



Tournier et le détournement du mythe biblique

Pierre-Marie Beaude

Volume 59, numéro 3, octobre 2003

Christianisme et fragmentation

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008786ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008786ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Beaude, P.-M. (2003). Tournier et le détournement du mythe biblique. *Laval théologique et philosophique*, 59(3), 421–439. <https://doi.org/10.7202/008786ar>

Résumé de l'article

Grand relecteur des mythes, Michel Tournier revient régulièrement, dans son oeuvre, sur la Genèse. Ses grands héros pervers, particulièrement Abel Tiffauges du *Roi des Aulnes*, soumettent le texte à une herméneutique du détournement et de l'inversion. Ils font ainsi apparaître dans le texte biblique la figure de l'androgynisme primitif dont ils tirent des considérations éthiques et esthétiques sur la relation de l'homme et de la femme. Quant à Caïn et Abel, ils deviennent les supports d'un système binaire qui est une des grandes caractéristiques de l'herméneutique tournérienne. Négligeant la dimension instauratrice et fondatrice du mythe biblique, Tournier rappelle plutôt, dans ses interprétations, le monde de la mystique juive occupée à scruter ce qui était avant la création. Mais chez le romancier, elles sont toutes affectées par le grand détournement pervers.

TOURNIER ET LE DÉTOURNEMENT DU MYTHE BIBLIQUE

Pierre-Marie Beaude

UFR Sciences Humaines et Arts
Université de Metz

RÉSUMÉ : Grand relecteur des mythes, Michel Tournier revient régulièrement, dans son œuvre, sur la Genèse. Ses grands héros pervers, particulièrement Abel Tiffauges du Roi des Aulnes, soumettent le texte à une herméneutique du détournement et de l'inversion. Ils font ainsi apparaître dans le texte biblique la figure de l'androgynie primitif dont ils tirent des considérations éthiques et esthétiques sur la relation de l'homme et de la femme. Quant à Caïn et Abel, ils deviennent les supports d'un système binaire qui est une des grandes caractéristiques de l'herméneutique tournérienne. Négligeant la dimension instauratrice et fondatrice du mythe biblique, Tournier rappelle plutôt, dans ses interprétations, le monde de la mystique juive occupée à scruter ce qui était avant la création. Mais chez le romancier, elles sont toutes affectées par le grand détournement pervers.

ABSTRACT : As a great re-reader of myths, Michel Tournier regularly returns to Genesis in his work. His great, depraved heroes, especially Abel Tiffauges from Roi des Aulnes, subject the text to a hermeneutic of corruption and inversion. In this way, they bring forth from the biblical text the figure of primitive androgyny, from which they draw ethical and aesthetic considerations on the male-female relationship. As for Cain and Abel, they become the basis of a binary system that is one of the great characteristics of Tournier's hermeneutic. By neglecting the founding dimension of the biblical myth, Tournier evokes, in his interpretations, the world of Jewish mysticism, which seeks to peer into that which existed before creation. For the novelist, however, these interpretations are all affected by the great, depraved, corruption.

Tournier... détourne, la chose est bien connue. Les personnages de ses grands romans, Robinson, dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Abel Tiffauges, dans le *Roi des Aulnes*, Alexandre dans les *Météores* sont des pervers. Ils ont tous pour caractéristique de voir autrement le réel et d'en présenter une interprétation inversive. Tournier a gardé de ses études de philosophie ce goût du système extrêmement cohérent qui sied bien au caractère de ses personnages. L'œil du pervers exerce une particulière acuité pour repérer les indices symboliques dont le monde regorge et les élaborer en système, système où le détournement joue un rôle clé.

I. LE MIROIR DU DIABLE

Rappelons d'abord quelques points connus. L'inversion des valeurs est liée, chez Michel Tournier, à l'image du miroir du diable¹. Ce miroir, Tournier l'a élaboré à partir d'un conte d'Andersen, la *Reine des neiges*, qu'il dit, dans le *Vent Paraclet*, l'avoir beaucoup influencé². Dans ce conte, un miroir inventé par les diabolotins inverse tout : le laid devient le beau, le mauvais devient le séduisant. Les petits diables le mettent sous le nez de Dieu, le miroir se brise, et un petit garçon reçoit un éclat dans l'œil ; il verra désormais chez les humains la laideur et le ridicule.

C'est Abel Tiffauges, personnage principal du *Roi des Aulnes*, qui s'esquisse ainsi. Tiffauges, écrit J.-B. Vray, est « une étonnante machine à interpréter³ ». Pour lui, le monde est un champ de signes dont le décryptage consiste à repérer les phénomènes d'inversion maligne ou bénigne. Tiffauges repère l'inversion maligne qui est à l'origine des valeurs reconnues dans la société ; il procède à l'inversion bénigne qui consiste, dit-il, « à rétablir le sens des valeurs que l'opération maligne a précédemment retourné⁴ ». Le héros pervers tournierien est donc celui qui sait inverser, dans la lecture qu'il fait du monde, les valeurs mauvaises proposées par la société comme naturelles et normatives, dans des institutions comme l'Église ou l'armée⁵.

La technique de la photographie, dont on sait que Tournier est fêru, vient à l'appui du système des inversions. Abel Tiffauges se promène avec son Rollei à la main, qu'il porte d'ailleurs en lieu et place du sexe, et caresse entre ses cuisses⁶. Et la photographie fournit une merveilleuse parabole des possibles en matière d'inversion : négatif vs positif, cheveux clairs, visage sombre vs cheveux sombres, visage clair ; inversion de la droite et de la gauche comme dans un miroir, renversement haut-bas sur les plaques des vieux appareils, etc.⁷.

II. UN MONDE SANS AUTRUI

Gilles Deleuze a consacré une étude au roman de Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*⁸. Il y parle du monde sans autrui comme caractéristique du héros pervers. La thématique du monde d'autrui apparaît d'ailleurs dans le roman, quand Robinson se demande s'il pourra bien se réhabituer à la civilisation après tant

-
1. Je renvoie ici à l'étude fondamentale de Jean-Bernard VRAY, *Michel Tournier et l'écriture seconde*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1997, p. 57-80, et profite de cette première note pour remercier son auteur de l'aide très précieuse qu'il m'a apportée pour m'orienter dans une œuvre qu'il connaît à merveille.
 2. M. TOURNIER, *Le Vent paraclet*, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 1138), 1977, p. 49-50.
 3. J.-B. VRAY, *Michel Tournier et l'Écriture seconde*, p. 70.
 4. M. TOURNIER, *Le Roi des Aulnes*, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 656), 1970, p. 106-108. Je citerai cette édition sous le sigle RA.
 5. Sur l'Église, voir RA, 101-103 ; et sur l'armée, p. 106-108.
 6. RA, 149. Tiffauges a un sexe disproportionné à sa stature d'adulte ; il est microgénitomorphe (p. 95).
 7. RA, 150-152.
 8. G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 350-372 ; on retrouve cette étude intitulée « Michel Tournier et le monde sans autrui » en postface à Michel TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 959), 1972, p. 287-283.

d'absentéisme : « C'était cela autrui : un possible qui s'acharne à passer pour réel. Et qu'il soit cruel, égoïste, immoral de débouter cette exigence, c'est ce que toute son éducation avait inculqué à Robinson, mais il l'avait oublié pendant ces années de solitude, et il se demandait maintenant s'il parviendrait jamais à reprendre le pli perdu⁹ ».

Le monde du pervers, écrit Deleuze, est celui d'un violent face à face, non médiatisé, entre le soleil et la terre. La conscience ne découvre pas dans le monde terrestre son autrui, mais un autre monde qui produit son double lumineux. Vendredi est, pour son maître, « tout autre qu'autrui » un double lumineux de Robinson, être terrien¹⁰.

Au plan de la sexualité, Deleuze souligne un certain nombre de caractéristiques, dont celle-ci ; le monde du pervers évite au désir le détour par un corps :

Instaurer le monde sans autrui, redresser le monde (comme Vendredi le fait, ou plutôt comme Robinson perçoit que Vendredi le fait), c'est éviter le détour. C'est séparer le désir de son *objet*, de son détour par un corps, pour le rapporter à une cause pure : les Éléments. « A disparu l'échafaudage d'institutions et de mythes qui permet au désir de prendre corps, au double sens du mot, c'est-à-dire de se donner une forme définie et de fondre sur un corps féminin ». Robinson ne peut plus s'appréhender lui-même, ou appréhender Vendredi, du point de vue d'un sexe différencié¹¹.

Ces considérations faites sur le roman *Vendredi ou les limbes du Pacifique* méritent d'être gardées à l'esprit quand on s'intéresse, dans l'œuvre de Tournier, à ses interprétations de la Genèse et des personnages d'Adam, Ève, Abel et Caïn. L'originalité de mon intervention consistera à apporter ma connaissance technique des textes bibliques pour mieux comprendre leur prise en charge dans l'esthétique et l'éthique tournériennes dont la description a fait l'objet d'études détaillées auxquelles je ne prétends pas ajouter grand-chose.

III. LE DÉTOURNEMENT DU MYTHE BIBLIQUE DES ORIGINES

La Bible, on le sait, est très présente dans l'œuvre de Tournier. Elle l'est sous forme d'hypertextualité, si l'on entend par là, avec Genette, le lien entre un texte-source (hypotexte) et un texte nouveau qui n'est pas le commentaire du premier, l'hypertexte donc¹². Entrent dans cette catégorie, pour n'en rester qu'aux romans : *Gaspar, Melchior et Balthazar* (1983) et *Éléazar ou la source et le buisson* (1996). Mais la Bible est présente un peu partout dans l'œuvre sous forme de citations, d'allusions explicites ou implicites, de réécritures sous formes de contes ou légendes, voire de commentaires. Concernant la Genèse, avec des personnages comme Adam, Ève, Caïn, Abel, Jacob, Ésaü, signalons, sans prétendre être exhaustif¹³ :

9. M. TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, p. 239.

10. G. DELEUZE, « Postface », dans M. TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, p. 278.

11. *Ibid.*

12. G. GENETTE, *Palimpsestes*, Paris, Seuil (coll. « Points », 257), 1982, p. 12-13.

13. Mon lecteur qui voudrait se faire une idée complète des réinvestissements de la Genèse dans l'œuvre de Tournier pourra consulter : A. BOULOUMIÉ, « Quand Michel Tournier réécrit le récit de la création », dans

- *Vendredi ou les limbes du Pacifique* : Caïn et Abel, p. 176. Vendredi fait l'amour avec l'île et Robinson a des envies de le tuer.
- *Le Roi des Aulnes*, p. 29-32 sur la création d'Adam et Ève ; p. 50-51 et 64 sur Caïn et Abel. Voir encore p. 371 sur Abel le nomade, sans racines, et Caïn qui a versé le sang.
- *Les Météores* : à l'institution Sainte-Brigitte qui regroupe des handicapés, réflexions de sœur Béatrice et de sœur Gotama sur la langue originelle, et sur les tâtonnements divins dans l'acte de création, p. 55-66 ; prêche du curé sur Abel et Caïn, p. 594-595.
- *Le Coq de Bruyère* : « La famille Adam », p. 12-25, sorte de conte palimpseste du mythe de la Genèse ; « La fugue du Petit Poucet », p. 47-65, présenté comme un « conte de Noël » et qui réinvestit les figures de l'Éden et des arbres.
- *Gaspard, Melchior et Balthazar*, où Balthazar développe d'idée d'une différence entre l'image et la ressemblance, p. 47-54.
- *Le Médianoche amoureux* : « la légende de la musique et de la danse » et « la légende des parfums », p. 282-293. Ces légendes étiologiques relient à Adam les origines de la musique, de la danse et des parfums.
- *Le Miroir des idées*, qui expose parmi les paires d'idées essentielles « le nomade et le sédentaire », p. 62-64.
- *Éléazar ou la source et le buisson*¹⁴, avec son héros Éléazar qui est berger, p. 14.

IV. L'INTERPRÉTATION DES ORIGINES PAR TIFFAUGES

Il n'est pas dans mes intentions d'examiner chacun de ces textes. Ma réflexion partira d'un passage essentiel du *Roi des Aulnes*. Écrivant, dans son journal, des considérations sur le corps de sa compagne Rachel, Tiffauges se livre à une réflexion générale sur le corps de la femme, son sexe, montre comment l'on est passé de l'hermaphrodisme originel à la séparation en deux sexes. Voici le passage où l'intertextualité avec la Genèse se noue :

La Bible jette sur cette question une étrange lumière. Quand on lit le début de la Genèse, on est alerté par une contradiction flagrante qui défigure ce texte vénérable. *Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il les créa mâle et femelle. Et Dieu les*

Michel Tournier. Le roman mythologique, Paris, Corti, 1988, p. 157-163 ; J.-B. VRAY, *Michel Tournier et l'écriture seconde*, p. 432-440. Vray parle d'une douzaine de réécritures du récit de la création. Voir aussi, du même : « Michel Tournier et la question de l'origine », dans *Images et signes de Michel Tournier*, Actes du colloque de Cerisy, Paris, Gallimard, 1991, p. 57-76 ; et encore : « La Bible revue et détournée par Michel Tournier », dans P.-M. BEAUDE, éd., *La Bible en littérature*, Paris, Université de Metz et Cerf, 1997, p. 207-223.

14. Je cite les éditions suivantes : *Les Météores*, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 905), 1975 (citée sous le sigle M) ; *Le Coq de Bruyère*, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 1229), 1978 (citée sous le sigle CB) ; *Gaspard, Melchior et Balthazar*, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 1415), 1983 ; *Le Médianoche amoureux*, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 2290), 1989 ; *Le Miroir des idées*, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 2882), 1996 ; *Éléazar ou la source et le buisson*, Paris, Gallimard (coll. « Folio », 3074), 1996.

béni, et il leur dit : « Soyez féconds, croissez, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la... » Ce soudain passage du singulier au pluriel est proprement inintelligible, d'autant plus que la création de la femme à partir d'une côte d'Adam n'intervient que beaucoup plus tard, au chapitre 2 de la Genèse. Tout s'éclaire au contraire si l'on maintient le singulier dans la phrase que je cite. *Dieu créa l'homme à son image, c'est-à-dire mâle et femelle à la fois. Il lui dit : « Crois, multiplie », etc.* Plus tard, il vit que la solitude impliquée par l'hermaphrodisme n'est pas bonne. Il plonge Adam dans le sommeil, et lui retire, non une côte, mais son « côté », son flanc, c'est-à-dire ses parties sexuelles féminines dont il fait un être indépendant.

[...] Si telle est la vérité, il faut juger sévèrement la prétention du mariage qui est de ressembler aussi étroitement et indissolublement que possible ce qui fut dissocié. Ne réunissez pas ce que Dieu a séparé (RA, 30-31).

Tiffauges lit dans le texte biblique le passage de l'androgynie, ou mieux de l'hermaphrodisme, à la séparation des sexes. Il lui suffit pour cela d'une simple « inversion » de la lecture : *homme et femme, il le créa*, au lieu de *homme et femme il les créa*. Cette « androgynie » initiale lui permet d'une part d'exprimer la nostalgie de l'homme archaïque à la fois porte-femme et porte-enfant, d'autre part de récuser toute tentative de reconstitution d'union qui passerait par le mode éthico-social du mariage. L'écho de la phrase de Jésus « que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni » rôde autour du propos de Tiffauges : « On ne réunit pas ce que Dieu a séparé ».

On pense naturellement, en lisant le journal de Tiffauges, à Platon et au mythe de l'androgynie. Mais les propos du personnage ne recourent que peu le mythe du *Banquet*. Le mot utilisé ici par lui est d'ailleurs hermaphrodisme et non androgynie comme dans le *Banquet*¹⁵. Dans le discours d'Aristophane, un des interlocuteurs du *Banquet*, l'androgynie apparaît comme un être fait de quatre pieds, quatre mains, quatre oreilles, et deux sexes différents¹⁶. De plus, il n'est qu'un des trois genres d'êtres primitifs que Zeus sera amené à couper en deux dans le but de les affaiblir. Hommes primitifs, femmes primitives et androgynes une fois coupés en deux expliquent étio-logiquement le désir de l'homme pour l'homme, de la femme pour la femme, et, dans le cas de la séparation de l'androgynie, de l'homme pour la femme ou de la femme pour l'homme. Rappelons-nous enfin que le *Banquet* traite de l'amour, et c'est bien à l'appui de l'amour entre deux êtres, qu'ils soient masculins ou féminins, que la fable de l'androgynie est convoquée : « C'est donc sûrement depuis ce temps lointain qu'au cœur des hommes est implanté l'amour des uns pour les autres, lui par qui est rassemblée notre nature première, lui dont l'ambition est, avec deux êtres, d'en faire un seul et d'être ainsi le guérisseur de la nature humaine » (*Banquet*, 191 b).

Ces propos semblent assez loin des préoccupations de Tiffauges. La fascination pour l'homme porte-femme et porte-enfant l'emporte, me semble-t-il, sur la célébra-

15. L'hermaphrodisme caractérise une personne dotée de caractères des deux sexes. Le mythe de l'androgynie, dans le *Banquet*, parle d'êtres dotés de quatre bras, quatre jambes et de deux sexes. Le mot androgynie défini par le Grand Robert comme ce « qui réunit les deux sexes » est dans son usage courant équivalent à hermaphrodisme. Il arrive d'ailleurs que Tournier les utilise l'un pour l'autre.

16. Cette anthropologie fantastique et un rien bouffonne semble avoir été suggérée à Platon par l'anthropologie fantastique d'Empédocle d'Agriente. Voir *Le Banquet*, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, t. 4, 1949, 189 d-193 d, et la notice introductive, p. LVII-LXIII.

tion de l'amour, sous ses diverses formes, chargé de réparer la nature humaine. Tiffauges doute que le mariage puisse restaurer quoi que ce soit de l'Adam primitif, soit. Mais l'amour ? L'esthétique tournérienne voit comme une « chute » le dédoublement du simple. Elle focalise sur la fascination pour l'être archaïque, que nulle détermination sociale — et surtout pas celle du mariage — ne saurait évacuer. Platon aussi parle de chute puisque la séparation de l'androgynie résulte de l'*hybris* de cette créature que Zeus décide de contrer. Mais le mythe platonicien déclenche de substantielles réflexions sur le statut de l'amour humain sous ses diverses déterminations homophile ou hétérophile, l'enracinement des êtres aimants dans la cité, exhortant même, en raison de notre méchanceté qui nous valut la séparation originelle, à la piété envers les dieux et à un comportement qui prend « l'amour pour guide » (193 ab).

Il existe un autre texte, publié juste après le *Roi des Aulnes* dans les *Nouvelles Littéraires*, qui fait le rapprochement explicite entre le *Banquet* et la Genèse¹⁷. Tournier y raconte très fidèlement le discours d'Aristophane dans le *Banquet* après quoi il passe à la Genèse. « Au commencement, l'homme était double, nous apprend la Genèse. Dieu qui n'a pas de sexe défini, l'ayant façonné à son image, il était mâle et femelle à la fois. Dieu le bénit et lui dit : sois fécond, multiplie et domine sur les poissons de la mer [...] ». La suite du récit développe le thème des arbres, arbres de la vie et de la connaissance du bien et du mal qui appartiennent au « verger divin » et sur lesquels porte l'interdit, arbres du jardin capables de donner des pouvoirs tels que l'ubiquité, l'omniscience, etc. Le récit insiste ensuite sur le fait que le premier homme étant androgynie : « [...] il se faisait l'amour à tout propos et ne sortait pas de transports voluptueux — possédant-possédé — dont nos étreintes boiteuses ne sont qu'une pâle copie ». L'homme primitif se retrouva enceint de ses propres œuvres, et cet homme-femme-enfant eut un tel sentiment de puissance qu'il douta de la menace de mort dont Dieu avait assorti l'interdit. Il mange donc de l'arbre de la connaissance. Et Dieu procède à deux opérations pour le contrer : il place sur le chemin de l'arbre de vie des chérubins qui lui interdisent d'y accéder, et il arrache un « côté » à Adam : « Il érigea en créature nouvelle toute la partie femelle de l'Adam archaïque et il l'appela Ève. Dès lors, c'en était fait des ambitions surhumaines d'Adam. Séparé de son propre sexe, condamné à une quête indéfinie d'une partenaire, il s'épuise à reconstituer l'ancêtre originel, bardé de son attirail sexuel au grand complet ». La fascination pour l'homme-femme-enfant de Tiffauges se retrouve donc ici dans la bouche de Tournier, de même que celle pour les voluptueux transports accessibles à cet être unique qui est à la fois possédant et possédé.

J.-B. Vray voit dans ce texte un bel exemple du fonctionnement de l'intertextualité chez Tournier : intertextualité interne puisque ce qui était mis sur la bouche de Tiffauges dans le *Roi des Aulnes* passe dans celle de Tournier lui-même s'exprimant dans les *Nouvelles littéraires* ; intertextualité externe qui rameute le *Banquet* et la *Bible*, les juxtapose apparemment, mais fait présider le récit platonicien raconté en

17. Intitulé « Des éclairs dans la nuit du cœur », le texte des *Nouvelles Littéraires* du 26 novembre 1970 n'a pas été repris ailleurs à cette heure. Voir à son sujet : J.-B. VRAY, *Michel Tournier et l'écriture seconde*, p. 434-435 ; et du même : « Michel Tournier et la question de l'origine », p. 57-76.

premier à la réécriture du récit biblique. Celui-ci est en effet rapporté moins fidèlement que le *Banquet*, et supporte la figure de l'androgynie qui lui est étrangère ainsi qu'on le verra. Le travail de réécriture, aux dires de Vray, se fait chez Tournier selon des mécanismes mis au jour par Freud pour les rêves : par « condensation » des deux récits de Genèse 1 et 2-3 ; par « déplacement » puisque la création d'Ève n'intervient qu'après la chute ; par « adjonction » avec les pouvoirs attribués aux arbres ordinaires, par « suppression » puisque le serpent est absent¹⁸. Le rôle tentateur de cet animal rusé est effacé au bénéfice du schéma du *Banquet* : c'est l'*hybris* de l'androgynie qui le pousse à la transgression de l'interdit. Quant au rôle de la femme dans la chaîne serpent-femme-homme, il s'efface lui aussi puisque c'est l'androgynie qui transgresse. Il n'y a pas de serpent dans l'apologue du *Banquet*. Il n'y en a plus dans la Genèse racontée par Tournier¹⁹.

Oublions le *Banquet* et revenons à la Genèse. Tiffauges détourne-t-il le mythe biblique ? Il faut tout d'abord constater que la tradition platonicienne sur l'androgynie — tout d'ailleurs comme celle du « côté » au lieu de la « côte » — n'a pas été étrangère à la pensée interprétative juive. On la trouve dans le midrash et dans le talmud. Le *Midrash Rabba* la connaît : « Rabbi Yirmeyah ben Éléazar dit : “Lorsque le Saint, béni soit-il, créa Adam le premier homme, c'est androgynie qu'il le fit, ce qu'exprime *'Mâle et femelle il les créa.'* Et il les appela du nom d'Adam [...]” Et Rabbi Shemuel bar Nahman dit : “Lorsque le Saint, béni soit-il, créa Adam le premier homme, il le créa avec deux visages ; puis il le scia, le faisant dos à dos, un dos à ce côté-ci, un dos à ce côté-là²⁰” ».

Tiffauges, pourrait-on dire, est donc à bonne école quand il interprète le verset « mâle et femelle il le créa » en corrigeant « les » par « le ». Mais la ressemblance de lecture s'arrête là. Car Tiffauges tire de l'interprétation androgynique des inférences socio-anthropologiques quand les docteurs juifs n'en tirent absolument rien. Dans son livre classique sur les idées des *Sages d'Israël*, Ephraïm Urbach écrit :

Dans *Le Banquet*, nous avons un apologue mythologique, narré par Aristophane, pour expliquer la nature d'Eros comme une nostalgie de la complétude de l'homme, qui n'est

18. J.-B. VRAY, « La question de l'origine », p. 60-61.

19. Le serpent joue un rôle important dans la plupart des réceptions de la Genèse. Dans le targoum et le midrash, la gnose, etc. Il faudrait étudier aussi son itinéraire grec, avec les figures du serpent tentateur, le « diabolos », c'est-à-dire celui qui disperse ; avec Hermès et le caducée réunissant serpent mâle et serpent femelle, figure hermaphrodite qui se retrouve dans la littérature hermétique et dans l'alchimie (qui connaît après l'unité initiale de l'androgynie, un parcours initiatique scandé en plusieurs phases dont la première est la « voie du serpent »), etc. Parmi les nombreuses études sur cette figure du serpent, je renvoie mon lecteur aux références données, pour le monde romain, par Robert TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris, Les Belles Lettres, 1992), où l'on voit les traditions bibliques et grecques se rencontrer dans les cultes, autour des dieux, dans la gnose, dans l'alchimie, etc. Voir son chapitre 5 : « Cavaliers, mères et serpents ».

20. *Genèse Rabba*, VIII, 1. Voir *Midrash Rabba*, t. I, *Genèse Rabba*, traduit de l'hébreu par B. Maruani et A. Cohen-Arazi, Lagrasse, Verdier, 1987, p. 103-104. Autres références à l'androgynie dans : *Lévitique Rabba*, XIV, 1 ; et dans le Talmud de Babylone, *Berakot* 60 a. Quant à la traduction du mot hébreu *tselach* par côté et non pas côte, elle ne fait aucune difficulté grammaticale et est connue des rabbis : « Il prit une de ses côtes... L'un de ses côtés, commenta Rabbi Chemouel bar Nahmani selon le verset “Pour le second côté du Tabernacle...” » (cf. *Midrash Rabba*, t. I, *Genèse Rabba*, Bereshit 22, 6). Le mot *tselach* en effet désigne habituellement le côté d'un autel, d'un bâtiment, ici de la Tente.

qu'une partie de ce qu'il fut jadis. Le midrash ne tire aucune inférence de l'aphorisme qu'il rapporte. L'Amora fonde la notion de l'androgynie sur le verset *Mâle et femelle il les créa*, et R. Samuel bar Nahman résout la contradiction entre cette affirmation et le verset *Et il prit un de ses côtés*, mais sans tentative d'investir ces paroles de la moindre implication. [...] Des vestiges de mythes et de légendes, qui avaient obtenu du crédit dans divers milieux, furent absorbés et judaïsés, puis dépouillés de leurs caractéristiques mythiques gênantes. Nous ne savons pas si le mythe vint à la connaissance des (docteurs) Amoraïm sous sa forme platonicienne ou sous une autre forme, mais ce qui reste dans leurs interprétations a vidé le mythe de son âme. L'androgynie et l'homme à deux visages ne sont pas représentés comme des idéaux ou des formes parfaites²¹.

Pas question, chez les Sages d'Israël, de présenter l'androgynie comme un idéal perdu et d'en inférer une dévalorisation de la détermination sexuée. Si pour Tiffauges, le mariage n'est qu'une pâle tentative de reconstituer l'androgynie, la pensée juive affirme au contraire qu'Adam ne devient l'Adam que lorsque l'homme et sa femme s'unissent sexuellement. « Il faudrait traduire le verset 26 en question, dit Armand Abécassis par "Faisons un humain" et cela est énoncé au niveau du principe, au niveau de l'essence. » Et Josy Eisenberg de confirmer : « Dans le principe, l'Adam est un ; dans la réalité, il y a subdivision²² ». L'androgynie confirme que l'humain est unique, mais qu'il ne se donne que sous forme duelle.

Ainsi donc, Platon, les rabbis et Tiffauges tirent de l'androgynie des applications éthico-sociales différentes : un statut de l'amour dans la cité pour Platon ; chez les rabbis, la fondation de l'amour sexué, l'union physique de l'homme et de la femme étant le seul moyen pour qu'Adam devienne vraiment Adam ; fascination pour l'homme archaïque et impossibilité de le reconstituer par le mariage chez Tiffauges.

V. LA FONCTION INSTAURATRICE DU MYTHE BIBLIQUE

Mais intéressons-nous au texte, indépendamment de sa lecture rabbinique, et tenons en l'esprit la lecture de Tiffauges.

Parmi les multiples façons de définir le mythe, je retiens celle de Louis Panier qui parle de modèle figuratif²³. Le mythe n'a rien d'un modèle causatif qui permettrait de référencer les événements racontés sur la diachronie du « temps chronique » ou calendaire de l'histoire de l'humanité : l'homme est ceci ou cela parce qu'un lointain

21. Ephraïm E. URBACH, *Les Sages d'Israël*, Paris, Cerf ; Lagrasse, Verdier, 1996, p. 239.

22. Voir les réflexions d'A. ABÉCASSIS et J. EISENBERG sur l'Adam bisexué dans leur ouvrage commun : *À Bible ouverte*, Paris, Albin Michel, 1978, p. 120, d'où sont tirées les deux citations.

23. L. PANIER a développé la dimension figurative des textes à la lumière de la sémiotique dans plusieurs ouvrages dont : *Récits et commentaires de la tentation de Jésus au désert*, Paris, Cerf, 1984 ; *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, Paris, Cerf, 1991. La question du mythe pour Michel Tournier est bien étudiée, par exemple par A. BOULOUMIÉ, *Michel Tournier. Le roman mythologique*, déjà cité ; J.-B. Vray, *Michel Tournier et l'écriture seconde*, p. 102-104 et 425-444, et *passim* ; Mariska KOOPMAN-THURLINGS, *Vers un autre fantastique. Étude de l'affabulation dans l'œuvre de Michel Tournier*, Amsterdam et Atlanta, GA, Rodopi, 1995, p. 126-132 (sur le rapport entre le mythe et le savoir narratif chez Tournier). Dans l'œuvre de Tournier, on trouvera une approche du mythe dans *Le Vent Paraclét*. Tournier y définit le mythe comme « une histoire fondamentale » et encore « une histoire que tout le monde connaît déjà » (p. 188-189).

ancêtre a, de fait, opéré ceci ou cela. Sa fonction est de modéliser la situation concrète de l'humain dans le monde. Il est en ce sens synchrone à son lecteur appelé à lire cette refiguration du monde que propose le mythe pour mieux appréhender son propre monde à lui lecteur²⁴. Le mythe — un symbole mis en récit, dit Ricœur —, implique une mise en intrigue, résultat d'une opération poétique de refiguration²⁵. Cette mise en intrigue se nourrit d'un entremêlement de parcours figuratifs divers tels que, dans la Genèse biblique, le parcours de l'eau, du vêtement, du savoir, de la vie, de la violence, de l'agriculture, de la construction, etc. En ce qu'il est figuratif, un tel modèle se rapproche des modélisations faites par Freud, figuratives elles aussi, et se distancie au contraire des modélisations abstraites du réel faites par les sciences « dures » comme les mathématiques.

Parce que ce modèle est un récit, il est tendu entre un commencement et une fin. Un espace narratif s'ouvre ainsi pour que se posent les déterminations concrètes constitutives du réel : homme, femme, enfant, connaissance, vie, mort, père, mère, fratrie, etc. Parce que ces déterminations sont données au cours du récit, c'est en sortant du récit et non en y entrant que le lecteur se retrouve devant l'homme instauré dans ses déterminations réelles. En sortant des 11 premiers chapitres de la Genèse, je comprends que l'homme est sexué, mortel, violent, habillé, chasseur, berger, forgeron, vit dans les villes ou sous la tente, fait des enfants qui eux-mêmes deviennent pères et mères, etc. Bref, je vois s'instaurer, au fil du discours, un humain qui me ressemble comme un frère.

La fonction instauratrice du mythe est liée au fait qu'il existe un sens du récit appelé à être lu de l'amont vers l'aval. Qu'arrive-t-il si on décide de le lire d'aval en amont ? On s'éloigne d'un monde qui s'instaure dans ses déterminations concrètes au bénéfice d'un monde différent capable de satisfaire en l'homme d'autres énergies que celle qui préside à l'instauration d'un sujet affronté au réel. Cette lecture « remontrante » — elle oriente le regard vers l'amont — n'est pas absente du texte de la Genèse lui-même. On peut la déceler en effet dans les propos du serpent concernant la mort et la connaissance du bien et du mal : « Non vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vous serez comme des dieux possédant la connaissance du bien et du mal » (Gn 3,5). Je ne puis pas malheureusement tirer ici toute la richesse de ce texte aussi « rusé » que l'est le serpent²⁶. Il y a du vrai dans ce

24. Le récit mythique, comme tout récit, refigure le monde. Cette mimésis II, comme l'appelle Ricœur, débouche sur mimésis III du côté du lecteur-récepteur. Voir Paul RICŒUR, *Temps et Récit*, 3 t., Paris, Seuil, 1983-1991.

25. *Mimésis* et *mythos*, dans la *Poétique* d'Aristote, sont deux mots très proches quoique non assimilés. Ils désignent des opérations et doivent être mis sous le signe du poétique, c'est-à-dire du faire, du créer. La *mimésis* d'Aristote s'éloigne ainsi de l'univers platonicien qui en fait une copie (le récit) de copie (le monde sensible par rapport au monde intelligible). On trouvera une réflexion assez synthétique sur littérature, *mimésis* et *mythos*, dans A. COMPAGNON, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris, Seuil, 1998, p. 38-45. Voir aussi la place de *mimésis* et de *mythos* dans la trilogie de Paul RICŒUR, *Temps et Récit*, particulièrement son analyse de la *Poétique* d'Aristote (t. I, p. 55-84).

26. Parmi les nombreuses études, citons celles, récentes, de Paul RICŒUR et André LACOCQUE, « Lézardes dans le mur. Gn 2-3 » et « Penser la création », dans leur livre commun *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 19-102.

que dit le serpent, et la suite le confirmera : de manger le fruit, l'homme et la femme ne meurent effectivement pas ; d'autre part, comme le dit Dieu, « voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance du bien et du mal » (3,22). Mais il y a du faux aussi dans ce qu'a dit le serpent puisque l'homme devient mortel. Le parcours proposé par le serpent a orienté le regard en amont du récit, vers des valeurs qui sont symboliquement liées aux deux arbres du paradis : arbre du connaître le bien et le mal, arbre de vie. Qui est maître de ces deux arbres ne peut être que Dieu. Le mythe développe donc, d'amont en aval, une intrigue permettant de décrire l'humain au plus près de son état d'homme : éloigné du paradis et donc empêché de manger des deux arbres, qui lui assureraient un statut de Dieu qui à la fois *connaît et ne meurt pas*, il sort du récit connaissant (c'est ce qui le fait ressembler à Dieu) et mortel (ce qui le différencie du Dieu²⁷). On peut s'amuser à jouer avec le modèle figuratif : un récit qui ferait manger de l'arbre de vie et non de l'arbre de la connaissance du bien et du mal conduirait à un homme vivant éternellement et idiot, position qui ne rend pas compte du réel.

Arrêtons-nous quelques instants sur un ou deux parcours figuratifs du mythe pour considérer leur fonctionnement.

1. Le nu et l'habillé

Les ressorts narratifs conduisent à des positions successives qui déboucheront, en vertu de la fonction instauratrice du mythe, sur l'homme vêtu. Que faut-il pour en arriver là et comprendre le « sens anthropologique » de cette détermination ? Au début, on nous dit que l'homme et la femme étaient nus et qu'ils « n'avaient pas honte l'un envers l'autre » (2,25). Ceci n'est nullement proposé comme situation finale, mais comme point de départ d'un parcours du nu et du vêtement. Celui-ci se construit par l'étape suivante : « Ils connurent qu'ils étaient nus ; ils cousirent des feuilles de figuier et s'en firent des pagens » (3,7). À ce stade, cette connaissance qui est l'effet véritable de la manducation du fruit de l'arbre du connaître, éloigne l'homme et la femme d'une sorte de fusion paradisiaque au bénéfice de la conscience du regard de l'autre, qui instaure la notion de pudeur. Autrement dit, l'altérité se pose. Dans l'étape ultérieure, elle est entérinée par Dieu qui fabrique des vêtements de peaux pour eux (3,21). La peau laisse entendre des vêtements plus durables, et ancre donc l'altérité dans une histoire, tout en apportant, d'autre part, la détermination de la violence contre l'animal qu'on tue²⁸.

27. Il n'est pas inintéressant que la promesse d'être comme des dieux connaissant le bien et le mal se concrétise par un savoir déceptif : « ils connurent qu'ils étaient nus ». Cette connaissance enclenche un programme vestimentaire qui instaure une détermination de l'humanité, l'homme est vêtu, et éloigne d'autant du poste occupé par Dieu qui, dans le texte de la Genèse, n'est aucunement figuré par le nu et l'habillé.

28. Le targoum a trouvé une interprétation qui mérite d'être signalée ; je cite ici le targoum palestinien du Pseudo-Jonathan : « Yahvé fit pour Adam et sa femme des vêtements de gloire, avec la peau du serpent qu'il lui avait enlevée (pour mettre) sur la peau de leurs corps à la place des splendides (vêtements) dont ils avaient été dépouillés, et il les (en) revêtit » (*Targum du Pentateuque. I. Genèse*, trad. R. Le Déaut et J. Robert, Paris, Cerf [coll. « Sources Chrétiennes », 245], 1978, p. 97). Le traitement de la violence de l'homme par l'animal passe par une situation de départ, énoncée en Gn 1,29-31 : l'homme comme l'animal ont l'herbe pour nourriture. Ensuite le récit enregistre la violence de l'homme. Caïn tue son frère, Lamek mul-

Par la figure du vêtement, le récit éloigne un peu plus de la figure de l'androgynisme, puisque le vêtement éloigne et sépare l'homme de la femme, mettant en place la pudeur ouvrant au monde de l'érotique. L'homme et la femme habillés et ayant acquis pudeur et désir sont plus éloignés du modèle « androgynique » que l'homme et la femme nus sans honte, qui eux-mêmes posent déjà un éloignement par rapport au modèle androgynisme en tant qu'ils sont deux êtres et non pas un seul. Serait-ce pour cette raison que ce parcours du nu et du vêtement ne revient jamais dans les diverses réinterprétations de la Genèse par Tournier²⁹ ?

2. L'homme et la femme

Au chapitre 2, l'homme (Adam indifférencié) est remplacé par le différencié *ish* versus *ishah*. Le texte nous conduit donc d'un Adam non posé sur l'axe sémantique sexué vs non sexué (à la différence du *Banquet*, le texte ne dit pas s'il est bisexué ou non sexué ; le texte ne le sexue pas), à un binôme sexué *ish-ishah*³⁰. La détermination sexuée ainsi posée par le passage d'Adam à *ish-ishah*, ce nouveau binôme va acquérir à son tour des déterminations « instauratrices ». La femme est considérée d'abord dans un rapport de type « spéculaire » avec l'homme, rapport que favorise la ressemblance des signifiants « *ish* » et « *ishah* » : « celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair » (2,23). Mais ce stade du miroir est lui-même dépassé dans la suite du récit par une détermination qui pose la femme mère de tout vivant et lui donne le nom d'Ève (3,20). Mère de tout vivant, Hawwah (Ève) n'est plus posée comme le miroir de l'homme ; elle est située dans une triangulation : femme-homme-enfant. Elle porte le nom différencié de Hawwah, interprété à partir de la racine *vie* (*hayyah*), et non plus en fonction de l'homme comme c'était le cas pour « *ishah* ». Au début du récit, la vie était liée à l'arbre de vie, on sort du récit avec une femme mère de tout vivant. Le parcours figuratif s'est donc développé d'un arbre de « vie sans mort » à une femme qui intègre le processus générationnel et donc la mort en tant que mère de tout vivant.

VI. VERS L'ADAM PRIMITIF : UNE LECTURE RÉGRESSIVE

Revenons à Tiffauges. La lecture que nous venons de faire du mythe biblique a développé succinctement ce que ferait tout commentaire provenant des lieux de savoir exégétique institués, à savoir la fonction instauratrice du mythe. Le mythe ins-

tiplie la vengeance jusqu'à soixante-dix-sept fois (Gn 4). Dieu constate la violence de l'homme et se repent de l'avoir créé ; il envoie le déluge (Gn 6,5-7) ; l'homme est autorisé à manger de la chair animale, mais cette autorisation est accompagnée d'un rite « anti-violence » : l'homme ne peut pas ingérer le sang de sa victime. Il ne peut pas devenir un « buveur de sang » (Gn 9,4-6).

29. Voir J.-B. VRAY, « Michel Tournier et la question de l'origine », p. 75 qui voit ici une possible « confiance foncière dans le corps en tant que tel ».

30. Le mot Adam va lui-même changer de sens à partir du moment où le binôme *ish-ishah* est posé. Adam peut-être mis alors en relation avec *ishah*, prenant dès lors la détermination sexuée masculine. Le changement s'opère au verset 2,23 : l'homme (*haadam*) dit « celle-ci on l'appellera *ishah* (femme) car c'est de *ish* (homme) qu'elle a été tirée ». Et on a en 2,25 : l'homme et sa femme (*hadadam weishtō*). En 3,16 : Adam, utilisé sans article, devient un nom propre.

taure, non seulement par ses fonctions éventuellement étiologiques, mais par la mise en intrigue elle-même et la gestion des figures sémantiques. Et ce n'est sans doute pas un hasard si on a pu, comme Freud, rechercher dans le mythe des modélisations possibles du fonctionnement du psychisme humain. Si le monde de Tiffauges s'éloigne de cette lecture instauratrice de la différenciation sexuée, c'est qu'il est en recherche d'une autre cohérence, que Liesbeth Korthals Altes précise ainsi : « Le roman (= *Le Roi des Aulnes*) nous permet d'apercevoir que la signification et la cohérence que Tiffauges découvre ne sont pas celles, immanentes et cachées, du monde mais l'ordre construit et performatif de la fiction (la sienne et celle de l'auteur), qui mime la totalité désirée pour ensuite la miner par la parodie. Comme l'écrit encore Colin Davis : "Tiffauges demands an aesthetic unity which Tournier's novel supplies, but which it also reveals to be merely aesthetic"³¹ ». Le recours intertextuel à la Genèse, qui entre dans ce grand « recyclage de nombreux textes à fonction morale ou didactique » opéré dans l'œuvre de Tournier, permet à Tiffauges de poser son propre monde esthétique et éthique³². Si la fonction instauratrice du mythe suppose qu'on le lise d'amont en aval, il faut s'attendre à ce que Tiffauges arrête d'une façon ou d'une autre le cours du récit. Il le fait très précisément dans l'interprétation de Gn 1,27 Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance, mâle et femelle il les créa. Le texte hébreu est parfaitement clair dans l'utilisation des pronoms *otô* (le) et *ôtam* (les). En décidant qu'il ne l'est pas, Tiffauges arrête le cours du récit allant du non sexué dans la première partie du verset au déterminé sexuellement dans la seconde partie. En reversant le sémantisme de la seconde partie du verset sur la première, il introduit du sexe dans l'Adam primitif, pose un androgyne bisexué qui va alors surplomber tout le récit dont la suite ne racontera plus que les avatars. L'altérité homme vs femme instaurée par le récit s'efface dans le monde de Tiffauges au bénéfice d'une sorte de « mêmeté » ou d'« unitude » fondamentale recherchée dans l'image de l'androgyne initial. On passe d'une sexualité non différenciée, l'androgyne, à une sexualité éclatée qui n'instaure pas la polarisation des opposés masculin-féminin. La femme n'est pas l'autrui de l'homme, mais sa succursale, marquée qu'elle est par cette origine qui donne la primauté à un Adam (et non pas une Adame !) original.

Si l'on élargit le propos à d'autres œuvres de Tournier, on retrouve un phénomène semblable dans le conte « La famille Adam », du *Coq de Bruyère* : « Maintenant, dit Jéhovah, je vais te couper en deux. Dors ! Jéhovah retira de son corps tout ce qui était femme : les seins, le petit trou, la matrice. Et ces morceaux, il les mit dans un autre homme qu'il modela à côté dans la terre humide et grasse du paradis³³ ».

31. L. KORTHALS ALTES, « Éthique et esthétique dans l'œuvre de Michel Tournier », *Œuvres et critiques*, XXIII, 2 (1998), p. 107.

32. *Ibid.*, p. 96.

33. CB, 13. Tournier joue ici sur le fait que l'homme fut créé à l'image de Dieu : « À quoi ressemblait le premier homme ? Il ressemblait à Jéhovah qui l'avait créé à son image. Or Jéhovah n'est ni homme ni femme. Il est les deux à la fois. Le premier homme était donc aussi une femme. Il avait des seins de femme [...] » (CB, 11). À rapprocher de « Dieu qui n'a pas de sexe défini, l'ayant façonné à son image, il était mâle et femelle à la fois » (article des *Nouvelles Littéraires*). L'herméneutique tournérienne passe de « ni homme ni femme » à « les deux à la fois », ce qui logiquement ne va pas de soi. Elle choisit ainsi le Dieu bisexué et laisse de côté la possibilité du Dieu non sexué. La notion d'image (hébreu *tselem*) ainsi que celle de res-

On a ici un effacement de l'identité féminine, celle-ci étant d'abord une extension de l'homme ou un complément, mais non certes pas l'autre de l'homme. Parce qu'il n'y a pas d'autrui, il n'y a pas de désir du corps de l'autre. Le désir est ici séparé du corps de la femme, qui n'a rien à apprendre à un homme qui, dans sa mémoire archaïque, en connaît tout déjà. Le poids donné à l'androgynie ici comme dans *Le Roi des Aulnes* (et à la différence de son traitement dans Platon ou encore chez les rabbis) efface toute possibilité pour le mythe de fonder autrui, de poser l'homme et la femme dans leur ressemblance et leur altérité. Et le désir se reporte alors, chez Abel Tiffauges, vers la « phorie ». Tiffauges, géant, microgénitophore, devient porte-enfant, la vraie sexualité étant déplacée vers la jubilation découlant de son « immense et tendre vocation phorique » (RA, 123).

Tiffauges a lu le mythe biblique pour fonder son étique et son esthétique. Comment l'a-t-il lu ? De façon « régressive », c'est-à-dire en inversant le courant du récit : au lieu d'en sortir avec les déterminations sexuées, la cellule familiale, le processus générationnel, et la notion d'autrui, il porte vers l'aval du récit les valeurs sémantiques de l'amont, et s'adonne à la nostalgie d'une vie sans mort et sans vieillissement. Je cite Tiffauges :

On n'échappe pas à la fascination plus ou moins consciente de l'Adam archaïque, bardé de tout son attirail reproductif, vivant couché, incapable de marcher peut-être, de travailler à coup sûr, perpétuellement en proie à des transports amoureux d'une perfection inouïe — possédant-possédé dans un même élan — si ce n'est sans doute — et encore qui sait ! — pendant les périodes où il se trouvait enceint de ses propres œuvres. Alors quel ne devait pas être l'équipage de l'ancêtre fabuleux, homme porte-femme devenu de surcroît porte-enfant, chargé et surchargé, comme ces poupées gigognes emboîtées les unes dans les autres !

L'image peut sembler risible. Moi — si lucide pourtant en face de l'aberration conjugale — elle me touche, elle m'éveille à je ne sais quelle nostalgie atavique d'une vie surhumaine, placée par sa plénitude même au-dessus du temps et du vieillissement [...] (RA, 33-34).

La sexualité, profondément liée à la succession des générations, est effacée dans l'impossible désir de conjurer les effets du temps : « Remonter la pente, restaurer l'Adam originel, le mariage n'a pas d'autre sens. Mais n'y a-t-il que cette solution dérisoire ? » se demande Tiffauges. Délié du corps de la femme, le désir sexuel investit d'autres figures du récit, celle par exemple du bâton de Saint-Christophe qui, après qu'il a porté l'enfant Jésus, se met à fleurir. Tiffauges se montre ici fin psychanalyste. La floraison du bâton est une image transposée du sexe masculin fécond. On ne voit

semblance (hébreu *demout*) ont fait l'objet de nombreux commentaires. Sans prétendre épuiser la question, signalons que dans le Proche-Orient Ancien, c'est le roi qui est image du dieu, particulièrement par le pouvoir qu'il exerce. Le texte biblique démocratise donc l'image en l'appliquant à tout homme. L'image de Dieu semble articuler dans le récit la fonction de dominer et celle de se multiplier. Cette dernière fonction implique l'usage de la sexualité, mais ne dit rien sur l'androgynie de Dieu. La notion d'image revient dans l'œuvre de Tournier, particulièrement dans *Gaspard, Melchior et Balthazar*, où ce dernier fait la différence entre l'image qui contient « tout l'être, corps et âme » et la similitude qui n'est que « masque superficiel » (p. 47). VRAY montre au sujet de ce texte combien est malléable la matière mythique. Il n'est pas ici question d'androgynie où d'autres virtualités sont développées sur le péché originel (« La question de l'origine », p. 65-67).

pas, à ma connaissance, dans la peinture religieuse, saint Joseph portant un bâton fleuri. Au contraire, certains tableaux le représentent avec une tige brisée, signe de sa chasteté³⁴. Chez Tiffauges, la sexualité s'est déplacée du côté de l'homme portant l'enfant, ce que Tiffauges appelle la « phorie » et où il met toute sa jouissance³⁵.

VII. AVANT CE QUI EST : L'INSU

Revenons au texte de la Genèse pour en souligner une caractéristique : il pose des figures non déterminées dont il tire ensuite des déterminations qu'il organise en paires signifiantes. Le phénomène est présent dès le chapitre 1 avec la figure de la ténèbre. Sa première occurrence est celle-ci : « la ténèbre était à la surface de l'abîme » (1,2). La seconde arrive après la création de la lumière : « Dieu vit que la lumière était bonne. Dieu sépara la lumière de la ténèbre. Dieu appela la lumière "jour" et la ténèbre, il l'appela "nuit" » (1,4-5). Le lexème « ténèbre » passe donc d'une utilisation absolue à une utilisation en corrélation : ténèbre *vs* lumière, validée ensuite par la nomination : jour *vs* nuit. Faut-il en déduire que la ténèbre était grosse, dans sa première occurrence, de la ténèbre et de la lumière ? Cette lecture à rebours ne s'impose pas. Elle ne s'impose pas plus dans le cas d'Adam : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa » (1,27). Ce jeu du texte posant une figure sémantique qu'il ne détermine que dans un second temps est le garant de la singularité des réalités créées. Le jour n'est pas la nuit, la nuit n'est pas le jour, et tous les deux sont en altérité par rapport à la première occurrence de ténèbre qui n'était ni jour ni nuit, ni les deux. De même, le mâle n'est pas la femelle, la femelle n'est pas le mâle, et tous les deux sont en altérité par rapport à la première occurrence d'Adam qui n'était ni le mâle ni la femelle, ni les deux. « À l'image de Dieu, il *le* créa, mâle et femelle il *les* créa » Ce mouvement du texte biblique — qui s'efface si l'on traduit mâle et femelle il *le* créa — interdit en fait de verser sur la première occurrence un savoir tiré des déterminations posées ensuite. La lecture du récit produit derrière elle, à mesure qu'elle intègre les déterminations, de l'insu : il y a le mâle et la femelle. Il y avait, avant, ce qu'on ne sait pas, cet insu dont la figure de l'Adam d'avant la détermination sexuée inscrit l'énigme dans le texte.

Ce qui fut, l'homme seul, ne sera plus ; l'être humain est homme et femme, comme en Genèse 1, 27, homme et femme dès le premier instant de leur existence. D'autre part, ce qui est renvoie à ce qui fut, dans ce temps oublié, dans ce lieu du non-savoir ; l'être hu-

34. Mais le symbole porte avec lui son envers : la tige brisée est aussi le pénis après l'acte sexuel.

35. L'effacement de l'altérité homme *vs* femme dans l'œuvre de Tourmier mériterait des études minutieuses, car il génère de nombreuses figures sémantiques qui font la richesse du texte tournémien. Contentons-nous ici d'en pointer un exemple au hasard de la lecture. Dans le conte « La fugue du Petit Poucet », le jeune héros, Pierre, fils du chef des bûcherons de Paris grand destructeur d'arbres, fugue dans une forêt où il rencontrera Monsieur l'Ogre, un géant qui suscite ce cri de la part du petit Pierre : « Vous êtes beau comme une femme ». Le conte, qui puise au texte de la Genèse sur la création, se termine sur le désir du petit Pierre qui a chaussé les bottes de Monsieur l'Ogre. Il rêve, non de rencontrer une princesse charmante, mais de devenir un arbre dont la description me paraît investir des valeurs de l'hermaphrodisme : « [...] il devient un immense marronnier aux fleurs dressées comme de petits candélabres crémeux [...]. Un éventail de soleil s'ouvre et se ferme dans l'ombre glauque de sa frondaison » (« La fugue du Petit Poucet », dans CB, 64).

main est divisé, construit à partir de ce qui fut soustrait et de ce manque qui devient une marque. L'homme est homme d'avoir perdu la côte qu'il trouve construite en femme, il est homme de n'être pas femme ; la femme est femme de n'avoir pas été homme. L'un et l'autre existent par ce manque qui les protège d'être complets ou solitaires et d'être complémentaires³⁶.

Théologiens, rabbis, romanciers viennent régulièrement frapper à la porte de cet insu pour l'aménager à la lumière de leur raison ou de leur imaginaire et produire des lectures qui « réalisent », à partir du texte, les possibles, les probables, les plausibles non sémantisés dans ledit texte. La chose doit alors être étudiée comme un phénomène de réception.

VIII. LE NOMADE ET LE SÉDENTAIRE

Abel et Caïn reviennent régulièrement dans l'œuvre de Tournier. Le héros du *Roi des Aulnes* s'appelle Abel Tiffauges³⁷. On le voit se livrer à des réflexions sur son prénom : « Abel était berger, Caïn laboureur. Berger, c'est-à-dire nomade, laboureur, c'est-à-dire sédentaire » (RA, 48). Et Tournier, tout au long de son œuvre, va garder ce binôme du nomade et du sédentaire forgé à partir de Caïn et Abel, donnant, sauf dans un cas, la préférence au nomade pacifiste sur le sédentaire belliqueux³⁸.

Berger, c'est-à-dire nomade. Le décryptage de la figure semble naturel ; en fait, il ne l'est pas si on regarde le mythe de près. Il suffit, pour s'en rendre compte, de constater que parmi les descendants de Caïn, le récit biblique place justement Yabal, qui « fut l'ancêtre de ceux qui vivent sous la tente et possèdent des troupeaux » (4,20). Qu'ils soient, eux aussi, affectés de la capacité de violence qu'avait Caïn est clair puisque Lamek, père de Yabal, se livre à un chant où éclate la violence tribale : « J'ai tué un homme pour une blessure, un enfant pour une meurtrissure. Caïn fut vengé sept fois, Lamek sera vengé soixante-dix-sept fois » (4,24). Une simple lecture du mythe met donc à mal le binôme tournierien : Abel = nomade = non violent vs Caïn = sédentaire = violent.

Si Abel n'est pas l'ancêtre des nomades, que représente-t-il donc exactement ? Il suffit de s'arrêter sur son nom pour comprendre : Abel, en hébreu, signifie buée. Ce nom ne le prédestine pas à faire de vieux os. De fait, il meurt précocement, il s'éva-

36. Jean CALLOUD, « Pour une analyse sémiotique de la Genèse 1 à 3 », dans ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE (ACFEB), *La création dans l'Orient Ancien*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 127), p. 505.

37. Ce nom fait écho au personnage principal du *Désespéré* de Léon BLOY, Caïn Marchenoir. Sur l'influence de Bloy sur Tournier, voir J.-B. VRAY, *Michel Tournier et l'écriture seconde*, p. 250-288.

38. Une seule fois, Tournier déroge à son esthétique qui lui fit privilégier le nomade sur le sédentaire en prenant la défense des sédentaires pour raisons... domestiques. Il s'en prend aux jeunes oisifs de l'aérodrome de Toussus-le-Noble qui perturbent les habitants de la région par leurs vols au-dessus des habitations : « Comme du temps de Caïn et d'Abel, des Touaregs et des Chevaliers, le pouvoir est toujours du côté des nomades. Aujourd'hui notre gouvernement socialiste verse des subventions à la poignée d'oisifs de Toussus-le-Noble pour qu'ils continuent à empoisonner l'existence de toute une population. Retour du ressentiment du double terrestre sur le double lumineux ? » (J'ai trouvé ce texte dans B. SARRAZIN, *La Bible parodiée*, Paris, Cerf, 1993, p. 72-74 qui le donne comme extrait de « L'aire du muguet ». En fait, il vient d'une autre source, peut-être une interview, que je n'ai pas réussi pour l'heure à identifier.)

pore comme la buée. Et avec lui s'évanouit le modèle idéal du rapport de l'homme à la divinité : « Abel offrit des premiers-nés de son troupeau, et Yahvé agréa Abel et son offrande » (4,4). Cet agrément immédiat de l'homme et de son offrande par le Dieu, cette relation de face à face scellée par l'offrande immédiatement acceptée, dessinent le modèle de la relation rêvée par tout humain dans son rapport à la divinité. Il faut en faire son deuil. Elle s'évanouit avec Abel-Buée. Reste au récit à raconter le cahoteux parcours du véritable ancêtre, Caïn. Ce parcours est celui de la mise en place des déterminations qui régissent les rapports des humains avec la divinité : plus de face à face (« voici, tu me chasses de la face de la terre et je serai chassé de ta face »), détermination de la violence dans tous les modes de vie sociale, relation à la divinité non plus immédiate comme avec Abel, mais médiatisée par cet étrange signe que Dieu pose sur le front de Caïn, marque, trace, qui fait entrer dans l'économie du symbolique, de ce jeu de présence-absence, la marque du dieu tenant lieu de présence du dieu³⁹.

Pour instaurer cette relation complexe de l'homme à la divinité, le texte fait assumer à Caïn divers rôles thématiques : agriculteur, errant, constructeur de ville, engendreur, etc. Tournier ne les met pas en valeur. Il laisse le concret des figures s'effacer au bénéfice de son opposition binaire, comme si nomade vs sédentaire donnait la quintessence des figures bibliques du récit dont il est parti (Gn 4). On reconnaît là un exemple de cet esprit de système souligné par les connaisseurs de l'œuvre du romancier. Caractéristique est la façon dont Tournier, dans « La famille Adam » du *Coq de Bruyère*, ramène tous les rôles thématiques du récit de Gn 3, à savoir l'agriculteur, l'horticulteur et l'architecte, à une figure de base : le sédentaire. Dans ce texte, Ève représente la dimension sédentaire, car elle fut formée à partir de la terre grasse du paradis. Caïn est son portrait très ressemblant, tandis qu'Abel ressemble à Adam, qui a en lui, à l'origine, les deux tendances. Et Caïn, dès sa jeunesse, montre sa vocation à la stabilité : « Son premier jouet fut une binette, le second une mignonne truelle, le troisième une boîte de compas avec laquelle il ne cessait de tracer des plans où éclataient les dons de futur paysagiste et urbaniste » (CB, 15).

« Berger, c'est-à-dire nomade ; agriculteur, c'est-à-dire sédentaire. » Tournier ne lit pas cette fois de l'aval vers l'amont, comme dans sa lecture de l'androgyné, mais pose, dès l'incipit, une équivalence sémantique qui s'imposera dans la suite du texte au détriment des figures précises. On a pu s'étonner de cette réduction à une opposition relativement peu opératoire.

On remarquera, écrit Bernard Sarrazin, que Tournier en reste aux deux rôles thématiques du nomade et du sédentaire et exploite l'opposition classique d'un culte contaminé par l'installation en Canaan avec la pureté primitive de la religion hébraïque. Ce que faisant, il perd — c'est le prix de la liberté romanesque — deux autres rôles sur lesquels le texte débouche, l'errant et le constructeur. Le thème du meurtrier puni et errant a, il est vrai, suffisamment défrayé la chronique romantique de Coleridge, *The Wanderings of Cain*, à Sacher-Masoch, *Le legs de Caïn*, pour qu'on ne le regrette pas. En revanche, un examen plus

39. J'ai traité de cette perspective dans mon article « Ciel ouvert, ciel fermé. La médiation du divin dans la Bible », dans R. HURLEY et P.-M. BEAUDE, éd., *Poétique du divin*, Québec, PUL, 2001, p. 119-132.

attentif de la relation de Caïn à Dieu dans le texte, lui aurait permis de trouver une lecture plus positive de cette figure si mal vue de la tradition chrétienne⁴⁰.

Sans doute les paires opposées jouent-elles un rôle trop important dans l'esthétique tournérienne pour qu'elles ne finissent pas par s'imposer au détriment d'une analyse plus affinée des rôles thématiques. D'Abel et Caïn, Tournier tire un double, opposant le terrien Caïn au céleste Abel. Le tissu figuratif qui donne du corps au rapport entre les deux frères n'y résiste pas. Cette réduction binaire vient alimenter l'univers du romancier. En tuant Abel, Caïn ne tue-t-il pas son double céleste, exactement comme veut le faire Robinson quand il cherche à tuer Vendredi ?

Tiffauges, lui, est par son prénom, du côté du double céleste qui n'a rien à voir avec les sédentaires terriens :

Et moi, caché parmi les assis, faux sédentaire, faux bien-pensant, je ne bouge pas certes, mais j'entretiens et je répare cet instrument par excellence de la migration, l'automobile. Et je prends patience parce que je sais qu'un jour viendra où le ciel, lassé des cris des sédentaires, fera pleuvoir le feu sur leurs têtes. Ils seront alors, comme Caïn, jetés pêle-mêle sur les routes, fuyant éperdument leurs villes maudites et la terre qui se refuse à les nourrir. Et moi, Abel, seul souriant et comblé, je déploierai les grandes ailes que je tenais cachées sous ma défroque de garagiste, et frappant du pied leurs crânes enténébrés, je m'envolerai dans les étoiles (RA, 51).

Mais les subtilités du jeu entre Caïn et Abel prennent chez Tournier bien d'autres aspects que cet envol d'Abel triomphant et le Caïn rejeté et fuyant. Dans « La famille Adam », Caïn chassé par Dieu, et errant pour peu de temps, retrouve sa nature de « sédentaire invétéré ». Il s'installe à l'est du Paradis et construit une ville et un temple. Un soir, un vieillard fatigué se présente à la porte de la cité. Caïn l'accueille et le loge dans le temple qui jusqu'ici n'avait pas d'affectation. Le vieillard n'est autre que Jéhovah « fatigué, éreinté, fourbu par la vie de nomade qu'il menait depuis tant d'années avec les fils d'Abel » (CB, 17). Dieu se range du côté des sédentaires et des fils de Caïn. On note au passage que l'auteur parle comme d'une chose naturelle des « fils d'Abel », désignant par là les nomades que le texte biblique, comme on l'a dit, met du côté des descendants de Caïn ; le mythe ne dit rien d'éventuels fils d'Abel.

IX. LA FASCINATION POUR L'ORIGINE

L'œuvre de Michel Tournier est sans cesse en dialogue avec les grands textes mythologiques qui continuent de « pulser » du sens malgré leur archaïsme. Et la Bible n'est pas la moins honorée. La réception de ces textes sources se fait selon le système des valeurs esthétiques et éthiques de l'œuvre qui les soumet au détournement par la grande machine à interpréter que sont les personnages identifiés ou, dans d'autres textes, le narrateur. L'œuvre de Tournier devient ainsi un lieu où la Bible s'affiche dans la lecture qui en est faite. Celle-ci contribue par là à maintenir le contact avec ce grand mythe. Comme l'écrit J.-B. Vray :

40. B. SARRAZIN, *La Bible parodiée*, p. 64.

Le livre le plus important, pour Tournier, est l'Évangile (le second étant l'*Éthique* de Spinoza). La Bible peut alors évoquer les objets transitionnels selon Winnicott, ces « possessions non-moi » liées au corps de la mère. Et l'attachement à ces textes remonte très loin, à l'âge de la perversion polymorphe. C'est, me semble-t-il, le cœur de la relation tournérienne à la Bible, mais c'est aussi le cœur de la relation au mythe toujours fortement transitionnelle. Tournier nous semble l'exprimer fort bien dans ces quelques lignes magnifiques du *Vol du vampire*, à la fois analytiques et poétiques : « Un grand mythe, c'est d'abord une image vivante que nous berçons et nourrissons en nous, qui nous éclaire et nous réchauffe. De l'image, il a les contours fixés, semble-t-il, de toute éternité, mais son paradoxe tient dans la force de persuasion qu'il irradie malgré son antiquité⁴¹ ».

La lecture tournérienne de la Genèse est grosse d'une inquiétude sur l'origine, inquiétude à laquelle le texte biblique, essentiellement instaurateur, ne répond pas obligatoirement. Vray souligne une telle inquiétude quand il écrit : « On devine l'auteur en personne à l'affût d'un détail permettant de faire levier sur le texte biblique⁴² ». Tournier vient à la Bible avec une large culture mythologique qui convoque l'androgynie comme levier pour se défaire du poids de l'insu que le récit de la Genèse laisse dans son sillage quand il instaure l'altérité homme *versus* femme comme détermination concrète de l'existence humaine. À la recherche de ce qui était avant, il focalise sur l'« unitude » de l'androgynie et ne cesse de l'interroger, produisant dans son œuvre une grande variété de postures dont les analyses ici proposées ne rendent compte qu'imparfaitement. Dans les *Météores*, sœur Gotama qui s'occupe d'enfants difformes trouve un appui dans la Genèse pour donner à sa présence auprès de ces déshérités un début de compréhension. Elle voit que Dieu a hésité au moment de la création : d'abord il a fait défiler tous les animaux pour y chercher une compagne à l'homme ; ensuite, il s'est décidé à la tirer de l'homme lui-même : « Seule avec ses monstres, Gotama ne perdait jamais de vue ces tâtonnements de la Création. Son Cyclope, son hydrocéphale, son otocéphalien n'auraient-ils pas eu leur place dans un univers autrement conçu ? » (M, 66). C'est cet « insu » sur d'autres mondes possibles qui hante Tournier. Il en cherche la clé dans la mythologie, dans la figure de l'androgynie dont il surplombe sa lecture de la Genèse. On se souvient que les rabbis ont disserté sur le fait que la Bible commence avec la seconde lettre de l'alphabet, le Beth. Ils en tirent l'idée que la Bible parle du monde d'ici-bas ; que c'est lui qu'elle propose d'organiser par la Torah. Le monde représenté par la première lettre, l'Aleph, échappe ainsi à l'univers biblique⁴³. C'est le monde d'avant la création, le monde de Dieu. Si aucun rabbi n'en favorise la prospection, c'est qu'elle détourne de la gestion pratique du monde d'ici-bas, fait, ainsi qu'on l'a dit, des déterminations concrètes dont celle de la bipolarité homme-femme de l'être humain.

41. J.-B. VRAY, « La Bible revue et détournée par Michel Tournier », p. 223.

42. J.-B. VRAY, « La question des origines », p. 71.

43. « Rabbi Yona dit au nom de Rabbi Lévy : Pourquoi le monde fut-il créé avec la lettre Beth ? Réponse : De même que le Beth est fermé de tous côtés et ne s'ouvre que vers l'avant, tu n'es pas autorisé à te demander : Qu'y a-t-il au-dessous, au-dessus (du monde), avant et après lui ? Tu t'interrogeras uniquement sur ce qui est postérieur au jour de la création du monde... » (*Midrash Rabbah*, I, *Genèse Rabba*, Bereshit 1, 10, p. 42).

Mais la littérature juive ne se réduit pas aux commentaires des rabbis. Cette interrogation sur le monde d'avant le monde, cette tentative pour lever l'insu, hantent l'œuvre des apocalypticiens, et ensuite toute la tradition de la mystique juive, tant dans la direction du char céleste (*Ma'aseh Merkavah*) que dans celle de la création (*Ma'aseh Bereshit*). Affrontée aux difformités de ses enfants, sœur Gotama elle aussi tente de scruter le monde d'avant le monde ou encore la marge virtuelle du monde créé en considérant les diverses parties du corps comme des parties « offrant de multiples possibilités de combinaisons — encore qu'une seule formule l'emporte dans l'immense majorité des cas à l'exclusion de toutes les autres ». Et encore : « Cette idée des parties du corps considérées comme une sorte d'*alphabet anatomique* pouvant s'assembler diversement — comme le montre la variété infinie des animaux — avait un rapport évident avec l'hypothèse du docteur Larouet faisant des divers grognements des débiles profonds les atomes sonores de toutes les langues possibles » (M, 66).

Cet intérêt pour l'élément dans le tout et pour les possibles en tant que « déni de réel » dessine, derrière les personnages du roman, le monde de Tournier et son herméneutique de l'inversion perverse⁴⁴. Si l'idée nous venait de rapprocher la lecture biblique de Tournier, hantée par la recherche des origines, des lectures de la mystique juive, il faudrait préciser qu'elle s'inscrit dans un système herméneutique essentiellement marqué par l'inversion perverse qui fait l'originalité de son œuvre romanesque.

44. Parlant de l'affirmation des possibles comme déni de réel, je pointe ici un fonctionnement pervers sans m'attarder sur le personnage concret de sœur Gotama. Quant au traitement du partiel par rapport au tout, et de l'élément par rapport à la totalité, il peut être vu comme le signe d'un fonctionnement pervers qui demeure sous le signe de l'éclaté. G. DELEUZE commence son analyse sur *Vendredi ou les limbes du Pacifique* sur cette question de l'élémentaire. Il note que dans la scène du combat de Vendredi avec le bouc, la terre et le ciel « jouent moins le rôle d'éléments particuliers que celui de deux figures complètes opposées, chacune pour son compte réunissant les quatre éléments. Mais la terre, c'est ce qui les renferme et les astreint, les contient dans la profondeur des corps, tandis que le ciel, avec la lumière et le soleil, les porte à l'état libre et pur, délivrés de leurs limites [...] » (« Postface », p. 257-258). Dans le passage concernant sœur Gotama, les corps des infirmes sont moins vus comme « éléments particuliers » que comme combinaisons terrestres de possibles qu'une autre combinatoire (dans ce monde d'avant le monde du Beth) réaliserait autrement.