impropre d'existence du « on » ; par en haut, par l'individuation de ce qu'il faudrait bien reconnaître, en dépit de la dénégation heideggérienne, comme un « solipsisme existentiel »¹⁴. L'ensemble de ce qui constitue l'être-l'un-avec-l'autre se situe, dit Löwith, « entre les extrêmes ontico-ontologiques d'un *Ich-selbst* et

8. Voir HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 328 (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. fr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p. 346).

9. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 327 (trad. fr., p. 345). Voir *Sein und Zeit*, p. 118 (trad. fr., p. 160).

10. « ... les autres, [...] dans leur être préoccupé par le monde ambiant, [...] se montrent dans le monde à partir de ce qui y est utilisable » (*Sein und Zeit*, p. 123 ; trad. fr., p. 166).

11. LÖWITH, M. *Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, SS 8, p. 82-83.

12. LÖWITH, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie*, SS 3, p. 62.

13. *Op. cit.*, SS 3, p. 63.

14. Voir HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 188 (trad. fr., p. 237).

d'un *Man-selbst*»¹⁵. C'est cet espace intermédiaire qu'est le «monde commun» au sens propre qu'il s'agit donc de regagner pour Löwith, à rebours de l'abandon du concept par Heidegger au profit du seul *Mitsein*¹⁶, abandon qui marque l'ancrage définitif de l'altérité dans la mienneté du *Dasein* pour qui «il y va de son propre être» – et dont Löwith a été le témoin direct, puisqu'il assiste au cours de Marbourg du semestre d'été 1925. C'est donc bien dans un esprit de fidélité à l'«herméneutique de la *Faktizität*» du premier Heidegger que Löwith précise, dans une importante note de l'introduction à la version publiée de sa thèse :

Par «monde commun», on n'entendra pas dans ce qui suit le «monde» pour autant qu'il est partagé avec d'autres dans une préoccupation commune [...], mais les autres (*die Mitmenschen*) en tant que tels, et plus exactement : l'être-au-monde en tant qu'être-l'un-avec-l'autre. Et celui-ci ne se construit pas par référence à l'être-avec du *Dasein* «chaque fois mien» et à la coexistence du *Dasein* «chaque fois mien» avec d'autres, il est au contraire à comprendre en tant qu'un être-l'un-avec-l'autre originaire¹⁷.

Ce propos désigne clairement les deux points sur lesquels Löwith entend se séparer de Heidegger : tout d'abord, l'articulation du monde commun et du monde environnant, en l'occurrence en défendant la thèse du «primat du monde commun sur le monde environnant»¹⁸ ; ensuite, la question de l'appréhension de l'altérité dans son caractère originaire, en avançant la thèse du «primat constitutif du Tu sur le Je» (ou : «du Toi sur le Moi») ¹⁹.

S'agissant du premier point, il faut noter d'emblée que le cadre conceptuel dans lequel cette interrogation est soulevée par Löwith est celui fourni par le «monde» tel qu'il apparaît chez le premier Heidegger, à savoir un concept herméneutique de monde ; reprise confirmée par une autre, celle de la tripartition *Umwelt*, *Mitwelt*, *Selbstwelt* en laquelle se déploie ce concept de monde – double reprise, donc, d'autant plus significative qu'à cette époque ce vocabulaire est déjà en partie abandonné par Heidegger. Loin de se contenter toutefois de tirer les leçons de l'«herméneutique de la facticité», Löwith reprend les termes de cette dernière pour en renverser la hiérarchie. On peut en effet considérer que, dans *Être et Temps*, le monde commun apparaît seulement à partir du monde environnant, au sens où il n'est que le point de fuite d'un «usage des choses» par lequel elles prennent sens : si les êtres humains sont ensemble, c'est d'abord autour des choses et de l'usage qu'ils en font. Cette lecture d'*Être et Temps* (qui sera celle de Levinas) trouve en particulier un possible point d'appui dans les analyses de l'être-avec et de l'être-ensemble menées dans le cours de 1928 *Introduction à la philosophie* où cette médiation du monde environnant est

15. LÖWITH, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie*, SS 3, p. 60-61.

16. Voir HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, § 26, p. 333-334 (trad. fr., p. 351-352).

17. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 86.

18. *Op. cit.*, p. 99.

19. *Op. cit.*, p. 222.

particulièrement évidente : Heidegger y affirme en effet que c'est le partage du monde qui donne son fondement à l'être-ensemble – nous y reviendrons.

Or Löwith au contraire entend insister sur le caractère premier et fondamental, pour le monde environnant, de son horizon commun : le « mode de rencontre le plus original » de l'existence avec ce qui n'est pas elle-même « n'est pas », dit-il, « celui du monde commun dans et à partir du monde environnant, mais au contraire celui du monde environnant dans et à partir du monde commun »²⁰. Autrement dit, ce ne sont pas les choses qui me conduisent à autrui, mais autrui aux choses, lesquelles ne prennent sens qu'à partir de mon rapport à autrui. Löwith s'appuie, pour argumenter en ce sens, sur l'« Essai sur la réalité » de Dilthey²¹ – également cité dans *Être et Temps*, au § 43, mais pour le rejeter –, dont la thèse principale consiste à avancer que le monde n'apparaît pour une conscience que dans la résistance qu'il oppose aux pulsions et aux volontés de cette conscience²². Löwith fait sienne la thèse de Dilthey, avec tous ses aspects relevant non seulement de la philosophie mais aussi de la psychologie de l'enfance²³, tout en la mettant au service de sa propre analyse focalisée sur autrui : l'interaction avec l'adulte est première pour l'enfant, et c'est cette médiation primordiale qui rend possible et fonde le rapport aux choses. Là où chez Heidegger le rapport à autrui peut apparaître comme médiatisé par le rapport aux choses, il faut selon Löwith reconnaître la médiation première de la relation interhumaine comme condition d'un possible accès aux choses.

Comment dès lors caractériser plus précisément ce « monde commun » ? C'est l'analyse de ce que Löwith appelle ses « structures immanentes »²⁴ qui va en même temps développer la thèse de la constitution du Je par le Tu, et cela en tant que « personne ». Elle a pour « résultat provisoire » ceci :

l'*individu* humain est un individu dans le mode d'être de la « *persona* », c'est-à-dire existe essentiellement dans certains « rôles » appartenant au monde commun (par exemple comme fils, en l'occurrence de ses parents ; comme époux, d'une femme ; comme père, d'enfants ; mais aussi comme élève, de son professeur ; comme enseignant, de possibles auditeurs ; comme écrivain, de possibles lecteurs, etc.) ; l'individu est de fond en comble formellement assigné à lui-même par d'autres qui lui correspondent : il est déterminé en tant que Je d'un Tu, en tant qu'individu en

20. *Op. cit.*, p. 119.

21. Voir W. DILTHEY, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Bd. V, Stuttgart, Teubner, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2^e éd. 1957, p. 90-138 (trad. fr. M. Remy, « De notre croyance à la réalité du monde extérieur. Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé », in *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, tome I, p. 95-144).

22. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, § 7, p. 130-133.

23. C'est du reste un topos de cette psychologie ; voir par ex. D. W. WINNICOTT : « Il est important de comprendre que "je suis" n'a pas de sens si on ne dit pas d'abord *je suis accompagné d'un autre être humain qui n'est pas encore différencié de moi.* » (« La mère ordinaire normalement dévouée » (1966), in *La mère suffisamment bonne*, Paris, Payot, 2006, p. 66.)

24. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 136.

première « personne », à savoir d'une possible deuxième personne, et ainsi *en tant qu'autrui*, par ce « rôle » fondamental²⁵.

En d'autres termes, la thèse de Löwith consiste à avancer qu'il n'y a pas d'être pour soi qui ne soit d'abord un être pour autrui, de sorte que la « première » personne (Moi, Je) est essentiellement toujours déjà une « deuxième » personne (Toi) pour un autre ou une autre. Quoi qu'en dise Kant en ouvrant son *Anthropologie*, peut-être le « petit Charles » est-il déjà lui-même avant de dire « Je » ? Cela à condition de bien vouloir entendre la troisième personne du singulier par laquelle il se désigne (« Charles veut manger, marcher, etc. ») comme indiquant en réalité une deuxième personne (Toi), celle qu'il est pour ses parents²⁶. Ses parents qui eux-mêmes (vous l'aurez observé) s'appellent à son intention non pas « Je », mais « papa » ou « maman » – ce qui nous conduit au cœur de la thèse de Löwith : le soi est constitué comme personne, c'est-à-dire défini par son rôle social (comme parent de son enfant, professeur de son élève, etc.), non seulement pour les autres, mais pour lui-même. Il est en lui-même celui qu'il est pour les autres ; et inversement autrui ne se rencontre jamais d'abord dans sa pure singularité, mais toujours comme personne dotée d'un rôle. Löwith précise de façon caractéristique : « comme personnes qui ont un rôle, à l'intérieur et à partir de leur monde commun, à partir duquel ils se déterminent eux-mêmes ensuite sur le mode la personne (*personhaft*) »²⁷. Le point décisif ici est que l'analyse de Löwith se déploie dans les termes du monde au sens du premier Heidegger : le « Je » qui est fondamentalement un « Tu » est déterminé « en tant que » celui-ci ou celui-là, dans tel ou tel rôle, autrement dit prend sens dans un réseau de significations, plus exactement de « significativités » dont l'ensemble constitue un monde²⁸.

On saisit bien ici les raisons pour lesquelles cette thèse, qui pourtant donne son titre au livre de Löwith, appelle son dépassement : non seulement il est clair que le soi, dans sa singularité irréductible, ne peut être atteint par la « personne », laquelle est plutôt du point de vue du soi propre un masque qui occulte mon vrai visage aussi bien que celui d'autrui. Mais en outre, il saute aux yeux que, en déterminant le soi comme personne, Löwith recourt au vocabulaire forgé par le premier Heidegger pour décrire les « structures immanentes » du monde en tant que monde environnant. Il est permis de se demander si, dans ce contexte, le recours au concept de personne n'implique pas un transfert illégitime au monde commun du régime de significativité propre au monde environnant. Même en accordant à Löwith le primat du monde commun, et en tenant compte de l'avertissement formulé à propos de la fausse homonymie des concepts heideggériens et löwithiens, il n'en reste pas moins que persiste une analogie structurelle troublante entre monde environnant et monde commun.

25. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 85-86.

26. Voir sur ce point les pistes esquissées par J. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Puf, 2013, p. 112 sq.

27. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 141.

28. Voir *op. cit.*, p. 139.

LE PUR RAPPORT À AUTRUI ET LA QUESTION DU MONDE

Or précisément, Löwith lui-même, conscient de cette difficulté, fait apparaître la personne, le Je dans son rôle, comme une forme seulement intermédiaire du Je constitué par le Tu, une forme, sinon manquée, du moins inachevée de l'être-ensemble. Inachevée, parce que déterminée sous le régime de la significativité, lequel est inapte à livrer cette altérité même : sous la figure de la personne, c'est-à-dire dans son ou ses rôles, l'autre ne se donne justement pas « en personne », si l'on entend par là : tel qu'en lui-même, dans son irréductible singularité. Et dès lors, pour rencontrer l'autre au-delà du masque de sa « personne », il est nécessaire de le soustraire au régime de la significativité, de l'appréhender pour ainsi dire hors-contexte, c'est-à-dire hors-monde, dans un pur rapport à lui – donc justement pas à « lui », mais de Toi à Moi. C'est pourquoi Löwith se concentre sur ce rapport Toi-Moi en tant que la figure authentique et la plus achevée du rapport à autrui, et met en évidence la différence qui sépare radicalement ce rapport de toute relation à un tiers :

Toi seul peux être « mien », comme « moi » seul peux être « tien ». Le rapport entre Toi et Moi est unique en son genre – ce qui ne signifie cependant pas qu'il n'y ait qu'un seul Toi pour chaque Moi. Véritablement ensemble avec l'autre, « nous » ne le sommes pas, et « on » l'est encore moins : seuls « nous deux », « Toi et Moi » pouvons être ensemble²⁹.

L'être-avec ne se réalise donc pleinement que dans la relation duale du Toi et du Moi, dans un « être-à-deux »³⁰ qui constitue le cœur du monde commun, soustrait aux catégories du monde environnant. Cette relation de co-appartenance du Toi et du Moi met en présence de l'autre non plus, dit Löwith, au sens de l'autre indistinct, de l'*alius*, mais de *mon* autre : l'*alter* au sens de l'*alter ego*, l'autre électif, qui m'appartient autant que je lui appartiens³¹. Ainsi, on ne peut qu'être d'accord avec Michael Theunissen lorsqu'il avance que, pour Löwith,

[] le véritable être-l'un-avec-l'autre se situe *au-delà de tout monde* – avec cette thèse, Löwith s'inscrit dans la série de ceux qui, avec et après Buber, ont opposé à l'expérience mondannée d'autrui le dépassement du monde comme étant le secret le plus profond de la rencontre avec toi³².

Il faudrait toutefois remarquer à cet égard d'une part que Löwith s'inscrit très tôt dans cette « série » : le *Je et Tu* de Buber date de 1923, et Löwith ne l'a vraisemblablement pas lu au moment où il rédige sa thèse. Et d'autre

29. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 144.

30. Voir *ibid.*

31. Cette distinction entre *alius* et *alter* fait l'objet de l'une des rares annotations marginales de l'exemplaire de *Sein und Zeit* appartenant à Löwith (offert et dédicacé par Heidegger) conservé aux Archives de Marbach.

32. M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin/New York, 1977, p. 421 (nous soulignons).

part que, s'il y a bien accès à l'altérité dans la transcendance au monde, cette transcendance s'inscrit dans l'immanence d'un pur rapport, précision importante pour situer Löwith dans ladite série, plutôt du côté de la réciprocity buberienne que de l'«asymétrie» lévinassienne³³.

Pendant, on voit bien quelle difficulté considérable soulève ce geste de réduction au pur rapport Je-Tu, dont le modèle (curieusement implicite) est manifestement l'amitié et (comme chez Feuerbach) l'amour: n'a-t-on pas ici affaire à un pur rapport réflexif «acosmique»³⁴? Ce pur rapport ne se clôt-il pas sur lui-même dans une intimité exclusive de toute mondanité et de toute communauté? Ni mondain ni commun, comment ce pur rapport à l'autre, qui présente toutes les apparences d'un solipsisme à deux (Nietzsche parle en ce sens de *Zweisamkeit*), pourrait-il représenter la forme la plus propre du monde commun? Cette difficulté, soulignée par les commentateurs contemporains³⁵, n'échappe pas à Karl Löwith, qui en fait précisément le reproche à Feuerbach à plusieurs reprises³⁶. Sur le plan biographique, on peut remarquer que, en toute hypothèse, c'est ce qui le conduit peu après sa thèse d'habilitation à élargir la perspective anthropologique au monde social et historique (analyses qui aboutissent en 1932 à la publication du livre *Max Weber et Karl Marx*³⁷). Mais sur le fond, il y a lieu de s'interroger sur une possible articulation entre rapport Je-Tu acosmique et monde commun, et sur la validité de l'idée même d'un fondement acosmique du monde commun.

Sans doute un tel paradoxe peut-il être levé si nous revenons une fois encore au concept herméneutique de monde ici opérant: il est en effet permis de faire l'hypothèse que, tout en étant lui-même infra-mondain, et recelant potentiellement un enfermement stérile, le pur rapport Je-Tu pour ainsi dire irradie au-delà de lui, en donnant sens à l'expérience et au monde en général³⁸. Ce qui l'atteste et le documente de façon éloquente, ce sont les innombrables témoignages littéraires qui recueillent l'expérience de la séparation d'avec l'être aimé et formulent l'idée que si «un seul être vous manque», alors «tout est dépeuplé». «Tout» – le monde – est «dépeuplé»:

33. Sur cette alternative, voir notamment E. LEVINAS, «Philosophie, justice et amour», in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset/Le Livre de Poche, 2004, p. 114 sq., ainsi que les entretiens dans F. POIRIÉ, *Emmanuel Levinas*, Besançon, La Manufacture, 1992, p. 112 sq. Les points de contact entre les perspectives de Löwith et Levinas sont si nombreux et significatifs qu'ils ne pouvaient faire l'objet d'un relevé systématique ni d'une analyse approfondie dans le cadre de cette contribution.

34. La formule est de M. RIEDEL, «Karl Löwiths philosophischer Weg», *Heidelberger Jahrbücher*, XIV (1970), p. 123.

35. Voir notamment G. TIDONA, «Über die Grenzen der Phänomenologie und unterwegs zur Dialogik. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*», introduction de l'éditeur, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 48 sq., et C. BERNER, «Karl Löwith et la question de l'anthropologie. Une lecture à partir de *L'individu dans le rôle d'autrui*», *Archives de philosophie*, 2 (2020), p. 47.

36. Voir *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, § 11, ainsi que *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1928), SS 5, p. 18 sq., et *Max Weber und Karl Marx* (1932), SS 5, p. 374 sq.

37. LÖWITH, *Max Weber et Karl Marx*, trad. fr. M. Dautrey, Paris, Payot, 2009.

38. C'est une banalité de rappeler la dimension existentielle cette ambivalence: que l'autre soit «tout mon monde» peut signifier s'y enfermer avec lui (et l'on sait combien ce repli menace tout couple humain), mais aussi, inversement, aller au monde avec lui, porté par lui.

privé de sens. Ce qui jusque-là était le foyer même du sens du monde (toi pour moi, le pur rapport à l'autre) se dérobe, et avec lui le monde en tant que sens :

Qu'importe le soleil ? je n'attends rien des jours.
 Quand je pourrais le suivre en sa vaste carrière,
 Mes yeux verraient partout le vide et les déserts ;
 Je ne désire rien de tout ce qu'il éclaire,
 Je ne demande rien à l'immense univers³⁹.

Le « vide et les déserts » ouverts par la perte de l'autre attestent inversement la nécessité d'autrui, dans sa forme pure de l'être-à-deux, pour que le monde commun prenne (indissociablement) vie et sens. Et l'on peut considérer que l'analyse de Löwith tend moins à l'isolement d'une forme pure du rapport Toi-Moi qu'à une dialectique de l'intime et du commun, du privé et du public. En toute hypothèse, cette dialectique est porteuse d'un enjeu fort en termes de sens ; et peut-être pourrait-on identifier ici, dans les termes du premier Heidegger, un déplacement de la sphère originare du sens, du soi (chez Heidegger) au pur rapport à l'autre (chez Löwith). Mais précisément, Löwith s'affranchit ici du lexique conceptuel herméneutique heideggérien et accorde une fonction centrale à la parole dans son analyse de l'altérité comme condition du sens.

Dans la deuxième section de la deuxième partie du livre, intitulée « Être-l'un-avec-l'autre en tant que parler-l'un-avec-l'autre »⁴⁰, Löwith entend situer le sens propre de la parole dans la parole échangée au sens de la pure réciprocité, cela au fil d'une analyse régressive qui reconduit de la parole mondaine, de l'échange entre personnes (au pluriel, dans leurs « rôles » respectifs), à la pure correspondance entre Toi et Moi. Dans un premier temps, en se référant à Humboldt, Löwith insiste, dans la perspective du primat du monde commun, sur l'accès au monde gagné par la langue, c'est-à-dire par une parole commune : le monde est ce que nous pouvons dire de lui, mais cela nous ne pouvons le dire qu'ensemble, à partir d'une dimension commune ouverte seulement par la parole. On connaît la formule de Gaston Bachelard : « Il faut être deux [...] pour nommer une aurore »⁴¹.

De là, Löwith souligne en un second temps le caractère constitutif du dialogue non seulement pour le monde mais également pour les interlocuteurs eux-mêmes. Les parties prenantes au dialogue en un sens appartiennent

39. LAMARTINE, « L'isolement », première des *Méditations poétiques* (1820). Voir *Œuvres poétiques complètes*, éd. M.-F. Guyard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p. 3-4 (Lamartine vient de perdre la femme qu'il aime, Julie, morte de tuberculose fin 1817.) Dans ce contexte romantique, on peut rappeler aussi les termes dans lesquels Félix de Vandenesse évoque la perte d'Henriette de Mortsau au moment de contempler « une dernière fois » sa « chère vallée » : « ... je me trouvai soudain comme dans un pays étranger dont j'ignorais la langue ; je ne pouvais me prendre à rien, en voyant des choses auxquelles je ne sentais plus mon âme attachée. Alors l'étendue de mon amour se déploya, et ma chère Henriette s'éleva de toute sa hauteur dans ce désert où je ne vécus que par son souvenir. » (BALZAC, *Le Lys dans la vallée*, dans *La comédie humaine*, tome IX, éd. P.-G. Castex, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1978, p. 1082 sq.)

40. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 192-215.

41. G. BACHELARD, préface à M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012, p. 28.

au dialogue même auxquels elles prennent part : elles sont constituées ou instituées par le dialogue au sens propre – ce que Löwith désigne comme le « véritable parler-l'un-avec-l'autre » –, en lequel l'adresse est entièrement déterminée par la possibilité d'une réponse, ce qui implique que le locuteur présuppose l'interlocuteur, et ainsi que l'écoute précède la parole : « Parce que celui qui parle s'adresse à celui qui écoute en vue d'une réponse, il parle également d'entrée de jeu dans la langue de l'autre »⁴². Ce que Löwith vise ici à établir, à travers la mise au jour de la « tendance de la parole à la correspondance »⁴³, ce sont ses thèses déjà évoquées, placées cette fois sur le plan de la parole : le caractère constitutif du Toi pour le Moi, de l'être-pour-autrui est confirmé par le primat de la réponse sur l'adresse, de l'écoute sur le discours ; quant à la thèse du primat du monde commun sur le monde environnant, elle est confortée par celle d'une antériorité du « parler à » (quelqu'un, potentiellement l'*alter ego*) sur le « parler de » ou « parler sur » (quelque chose).

Or, ces thèses soulèvent les mêmes difficultés que précédemment, surgissant cette fois sur le terrain de la parole : est-il possible de situer le cœur de la parole dans une pure parole sans monde ? Cette difficulté a d'autant plus d'intérêt qu'elle est pointée par Heidegger lui-même, à la fois explicitement (dans son rapport sur la thèse de Löwith) et implicitement, dans diverses réponses qui parsèment ses cours à cette époque. Il faut ici se contenter d'indications très sommaires. Dans le cours du semestre d'été 1928 *Fonds métaphysiques initiaux de la logique (en partant de Leibniz)* ainsi que dans l'essai de 1929 *De l'essence du fondement*⁴⁴, en faisant fond sur l'opposition entre analyse existentielle et anthropologie philosophique, Heidegger met en évidence ce qu'il appelle la « neutralité » de l'ipséité (*Selbstheit*) du *Dasein*, c'est-à-dire de « l'égoïté métaphysique » selon lui antérieure à toute différence entre Je et Tu. Corollairement, le cours du semestre d'hiver 1928-1929 fonde l'être-l'un-avec-l'autre, distingué du simple être-ensemble-là-devant, non seulement sur un être-avec inhérent au *Dasein*, mais sur ce qu'il appelle un partage commun de la vérité de l'étant⁴⁵. Et dans son rapport de 1928 sur la thèse d'habilitation, c'est précisément cette médiation du troisième terme du monde (tenu par lui pour premier) qui est pointée par Heidegger comme faisant défaut à l'analyse du « parler-l'un-avec-l'autre » dans la recherche de Löwith : l'accentuation du « rapport entre interlocuteurs », dit-il, se fait au détriment de « ce dont on parle » (littéralement « ce

42. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 195.

43. *Op. cit.*, p. 200.

44. Voir HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, p. 240-244 et *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, GA 9, p. 157-158. Dans ces passages, Löwith n'est pas nommément cité, et le manuscrit du cours du semestre d'été 1928 (nous l'avons vérifié à Marbach) ne porte nulle annotation marginale qui aurait été omise par l'éditeur. Mais il ne fait aucun doute qu'il est visé, ce qui est corroboré par une note plus tardive dans laquelle le nom de Löwith est associé à ce thème de la neutralité du *Dasein* (voir M. HEIDEGGER, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1, p. 395).

45. Voir HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, §§ 13-14 et 18-20 (pour la prise de position à l'égard de Löwith, voir plus particulièrement p. 145 sq.).

sur quoi il est parlé» : «*worüber gesprochen wird*») ⁴⁶. Dans sa recension de la thèse de Löwith (1929), Gadamer souligne et développe la même difficulté, en laquelle il décèle une «étrange conséquence» de la perspective de Löwith :

la revendication d'autonomie de ce qui est communiqué comme tel [...] est vue [par Karl Löwith] comme un dévoilement de la réciprocité authentique du rapport humain. Ainsi se montre ici, de façon plus claire encore que dans l'analyse générale du sens du «rapport», à quelle vacuité réflexive conduit l'orientation sur l'humanité des rapport humains affranchis de toute finalité : le «ce sur quoi» du dialogue (comme le «pour quoi» de l'être-ensemble») [...] représente un «viol» de l'autre ⁴⁷.

En somme, parler de quoi que ce soit, ce serait aussitôt négliger son interlocuteur, voire faire violence à la pure altérité de l'autre ! Plus tard, dans *Vérité et méthode*, Gadamer reprendra le modèle dialogique esquissé par Löwith pour penser le rapport à la tradition ⁴⁸. Mais ici il insiste comme Heidegger sur la nécessité de placer au centre du dialogue ce qui est en cause, la *Sache*, et non le pur rapport entre interlocuteurs qui, conçu de façon abstraite et isolée, paraît conduire à une sorte de solipsisme dialogique dont on voit mal comment il pourrait échapper à la stérilité : qu'est-ce qu'une pure parole échangée dans laquelle on ne parle de rien pour laisser place à la pure altérité de l'autre ? N'est-elle pas condamnée sans délai au mutisme pur et simple ?

Ces difficultés nous conduisent au véritable horizon de la thèse d'habilitation de Löwith, qui relève moins de l'herméneutique et du langage que de l'éthique ⁴⁹. Rappelons en effet que, selon son sous-titre, le livre entend apporter «une contribution à la fondation anthropologique des problèmes éthiques». En quel sens cette fondation doit-elle être anthropologique, et comment Löwith s'acquitte-t-il de cette tâche de fondation ?

Aux yeux de Löwith, l'enracinement anthropologique de l'éthique est légitimé du simple fait que l'homme est en lui-même «co-homme» (*Mit-mensch*) : dans la mesure où il est constitutivement un rapport (de Toi à Moi), un *Lebensverhältnis*, il implique en lui-même un comportement (*Verhalten*), une tenue fondamentale (*Grundhaltung*) non pas d'abord à l'égard du monde, comme chez Heidegger, mais à l'égard d'autrui – un *êthos*. Aussi l'éthique doit-elle être conçue comme l'élaboration philosophique de ce rapport constitutif de l'être humain, et c'est bien dans la pure et simple «structure formelle de l'être-l'un-avec-l'autre» qu'il faut chercher

46. Voir le rapport de Heidegger reproduit en annexe dans K. LÖWITH, *Mensch und Menschenwelt*, SS 1, p. 473.

47. H. G. GADAMER, «Ich und Du (Karl Löwith)», in *Gesammelte Werke*, Band 4, *Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1987, p. 238.

48. Voir C. BERNER, «Karl Löwith et la question de l'anthropologie», art. cit., p. 57 *sq.*

49. Cette dialogique pure du jeune Löwith manifestera toutefois une certaine fécondité en se déployant sous la forme d'une herméneutique dialogique vigoureusement opposée par Löwith à l'herméneutique heideggerienne. Sur ce point, voir G. FAGNIEZ, «Karl Löwith et la phénoménologie», in S. Camilleri et G. Fagniez (dir.), *L'idée d'une anthropologie phénoménologique. Perspectives germaniques*, Louvain, Peeters, 2023.

le «sol anthropologique» dans lequel s'enracine l'éthique⁵⁰. Pour cette fondation anthropologique de l'éthique, Löwith trouve encore une fois dans l'essai sur la réalité de Dilthey la référence philosophique pertinente. Nous l'avons rappelé, ce texte développe ce qu'il appelle «l'expérience de la résistance», et en particulier la contrainte que la présence d'autrui représente pour le déploiement de ma volonté: c'est cette limite vécue et éprouvée dans l'expérience qui, en tant qu'elle suscite la reconnaissance de l'autre comme tel, constitue selon Löwith, une véritable base anthropologique de «l'autonomie d'autrui» et de l'égalité des êtres humains⁵¹: «le respect délibéré de l'autre en tant que "fin en soi" et mon égal n'est pas donné *a priori* sous la forme du devoir, il est au contraire le "résultat" éthique de l'expérience "naturelle" de la vie»⁵². Le respect est donc ici «respect de la reconnaissance», et de la reconnaissance d'autrui comme «un égal», «*ein Ebenbürtiger*»⁵³, c'est-à-dire littéralement: respect à l'égard de celui qui est de même naissance que moi, pour la bonne raison, précédemment évoquée, que le Moi naît avec et par le Toi. L'égalité s'enracine ainsi dans une reconnaissance réciproque qui procède directement de la «conativité» du Moi et du Toi – et le concept juridique dans le concept anthropologique de l'égalité, qui a lui-même le sens d'une fraternité.

Dans la suite de son exposé, Löwith développe une lecture hétérodoxe de Kant (contestée à la fois par Heidegger et Gadamer⁵⁴) dans la perspective de cette expérience fondamentale d'autrui, du caractère premier du rapport Toi-Moi, donc dans la perspective de ce que Kant lui-même appelle dans son *Anthropologie* un «pluralisme», c'est-à-dire le fait de se savoir d'emblée comme partie d'une communauté⁵⁵. À partir de ce point, Löwith peut déployer son interprétation dans deux directions: d'une part dans celle d'une compréhension de l'autonomie non pas comme autonomie subjective au sens de l'individu, mais au sens d'une «autonomie réciproque», inclusive du rapport à autrui⁵⁶; d'autre part dans celle d'une interprétation de l'impératif catégorique qui pour ainsi dire désintellectualise, dé-logicise la question de l'universalisation de la maxime de l'action: «le sens de l'universalisation de la maxime exigée comme possible est de rendre explicite la communauté [des êtres humains] qu'elle présuppose»⁵⁷: toute l'éthique repose sur l'expérience fondamentale de l'unité avec autrui (dans le pur rapport Toi-Moi), la fonction de l'impératif catégorique étant de la rendre explicite et d'exiger le maintien de cette unité sous-jacente au monde humain.

50. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 87. Voir C. BERNER, «Karl Löwith et la question de l'anthropologie», art. cit., p. 54.

51. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 224.

52. *Op. cit.*, p. 226.

53. *Ibid.*

54. Voir le rapport de Heidegger sur la thèse d'habilitation, in LÖWITH, *Mensch und Menschenwelt*, SS 1, p. 472, et GADAMER, «Ich und Du (Karl Löwith)», in *Gesammelte Werke*, Bd 4, p. 239.

55. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 242. Kant dit que «cette manière de penser consiste à ne pas se considérer ni ne se comporter comme si on enfermait en soi le tout du monde, mais comme un simple citoyen du monde.» (trad. fr. M. Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1988, p. 19).

56. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 217.

57. *Op. cit.*, p. 244.

Une fois encore, on est en présence d'un rapport de fondation entre le pur rapport Toi-Moi dont nous avons assez dit qu'il était acosmique, et le monde humain, le monde social. Nous pouvons répéter notre question, déclinée cette fois sur le plan éthique : comment le pur face à face acosmique peut-il fonder le monde éthique ? En quoi le pur rapport Toi-Moi peut-il avoir une signification quelconque pour l'action dans le contexte plus général de la communauté ? Pour le comprendre, sans doute peut-on revenir à l'opposition entre fin et moyen, dont on sait que c'est à travers son prisme que Kant envisage, dans la seconde formulation canonique de l'impératif catégorique, l'action à l'égard de l'humain. Nous l'avons vu, le monde commun peut se concevoir à travers les catégories du monde environnant, à savoir comme un régime de significativité qui me fait apparaître à autrui, et autrui à moi, comme « personne » au sens de Löwith, c'est-à-dire dans mon rôle, ou encore dans ma fonction. Or ce régime de significativité est manifestement un régime de finalité qui potentiellement contient la réduction de la personne à une chose : enseignant, je peux n'appréhender mon élève que comme moyen de mon enseignement (et la réciproque est vraie) ; médecin, je peux ne prendre mon patient que comme moyen de faire la preuve de l'excellence de mon traitement ; et ainsi de suite. Mais, nous l'avons vu, le pur rapport Toi-Moi soustrait autrui à la significativité : autrui et moi, nous nous y livrons réciproquement notre pure altérité en la délivrant de toute fonctionnalité, autrement dit dans notre valeur absolue, et non relative à quelque fin que ce soit. Et ce pur face à face situé en deçà du monde social peut être compris non pas comme opposé à ce dernier, mais comme ce qui, lui étant sous-jacent, le rend proprement humain. Si le monde social est et demeure humain, c'est d'être habité par le rapport Toi-Moi qui, affleurant toujours, peut sans cesse ressurgir : le pur Toi peut à tout moment faire éclater ou tomber le masque – le masque de l'étudiant, du patient, etc. – devenant ainsi ce qu'il a toujours été, *mon* autre.

Formulons enfin, en guise d'épilogue, une interrogation. On a en effet abordé ici la conception de l'altérité dans son rapport au monde telle qu'elle se présentait chez le premier Löwith. En 1928, sa carrière n'en était cependant qu'à ses débuts, et elle connaîtra bien des développements jusqu'à son décès en 1973 (dernière publication importante : le livre sur Paul Valéry, 1971). En particulier, les lecteurs et commentateurs s'accordent à discerner dans ce parcours un « tournant vers le cosmos » accompli pendant et après la seconde guerre mondiale. À partir de ses réflexions sur la philosophie de l'histoire, et plus précisément sur l'« historisme » caractéristique selon lui de la modernité, Löwith diagnostique ce qu'il appelle une « perte de monde », au sens d'un enfermement dans le monde humain et historique interdisant l'accès au monde naturel, au cosmos. Le projet philosophique de Löwith devient celui d'une vaste tentative de dépassement de l'occultation historiciste du monde et de récupération du monde en tant que tel, c'est-à-dire du cosmos physique. Sur cette base philosophique, les réflexions anthropologiques de Löwith prennent un nouveau sens : il s'agit désormais de repenser l'être humain à partir de la nature en lui (comme être vivant) et hors de lui (le

cosmos physique auquel il appartient) – donc d’articuler anthropologie et cosmologie.

Dès lors, la question se pose de savoir quel est le devenir de la réflexion sur l’autre dans ce nouveau cadre programmatique. En particulier, y reste-t-il quoi que ce soit du premier projet de fondation de l’éthique ? Ce tournant paraît en effet constituer une palinodie massive par rapport aux analyses de 1928 : là où il s’agissait de donner la priorité au monde commun sur le monde alentour, il conviendrait à présent non seulement de penser le monde humain au sein du monde naturel, mais même d’écarter le monde commun, au titre d’un obstacle, afin de dés-occulter le monde naturel et y avoir enfin de nouveau accès ! Comme si, donc, Löwith donnait finalement raison à Heidegger et Gadamer, faisant droit à leur reproche d’oubli du monde. Et, de fait, le thème de l’altérité paraît largement disparaître dans la seconde phase de l’œuvre de Löwith, qui fait la part belle à la question du rapport de l’homme à la nature : le décentrement de l’*ego* à l’*alter*, du Moi au Toi, paraît se prolonger et s’achever dans un second décentrement, celui de l’homme par rapport au monde naturel.

Un texte en particulier est caractéristique de ce renversement de perspective, une brève conférence de la période américaine de Löwith intitulée « Parole et silence » (1946)⁵⁸. Dans ce texte qui peut être lu comme une réponse à la thèse de 1928, la parole n’est plus envisagée comme dimension privilégiée du pur rapport à autrui constitutif de l’*ego* ; elle est plutôt présentée comme un « discours bruyant » (*loud speech*), cet incessant bavardage, voire ce jacassement étourdissant qui, en nous reliant aux autres, nous coupe de la nature. Contre ce flot de parole vide, Löwith fait désormais l’éloge du silence comme « écoute attentive » et « obéissante », « soumission de notre propre *ego* et de sa volonté égoïste à quelque chose de plus grand que nous », comme « consécration générale de l’univers »⁵⁹.

Nouvel éloge de l’écoute, donc, mais non plus d’autrui : du grand Autre qu’est l’univers dont l’homme procède, comme le Je procède du Tu. Y a-t-il quoi que ce soit d’une injonction éthique dans cette écoute nouvelle ? L’idée d’une « correspondance » à la parole d’autrui en sa pure altérité se retrouve-t-elle dans cette nouvelle configuration ? On peut répondre à cette question par l’affirmative, à condition de ne pas se limiter à la conception étroitement scientifique de la nature, et de supposer que, en tant que vivant, le monde est susceptible pour ainsi dire de s’adresser à l’être humain : « de la plénitude du monde vivant – dit Hans Jonas – semble venir une muette supplication (*a silent plea*) d’épargner son intégrité ». Et Jonas de demander : « Allons-nous en tenir compte, reconnaître ses droits comme sanctionnés par la nature des choses, ou l’écarter comme une

58. LÖWITH, *Speech and Silence*, SS 1, p. 342-348 (trad. fr. P. Odabachian, « Parole et silence », in K. LÖWITH, *Essais américains*, éd. M. Béland, Montréal, Les Presses de l’Université de Montréal, 2019, p. 37-45).

59. *Op. cit.*, SS 1, p. 347-348 (« Parole et silence », *op. cit.*, p. 44-45 ; Löwith reprend à Melville l’expression « *general consecration of the universe* »).

faiblesse purement sentimentale» ?⁶⁰ Le silence évoqué par Löwith pourrait bien revêtir une valeur éthique – en particulier dans le cadre nouveau de l'«éthique de la nature» appelée de ses vœux par Jonas, qui, en tant qu'elle est bio-centrée, consonne étonnamment avec le projet löwithien d'une anthropologie cosmo-centrée.

60. H. JONAS, «Technology and Responsibility», *Social Research*, 1973, 40, 1, p. 40 ; «Technologie et responsabilité», trad. fr. A. Favre, *Esprit*, 438, 9, 1974, p. 172 (voir également la traduction de D. Lories dans H. JONAS, *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, Paris, Vrin, 2013, p. 34). Dans le passage correspondant de *Das Prinzip Verantwortung* (Kritische Gesamtausgabe, I/2, éd. D. Böhler, B. Herrmann, Rombach Verlag, Fribourg / Berlin / Vienne, 2015, p. 34 ; trad. fr. J. Greisch, *Le principe responsabilité*, Paris, Champs-Flammarion, 2008, p. 35), Jonas parle d'un «appel muet» («*ein stummer Appell*»).

NOTES DE LECTURE

Arnold GEHLEN, *L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde*, trad. fr. de Christian Sommer, Paris, Gallimard, 2021, 608 p.

En reprenant la quatrième question de Kant – «Qu'est-ce que l'homme?» – à l'aune des sciences empiriques, l'anthropologie philosophique d'Arnold Gehlen présente dans une perspective non métaphysique un «être déficient» ou être de manque (*Mängelwesen*), qui constitue une tâche pour lui-même et qui construit, par l'«action» (*Handlung*), une sphère culturelle faisant pour lui office de seconde nature. L'excellente traduction de Christian Sommer est une contribution décisive à la réception en France d'un courant souvent cité, mais malheureusement peu étudié dans le détail, et dont de nombreuses démarches et thèses nous semblent mériter une attention toute particulière. Cette brève recension, par un survol rapide des grandes lignes de l'ouvrage, espère en suggérer certains.

La bio-anthropologie philosophique de Gehlen consiste en une reconfiguration du schème herdérien de la déficience humaine à partir des coordonnées de la biologie, de l'éthologie et de la biosémiotique: l'être humain est déficient en ce sens que son appareil morphologique et son répertoire instinctuel ne lui offrent pas une solution directe, immédiate et univoque au problème de sa survie; en d'autres termes, il est un animal morphologiquement et instinctuellement non spécialisé, pour lequel le concept de milieu devient caduc. Cette détermination non substantielle et exagérée de la déficience humaine a chez Gehlen un statut heuristique et fournit à son anthropologie sa question directrice: «Comment cet être si monstrueux est-il apte à vivre?» (p. 65). Dans la première partie de l'ouvrage, Gehlen construit ce tableau d'une déficience ontogénétique et phylogénétique (reformulée en termes de «non-spécialisation») en mettant en évidence le primitivisme des organes humains. Il trouve notamment une explication de ce primitivisme dans les théories de la retardation et de la fœtalisation de Louis Bolk, corroborées par les résultats d'Otto Schindewolf: des perturbateurs endocriniens seraient responsables d'un développement anormalement long de l'organisme humain et de la stabilisation à l'âge adulte, de ce qui correspondrait, chez d'autres primates, à des états fœtaux (absence de pilosité, position centrale du trou occipital, position de la partie maxillaire sous le cerveau, structure de la main, etc.).

Dans la seconde partie, Gehlen rassemble sous la catégorie de l'action l'ensemble des opérations de compensation de cette déficience, qui ne sont rien d'autre que la transformation de la réalité en vue de la conduite de la vie et constituent la réponse humaine au problème de la survie. L'être humain étant pauvre en instincts, il est par là même capable de «délestage» (*Entlastung*), c'est-à-dire d'un exercice de ses organes et de ses facultés émancipé de la pression immédiate de l'environnement et soustrait aux situations de récompense. Le délestage et la circularité des processus sensori-moteurs (soit le fait que tout mouvement est lui-même perçu et ressaisi, à l'instar de l'enfant qui entend son propre babillage)

constituent les conditions de possibilité de la maîtrise conjointe de la perception et du mouvement, et de tout apprentissage. Sans biotope, c'est-à-dire en l'absence de marqueurs immédiatement identifiables, l'être humain est ouvert au monde, soit soumis à une sur-stimulation sensorielle dont le sens et l'utilité pour la survie ne sont pas fournis d'emblée. La main et l'œil coopèrent pour neutraliser progressivement le « champ de surprises » et convertir le chaos perceptif en un monde familier, symboliquement investi (la fonction visuelle, en discernant des schèmes pratiques, déleste la fonction tactile). Parallèlement, l'indisponibilité de comportements réactifs adaptés implique pour le nourrisson de maîtriser une motricité plastique et de développer des mouvements, soutenus par l'imagination, dont les possibilités combinatoires sont virtuellement infinies. En agissant, l'être humain supplée à son absence de biotope par une sphère culturelle. Mais c'est la théorie du langage qui fait l'objet des plus longs développements de la seconde partie et qui constitue le véritable cœur de l'anthropologie de Gehlen. Le langage, dont la naissance est permise par le développement de la sensori-motricité et qui prolonge le principe d'investissement symbolique du monde, constitue l'action par excellence, dans la mesure où « il nous déleste entièrement de la présence immédiate des choses tout en rendant possible une présence virtuelle infiniment libre, au sein de laquelle la présence réelle n'apparaît plus qu'à titre de petit extrait, par-delà duquel il est possible d'agir et de planifier » (p. 334). En parachevant le délestage des fonctions inférieures et de la présence immédiate de l'objet, le langage ouvre le champ des fonctions supérieures de la représentation (les représentations étant « des images mémorielles délestées, désactualisées, dotées d'intentionnalité » – p. 350) et de la pensée.

Le catégorie de l'action guide Gehlen dans l'élucidation de la structure impulsivelle humaine, étudiée dans la troisième partie. Quelles doivent être les impulsions d'un être agissant ? Dans la mesure où le comportement instinctif en vue de la satisfaction des besoins manque à l'être humain, le nécessaire recours à l'action médiata et indirecte implique non seulement une faculté d'inhibition des pulsions et d'ajournement de la satisfaction, mais surtout la possibilité d'investir pulsionnellement toute activité. Ainsi, les moyens des besoins deviennent eux-mêmes des fins et il n'y a en dernière instance aucune distinction nette entre impulsion et habitude. Dans le hiatus entre besoin et satisfaction s'intercale l'intégralité du monde social, ce qui signifie que les besoins sont toujours socialement médiatisés et conditionnés – et nous voyons se dessiner ici les fondements anthropologiques de l'œuvre sociologique ultérieure de Gehlen. Mais dans la mesure où les pulsions sont plastiques et doivent être orientées, il faut que l'être agissant éprouve une satisfaction dans sa vie intérieure, de telle sorte que ce hiatus constitue également la clef du caractère conscient de la vie impulsivelle.

Un mot de conclusion. Nous ne pouvons ici que rappeler que dans sa *Description de l'Homme*, Hans Blumenberg croise les développements de Gehlen avec ceux de l'analytique existentielle de Heidegger. La

présente traduction permet au lecteur français de suivre cette démarche et, peut-être, d'interroger la possibilité d'une anthropologie phénoménologique.

Tudor Djamo-Mitchell

Christian HOUZEL, Didier NORDON, Xavier.François RENO, Henri ROUDIER, Jean-Jacques SZCZECINIARZ, *Pour Cavaillès*, Pont, 2021, 422 p.

Que pense-t-on au nom de Cavaillès ? Outre à son destin héroïque et tragique, sans doute d'abord à son œuvre, dont le contenu est orienté vers la logique, l'axiomatique et la théorie de la science ; au dialogue (plutôt projeté qu'accompli) avec les mathématiques de son temps ; à sa conception du devenir de la science, à la fois nécessaire et imprévisible – comme l'a bien souligné une de ses grandes interprètes, Hourya Sinaceur – ; et enfin, au passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie du concept puisque, on le sait, « c'est en fonction de Husserl, un peu contre lui, que [Cavaillès] essaie de se définir ».

Le présent ouvrage à cinq mains, au titre un peu énigmatique, n'est de ce point de vue assurément pas un « Sur Cavaillès », puisque les questions qu'il aborde sont majoritairement autres, et il est sans doute important que ses futurs lecteurs ne se méprennent pas sur son propos, qui est largement mathématique. Les auteurs s'en expliquent d'ailleurs immédiatement : « à 56 ans de distance, il y a un certain écho entre le *Pour Marx* de Louis Althusser en 1965 et notre *Pour Cavaillès* actuel » car, dans les deux cas, il s'agirait de revenir à une contribution théorique dont « l'aspect novateur a été peu à peu recouvert par des gloses apologétiques, puis par une scolastique de plus en plus dogmatique » (p. 5). Leur propos est par ailleurs tout sauf hagiographique, puisqu'ils souhaitent « prendre en compte que non seulement nous ne savons pas exactement ce que voulait dire Cavaillès, mais qu'en réalité lui-même ne savait pas exactement ce qu'il voulait dire » (sic, p. 400).

Une partie importante du texte (« troisième mouvement », p. 105-260) est consacrée à des textes et idées mathématiques classiques : la Géométrie de Descartes, le triangle arithmétique de Pascal, le *teorema egregium* de Gauss. Une autre (Livre 2, p. 261-394) propose pour l'essentiel un beau parcours (assez technique) dans l'histoire de la théorie des nombres qui va jusqu'à une période assez récente, un peu à l'image des textes historiques de Dieudonné.

Les parties plus spécifiquement et classiquement philosophiques (le « deuxième mouvement », p. 55-104, et la conclusion) visent surtout à établir un dialogue entre la pensée de Cavaillès et d'autres philosophes – Descartes, Brunschvicg, Husserl, mais aussi Hegel ou P. Raymond. La question du spinozisme de Cavaillès, classique depuis 1947 et l'article de G.-G. Granger, « Jean Cavaillès ou la montée vers Spinoza » (*Les Études philosophiques*, juil.-déc. 1947, p. 271-279), y est ainsi reprise et revisitée.

Les questions ainsi abordées sont d'actualité : elles l'ont été récemment par exemple, quoique sous un autre point de vue, par D. Pradelle dans son bel article « Cavaillès ou la disparition du sujet ? » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, Presses Universitaires de France, 2020), que l'on pourra mettre en dialogue avec *Pour Cavaillès*. Je ne résiste pas à la tentation de citer la petite phrase de Desanti qui y est rapportée et pourrait bien marquer les études cavaillésiennes comme a pu le faire la conclusion de l'article de Granger (qui, prudemment, signalait simplement une « atmosphère spinoziste » chez Cavaillès) : « Hegel, hum... Cavaillès n'aimait pas » !

Frédéric Patras

Frédéric FRUTEAU DE LACLOS, *La connaissance des autres*, Paris, Cerf, 2021, 448 p.

Comme dans son ouvrage de 2012 (*La psychologie des philosophes*, Puf), Frédéric Fruteau de Laclos nous invite à réfléchir sur le croisement des génitifs subjectif et objectif : cette connaissance produite par les autres (génitif objectif) est souvent pensée et évaluée à l'aune de notre rapport aux autres et des représentations que nous nous formons et avec lesquelles nous les pensons (génitif subjectif). Qui sont les autres dont s'occupe ce livre ? Les autres sont essentiellement ceux qui diffèrent de nous, ceux qui diffèrent géographiquement, historiquement, socialement, en un mot ceux qui diffèrent *culturellement*. Si ces autres aussi *pensent* et *connaissent* il faut donc pouvoir rendre compte de ces connaissances sans les disqualifier immédiatement au prétexte qu'elles sont produites selon d'autres coordonnées et sous d'autres latitudes. L'ouvrage peut être vu comme une discussion critique de la problématique transcendantale (quelles sont les formes qui conditionnent notre expérience des réalités sensibles et la connaissance que nous en produisons ?), mais c'est une discussion menée du point de vue d'un « empirisme radical », d'inspiration humienne, qui considère que *l'a priori* n'est finalement que « *l'a posteriori* de *l'a posteriori* » (p. 101), autrement dit que les formes qui encadrent et déterminent notre appréhension des réalités extérieures et les *idéations* que nous en formons, émergent dans le sensible et par le sensible, dans un cadre social et culturel qui ne peut être considéré comme totalement hétérogène à la formation des connaissances objectives et à l'épistémologie qui entend en rendre compte.

La première partie du livre est placée sous le signe de l'anthropologie comparée puisqu'il s'agit de rendre raison du fait que d'autres peuples que nous produisent des connaissances du monde, organisent ces connaissances et leur donnent une certaine systématité. Contre le partage simpliste et violent entre les « Modernes » qui connaissent et les « pré-modernes » ou les « primitifs » qui se contentent de « croire », F. Fruteau de Laclos propose de croiser les histoires de l'épistémologie française, de la phénoménologie

et de l'ethnophilosophie africaine. Pour s'opposer à la disqualification de la connaissance produite par ceux qui n'appartiennent pas à la modernité occidentale, il mobilise les penseurs français qui pratiquent le comparatisme en sciences sociales et le continuisme en épistémologie : Mauss et Meyerson contre Bachelard, Brunshvicg et Piaget. Et pour appuyer cette contre-histoire, il explore, à la fois, les travaux de l'africaniste Roumequère-Eberhardt et son travail sur les Bantous et la critique adressée à l'ethnophilosophie par le philosophe béninois Paulin Hountondji. À la faveur d'une « anamnèse » historique et critique, l'auteur revisite les connexions possibles entre la phénoménologie husserlienne et l'épistémologie meyerssonienne et montre ce qui *aurait pu* en ressortir : une méthode pour étudier, dans le concret des expériences, des croyances ou des rites, les formes dans lesquelles les hommes produisent leur connaissance du réel. Les catégories émergent dans le concret qu'elles servent à mettre en forme et le transcendantal est à nouveau radicalisé par la perspective empiriste : il s'agit dorénavant de rendre compte des processus qui font advenir des formes grâce à une « philosophie comparée des processus d'idéation » (p. 154)

Si la première partie met en avant la réalité anthropologique (les gens de tous horizons pensent), la deuxième partie entend donner une assise psychologique à cette réalité en explorant la zone d'intersection entre la vie affective et les processus d'idéation, entre les « schèmes » et les « thèmes ». Se situer dans cette zone souvent négligée par une philosophie trop idéaliste et une psychologie trop individualiste oblige à nouveau l'auteur à revenir, par anamnèse, à toute une lignée de « psycho-philosophes » souvent oubliées et à rouvrir des possibles théoriques trop vite enterrés. Avec l'ethnologie folkloriste d'André Varagnac, on explore la manière dont des genres de vies, des coutumes, des travaux des corps émergent des formes de connaissance, des pensées qui sont susceptibles en retour de permettre un « survol » général et abstrait de la vie concrète pour la penser. Dans les deux autres chapitres de cette partie, F. Fruteau de Laclous propose, pour penser le champ transcendantal et comprendre l'origine des formes logiques supérieures et de la conscience réflexive abstraite, d'échapper la simple corrélation de la conscience intentionnelle et de ses objets (Sartre) et à la pure immanence d'un plan d'expérimentation (Deleuze). Il le fait à l'aide de la psychologie des tendances d'Albert Burloud et de Michel Navratil et de la « psychobiologie » de Raymond Ruyer. Abolissant la séparation kantienne entre la matière de l'intuition et la forme du concept, la psychologie des tendances envisage la formation progressive et continue des formes à partir de la vie et de la sensibilité, selon toute une échelle de degrés, allant des schèmes corporels les plus ancrés dans l'expérience jusqu'aux élaborations les plus abstraites.

Après l'anthropologie et la psychologie, la troisième et dernière partie se propose d'interroger la « forme des formes » du point de vue d'une *épistémologie comparée*. Dans quelle mesure les formes ou les « thèmes » dégagés précédemment peuvent-ils prétendre, malgré leur ancrage dans la vie sensible et affective des sujets, au titre de connaissance objective ? Mobilisant les philosophes Edmond Ortigues et Noël Mouloud en complément d'une

épistémologie meyersienne « continuiste », l'auteur montre que le problème de l'« opacité de la référence », rencontré en logique lorsque l'on tente de quantifier sur les modalités, n'est pas un problème mais plutôt le cheminement normal de la connaissance : il faut en passer par ce rapport premier et fondamental du sujet à la phénoménalité hors de lui pour comprendre la connaissance *en train de s'élaborer*. Il faut donc faire droit à la structuration idéative et formelle des grands systèmes scientifiques tout en les rattachant au sol historique et social qui les a vu naître, en affirmant leur irréductibilité et en se gardant d'une perspective axiologique.

Gardant de la *dialectique* kantienne la nécessité de se prémunir contre les tendances absolutistes de la raison, l'auteur achève son parcours dans le champ politique : les sciences sociales aussi s'orientent vers une reconnaissance de l'insertion des formes logiques qui président aux jugements *sociaux* dans le concret des positions *sociales* et politiques des individus. Il y a la même tendance à la naturalisation et à l'universalisation de rapports de domination contingents et, comme pour l'histoire des savoirs, la même nécessité de les interroger et de leur porter la critique.

Benoit Lépinat

Directeur de la publication : Thomas Simonnet. Achevé d'imprimer le 20/05/2023
dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a.s., 61250 Lonrai. (France)
Dépôt légal : mai 2023. N° d'éditeur : 7216
ISBN : 978-2-7073-4883-8