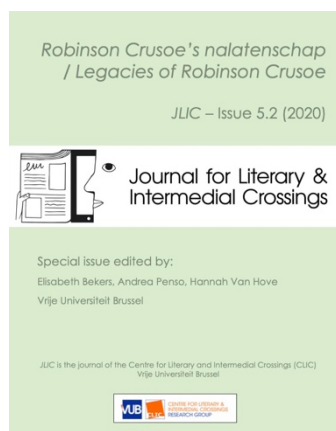




Journal for Literary and Intermedial Crossings

ISSN: 2506-8709

Journal homepage: <https://cllc.research.vub.be/journal>

 Submit your article to JLIC

Vendredi ou les limbes du Pacifique van Michel Tournier: Natuurlijke Mystiek en “Onpersoonlijkheid”

Daniel Acke – Vrije Universiteit Brussel

Issue: 5.2

Published: Autumn 2020

To link this article: <https://cllc.research.vub.be/volume-5-issue-2-2020-robinson-crusoes-nalatenschap-legacies-of-robinson-crusoe>

To cite this article: Acke, Daniel. “*Vendredi ou les limbes du Pacifique* van Michel Tournier: Natuurlijke Mystiek en ‘Onpersoonlijkheid’.” *Robinson Crusoe’s nalatenschap / Legacies of Robinson Crusoe*, special issue of *Journal for Literary and Intermedial Crossings*, vol. 5, no. 2, 2020, pp. e1-19.



BY-NC 4.0 DEED: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license.

***Vendredi ou les limbes du Pacifique* van Michel Tournier:**

Natuurlijke Mystiek en “Onpersoonlijkheid”

Daniel ACKE

Vrije Universiteit Brussel

Vendredi ou les limbes du pacifique (1967) van Michel Tournier, waarvan in 1971 ook een jeugdversie verscheen met de titel *Vendredi ou la vie sauvage*, is een Franse klassieker binnen het genre van de robinsonades – werken geschreven in navolging van Daniel Defoe's *Robinson Crusoe* (1719). Wat mij tot Tourniers roman brengt, is niet zozeer het genre van de roman, als wel mijn interesse in het verschijnsel van de mystieke ervaring dat zich ontwikkelt zonder geloofsbelijdenis. Meer bepaald: de mystieke ervaring voor zover ze een weerslag vindt in de moderne literatuur en onderwerp is van filosofische reflectie. Het fenomeen in kwestie staat bekend als “mystique naturelle” (Raymond), “mystique sauvage” (Hulin), “mystique sans dieu” (Bologne) en is terug te vinden bij schrijvers uit diverse taalgebieden en literaturen, o.a. Georges Bataille, Jean-Marie Le Clézio, Albert Camus, John Cowper Powys, Hugo von Hoffmansthal...

Waarover gaat mystiek zonder God precies? We hebben te maken met een grenservaring, te vergelijken met andere soorten extreme ervaringen zoals bepaalde mentale pathologieën, de toestand van de stervende mens, de geestestoestand van de druggebruiker, enz. Hierbij worden de parameters van de ervaring van het dagelijkse leven radicaal veranderd, zowel wat de verhouding van het ‘ik’ tot de buitenwereld als wat de tijds- en ruimtebeleving betreft. Terwijl het ik in het dagelijkse leven als verschillend van de buitenwereld wordt beleefd en de geest een objectiverende houding aanneemt, waarbij deze

dikwijls een beheersing van de realiteit beoogt, vervaagt de bewuste grenservaring de limieten tussen het ik en de buitenwereld – als ze hen niet opheft in een fusie van subject en object. De tijdsbeleving wordt daarbij eveneens gewijzigd: waar het heden gewoonlijk in gespannen verhouding met het verleden en de toekomst wordt beleefd, plaatst de mystieke belevens ons echter ten volle in het heden en stelt ons vluchtig in staat een soort eeuwigheid te ervaren.

De situatie van Robinson Crusoe op zijn eiland is reeds een grenssituatie op zich, die bovendien bijzonder gunstig lijkt voor het beleven van allerlei grenservaringen (o.a. gerelateerd aan de natuurlijke mystiek). Dit is natuurlijk slechts een hypothese, maar deze wordt al gedeeltelijk bevestigd door de roman van Michel Tournier en gesuggereerd door bepaalde interpretaties van dit werk (o.a. van de hand van Gilles Deleuze). Ik zal eerst kort refereren aan de plaats van *Vendredi ou les limbes du pacifique* in het œuvre en het denken van Tournier. Vervolgens zal ik de roman situeren, teneinde de context van het mystieke element te verduidelijken. Daarna belicht ik in meer detail de bijdrage van de roman aan de natuurlijke mystiek. Mijn stelling is dat de originaliteit van de auteur te vinden is in het feit dat hij de mystieke ervaring in het teken van de “ontpersoonlijking” of van de “transindividualiteit” plaatst. Hierdoor zegt hij de traditionele vooronderstellingen vaarwel die eigen zijn aan de “innerlijke ervaring”. Daarbij is de polariteit subject/object immers bepalend – zij het op een andere manier dan in het dagelijkse leven. Ik zal aantonen dat Tournier, die filosofie heeft gestudeerd, reeds 20 jaar eerder in zijn eerste artikel over “L’impersonnalisme” (1946) de theoretische grondslagen voor deze visie heeft gelegd. In *Vendredi ou les limbes du pacifique*, zijn eerste roman, ontwikkelt deze dimensie van onpersoonlijkheid zich ten gevolge van Robinsons eenzaamheid op het eiland.

*

In zijn intellectuele autobiografie *Le Vent Paraclet* (1977) schetst Tournier zelf de ontstaansgeschiedenis van *Vendredi ou les limbes du pacifique* en biedt ons meer inzicht in zijn interesse voor Defoe's roman. Het succes van Robinsons verhaal en de blijvende actualiteit ervan bewijzen volgens Tournier dat we te maken hebben met een mythologisch personage (*Le Vent* 218-219). Robinson "est présent et vivant en chacun de nous" (*Le Vent* 221). De moderniteit van het personage uit zich in zijn eenzaamheid, die hij deelt met de bewoners van grote steden in onze industriële en technologische maatschappij, waar de traditionele familie- en groepsbanden veel losser geworden zijn en een soort kilte de menselijke relaties domineert. Tournier is zeer gevoelig voor wat Max Weber de "ontluistering van de wereld" (*Entzauberung der Welt*) noemde, die eigen is aan onze moderniteit. Volgens Tournier zit iedereen nu opgesloten in een "cage de verre", opnieuw refererend aan een uitdrukking van dezelfde Duitse socioloog (*Le Vent* 222). Deze eenzaamheid heeft echter ook een positieve zijde. Zoals Robinsons lot bewijst, kan ze namelijk ook aanleiding geven tot een levenskunst die het personage, en indirect ook de lezer, een nieuwe vitaliteit geeft die typisch is voor een mythologische held (*Le Vent* 226). Het is immers Tourniers ambitie om met de schepping van zijn nieuwe robinsonade tegen de moderniteit in te gaan en de glazen kooi te verbrijzelen (*Le Vent* 225).

Tussen haakjes wil ik erop wijzen dat veel auteurs die over ervaringen van natuurlijke mystiek schrijven vaker dergelijke verwijten aan het adres van de moderniteit uiten. Het is precies ook deze kritische intentie die verklaart waarom Tourniers robinsonade een accentverschuiving ondergaat en de figuur van Vendredi wordt opgewaardeerd, terwijl Defoe's Vrijdag slechts een soort wilde is die de weldaden van de Westerse beschaving moet leren kennen. Tournier zelf wijt deze accentverschuiving aan zijn studies etnografie aan het Musée de l'Homme in Parijs bij Claude Lévi-Strauss. Daar leerde hij de hiërarchieën tussen beschavingen naast zich neer te leggen en aandacht te besteden aan de verschillen tussen

culturen. Kortom, wanneer Tournier de zelfgenoegzaamheid van het blanke, Westerse, Engelse en Christelijke model dat eigen was aan Defoe de rug toekeert, is dat niet met de bedoeling om het beeld van de “bon sauvage” (*Le Vent* 228) nieuw leven in te blazen. Evenmin had hij de intentie om twee verschillende beschavingen, respectievelijk vertegenwoordigd door Robinson en Vendredi, met elkaar te confronteren; Tournier wilde geen “roman ethnographique” schrijven (*Le Vent* 228). Wat hem boeide was de impact die de verdwijning van elke vorm van beschaving op Robinson heeft, en het feit dat daarmee de fundamenteën van het leven worden blootgelegd en nieuwe mogelijkheden ontstaan:

La destruction de toute trace de civilisation chez un homme soumis à l'œuvre décapante d'une solitude inhumaine, la mise à nu des fondements de l'être et de la vie, puis sur cette table rase la création d'un monde nouveau sous forme d'essais, de coups de sonde, de découvertes, d'évidences et d'extases. (*Le Vent* 229)

Zoals Tournier expliciet stelt, was zijn optiek filosofisch van aard (*Le Vent* 229). Deze reductie tot de fundamenteën van het zijn en het leven kan men terugvoeren tot de originele genese van het *cogito* (of het subject) die Tournier in zijn eerste filosofisch artikel geeft en tot de rol die hij in deze analyse aan ‘de ander’ verleent. Hoewel Vendredi voorop staat in de titel en in de loop van het verhaal aan belang wint als bemiddelaar die het mogelijk maakt dat Robinson een nieuwe mens zal worden, blijft de schipbreukeling de protagonist van Tourniers roman (*Le Vent* 229). Het gaat Tournier immers om de veranderingen waaraan deze laatste onderhevig is in het quasi experimenteel milieu van het onbewoonde eiland.

Robinson ondergaat een evolutie waarvan we de verschillende fasen zowel via de verteller als via de persoonlijke beschouwingen van het personage zelf, in zijn logboek, leren kennen. Nadat hij vruchteloos probeert het eiland te verlaten, valt de protagonist - die in tegenstelling tot Defoe's figuur enorm blijft lijden onder de eenzaamheid – ten prooi aan de verzoeking van een infantiele regressie en zoekt zijn toevlucht in een moerassige poel (“la

souille”), waar hij urenlang onbeweeglijk blijft liggen (33-35).¹ Tenslotte beslist hij toch om, net zoals Defoe's Robinson, het eiland te verkennen en naar zijn hand te zetten. Hij kweekt geiten, legt beplantingen aan, onderwerpt zichzelf aan allerlei rituelen en conventies en wordt op die manier de “gouverneur-général-administrateur” van zijn eiland, dat hij in navolging van Defoe's held Speranza (Hoop) doopt. Dit rationeel bestuur impliceert ook een controle over de tijd, aan de hand van een waterklok die Tourniers Robinson in elkaar knutselt (56). Nochtans zal hij onder de impact van de eenzaamheid geleidelijk aan neigingen in zichzelf ontdekken die haaks staan op zijn drang om het eiland te transformeren en die hem een nieuwe identiteit schijnen te beloven (69). Met deze “vie seconde” (85) kondigen zich bovendien ook ongekende vormen van seksualiteit aan.

De aankomst van Vendredi zal de metamorfose van Robinson alleen maar versnellen (182). In het begin tracht Robinson de halfbloed in te zetten voor de economie van Speranza (122), maar Vendredi wil zich niet plooien naar “la loi de l'île administrée” (140). Hij brengt per ongeluk de grot tot ontploffing waarin Robinson vaten buskruit uit het wrak had opgeslagen, waardoor al wat deze laatste had opgebouwd wordt vernietigd. Hier is allerm minst toeval in het spel: Vendredi duldt de “ordre terrestre” die Robinson heeft ingevoerd niet, omdat hij eigenlijk tot het rijk van de lucht (“règne aérien”, 154) behoort. Robinson blijkt echter niet echt ongelukkig met het resultaat en kent zelfs een gevoel van bevrijding: “Il flottait désormais, libre et apeuré, seul avec Vendredi” (155-156). Nu hij ontsnapt is aan het aardse rijk (“règne tellurique”, 174) richt Robinson zich op de zon. Hij beleeft de tijdloosheid en behoort voorgoed tot het “autre île” (176-177). Tussen Vendredi en zichzelf verdwijnt iedere hiërarchie; de twee zijn nu broeders van de “cité solaire”. Wanneer een schip het eiland per toeval ontdekt en aanmeert (188), beseft Robinson hoe verschillend hij is van de *Whitebirds* bemanningsleden (191-192). Dit zet hem ertoe aan om op het eiland te blijven

¹ Deze en alle verdere paginaverwijzingen zijn naar de Gallimard editie van 1967 van Michel Tourniers *Vendredi ou les limbes du Pacifique*.

(198), in tegenstelling tot *Vendredi*, die stiekem aan boord gaat (201). De wanhoop waaraan Robinson vervolgens ten prooi valt, wordt echter gecompenseerd door de scheepsjongen van de *Whitebird* (203), die zich op het eiland verstopt had en zijn nieuwe metgezel wordt. Men merkt het, *Vendredi ou les limbes du pacifique* is allerm minst een realistische roman. Het verhaal beschrijft een spirituele weg, die Tournier op een uiterst subtiële manier ontwikkelt door de versmelting van inwijdingsarchetypes en verwijzingen naar alchemie en mythologie.² Maar wat is precies de plaats die de roman toekent aan de natuurlijke mystieke ervaring?

*

Om deze vraag te beantwoorden is het nodig dieper in te gaan op de kern van de ervaring van de natuurlijke mystiek, nl. een intieme eenheid tussen het ik en de wereld in zijn geheel. Deze eenheid wordt bij schrijvers aan de hand van allerlei metaforen verwoord. Zo suggereert de uitdrukking “sentiment océanique” - bedacht door Romain Rolland –, dat het ik zich als het ware oplost in de wereld, zoals een druppel in de oceaan. Niettemin kan men deze eenheid op een hoger abstractieniveau tot een aantal types terugbrengen. Michel Hulin stelt in *La Mystique sauvage* immers dat de eenheid tussen het subject en de wereld niet altijd op dezelfde manier verwezenlijkt wordt (35-51): het eerste kan soms intact blijven (36-38), de grenzen tussen binnen en buiten, tussen het ik en het niet-ik, kunnen vervagen (38-43) of er kan zelfs een ongedifferentieerde volheid optreden (47-48).

² In navolging van Simone Vierendeel ziet Arlette Bouloumié in *Vendredi ou les limbes du Pacifique* een roman over inwijding. Meer algemeen knoopt het werk van Tournier volgens haar aan bij de mythische traditie waarbij de held doorheen de duisternis van de dood gaat om volledig anders herboren te worden, evenwaardig aan de goden (Bouloumié, *Vendredi* 124-134). Zo vindt ze in de roman achtereenvolgens vier initiaties terug, respectievelijk via het water, de aarde, de lucht en het vuur (de zon). Bovendien zijn er volgens Bouloumié ook aanwijzingen in de roman dat men deze spirituele gedaanteverwisseling van Robinson, gerelateerd aan de vier elementen, ook aan de hand van het alchemistisch schema van de transmutatie van de metalen kan interpreteren (134-138). Ten slotte zijn er, nog steeds volgens Bouloumié, verwijzingen in de tekst die toelaten de queeste van de nieuwe mens in *Vendredi ou les limbes du Pacifique* te vergelijken met Nietzsches zoektocht naar de Übermensch in *Also sprach Zarathustra* (139-149).

Als we de Westerse spiritualiteit en mystiek echter breed opvatten, dan zien we dat het ik meestal niet wordt opgegeven, maar in een groter geheel wordt geplaatst. Zo impliceert de mystieke weg bij de neoplatoonse filosoof Plotinus volgens Pierre Hadot dat het ik in een hogere orde wordt geïntegreerd. Plotinus ontwaart verschillende niveaus van het ik, maar deze heffen elkaar niet op. Het is het geheel van deze niveaus en hun interactie dat het innerlijke leven uitmaakt. Plotinus zou, volgens Hadot, immers geen oplossing van het ik in het nirvâna nastreven (Hadot 23-44). In wat men traditioneel de innerlijke ervaring noemt (“l’expérience intérieure” of la “vie intérieure”), waarvan de mystiek het hoogste stadium is, schijnt de dynamiek van de ervaring juist bepaald te worden door de relatie tussen een binnen en een buiten. In dit paradigma verliest het ik zich in de wereld, om zichzelf daarna beter en rijker terug te vinden. Deze beweging van het bewustzijn heeft Jean-François Lyotard helder samengevat:

[Experience] needs a subject first off all, the instance of an ‘I’, someone who speaks in the first person. It needs a temporal arrangement of the type: Augustine’s Confessions book XI (modern work if ever there was one), where the view of the past, the present and the future is always taken from the point of an ungraspable present consciousness. With these two axioms, one can already engender the essential form of experience: I am no longer what I am, and I am not yet what I am. Life signifies the death of what one is, and this death certifies that life has a meaning, that one is not a stone. A third axiom gives experience its full scope: the world is not an entity external to the subject, it is the common name for the objects in which the subject alienates himself (loses himself, dies to himself) in order to arrive at himself, to live (Lyotard geciteerd door Jay 361).

Volgens Lyotard is dit circulaire model, waar het buiten verwijst naar het binnen en het binnen naar het buiten, vergelijkbaar met het christelijke heilsmodel, aan de hegeliaane dialectiek, maar ook aan *À la recherche du temps perdu* van Marcel Proust.³ De verwijzing naar Hegels filosofie en Prousts roman geeft aan dat het onderscheid tussen religieuze en niet-religieuze ervaring hier van ondergeschikt belang is.

³ Bij Proust komt de natuurlijke mystiek voor in de vorm van extatische ervaringen die teweeggebracht zijn door de “mémoire involontaire” (zie Dandieu, *passim*).

Andere moderne schrijvers, die er een paradoxale relatie met God op nahouden, bewaren het Godsbegrip en de daarmee verbonden belofte van een transcendente Zin, zonder deze aan een geloofsbelijdenis te koppelen. In de geprivilegieerde ervaringen waarover bijvoorbeeld de hedendaagse dichter Philippe Jaccottet het heeft, vermoedt deze laatste een transcendente Zin (“Dieu perdu dans l’herbe” zegt deze agnosticus) bij het aanschouwen van een landschap, waarbij hij deze op een dieper niveau poogt te vatten. De Zin wordt reeds voorondersteld in zijn eigen binnenste, volgens de augustiniaanse logica van de “Deus interior intimo meo” (God meer intiem dan mijn eigen intimiteit). In al deze gevallen hebben we te maken met een teleologisch model, omdat de Zin altijd voorondersteld is en het subject op voorhand een intuïtief idee heeft van wat hij zoekt, zoals Blaise Pascal het zo raak formuleert in zijn *Pensées*: “Tu ne me chercherais pas si tu ne m’avais trouvé” (620). Waar dergelijke ervaringen bij niet-gelovige auteurs tot mystiek leiden, is er een heimelijke transcendentie in het spel die “leeg” (“leer”) blijft, volgens de treffende uitdrukking van Hugo Friedrich (194). Beslissend in deze context is ook de rol die daarbij weggelegd is voor het ik, dat volgens Michel Foucault kenmerkend is voor de Westerse spiritualiteit:

Ce qui est très impressionnant concernant la spiritualité chrétienne et sa technique, c’est qu’on cherche toujours plus d’individualisation. On tente de faire saisir ce qu’il y a au fond de l’âme de l’individu. ‘Dis-moi qui tu es’, voilà la spiritualité du christianisme. Quant au zen, il semble que toutes les techniques liées à la spiritualité ont, au contraire, tendance à faire atténuer l’individu. (621)

Het is precies dit christelijk model van innerlijk leven dat rond de Tweede Wereldoorlog ter discussie wordt gesteld door auteurs als Emmanuel Levinas, Georges Bataille en Maurice Blanchot. De ervaring die de jonge Levinas beschrijft onder de naam *il y a*, en waarvan Bataille en Blanchot equivalenten geven in hun essays en verhalen, bestaat uit de confrontatie

met het anonieme zijn. Deze ervaring wordt gekenmerkt door depersonalisatie, het verdwijnen van het comfort van de innerlijkheid alsook van de tegenstelling tussen buiten en binnen.⁴

*

Met zijn Robinson heeft Michel Tournier een eigen weg gevonden om het “onpersoonlijke” te bereiken. Zoals ik reeds aankondigde, legde hij er de basis voor in zijn eerste artikel over “L’impersonnalisme”, dat in juni 1946 in een nummer van het kortstondig tijdschrift *Espace* verscheen. In het exemplaar dat ik daarvan op de kop kon tikken stak een gesigeneerde brief van Tournier uit 2003, waarin hij aan een dame kostbare informatie geeft over de omstandigheden waarin het betreffende themanummer over “la vie intérieure” destijds tot stand kwam. Tournier en zijn medeauteurs hadden het wel degelijk gemunt op het innerlijke leven zoals ik het hoger heb gedefinieerd:

Si mes souvenirs sont bons, la revue étant condamnée à disparaître, nous nous sommes réunis pour faire comme dernier numéro un ‘spécial anti-vie-intérieure’. C’était la première fois que j’étais inspiré. Le miracle, c’est que Ferdinand Alquié consacra dans un journal un commentaire à mon texte. (Tournier, 2003)

Waarover gaat het bij dit “impersonnalisme”? Tournier situeert zich in de lijn van de bewustzijnsfilosofieën (Descartes, Sartre) en wil de ontstaansgeschiedenis van het *cogito*, van het subject, nog eens overdoen. De originaliteit van zijn aanpak bestaat erin dat hij een fase onderkent die aan het reflexieve bewustzijn voorafgaat. Hij vertrekt van het “Il y a le monde”,

⁴ Levinas beschrijft deze depersonalisatie als volgt: "Ce qu'on appelle moi, est, lui-même, submergé par la nuit, envahi, dépersonnalisé" (146); "Le courant anonyme de l'être envahit, submerge tout sujet, personne ou chose" (145). Elke vorm van innerlijkheid en zielstoestand verdwijnt daarbij: het *il y a* "arrache la conscience à sa 'retraite' de conscience" (151) en het "s'envelopper en soi" (147) wordt onmogelijk; "Il ne s'agit plus d'états d'âme, mais d'une fin de la conscience objectivante, d'une inversion du psychologique" (148). De tegenstelling tussen binnen en buiten wordt daarmee opgeheven: "L'*Il y a* transcende en effet l'intériorité comme l'extériorité dont il ne rend même pas possible la distinction" (145). Er is geen relatie meer tussen subject en object: "L'esprit ne se trouve pas en face d'un extérieur appréhendé" (146). De ervaring van het *il y a* van Levinas is nauw verwant met wat Georges Bataille beschrijft in zijn essay *L'Expérience intérieure* (1943) en Maurice Blanchot in *Thomas l'obscur* (1941). Zie Acke, "L'absurde, creuset de l'expérience mystique" 387.

op basis waarvan de dialectiek van de geboorte van het subject zich zal afspelen. Daarna komt het stadium van “Je pense”, dat logischerwijze een “Je pense le monde” is. Daarbij gaat het echter om een bewustzijn “à peine dégagée de ses limbes, encore attachée au monde dont elle s’arrache, par un cordon ombilical ontologique, puisque, nous l’avons dit, elle l’implique dans son être” (Tournier, “L’impersonnalisme” 59). Op dit niveau is het denken “amorphe et fantomatique” (59). We bevinden ons in het stadium van het prereflexieve bewustzijn, van een onpersoonlijke zijnsmodus.⁵ Tournier heeft de beschouwingen daarover in zijn roman opgenomen en laat Robinson op zijn beurt dit stadium toelichten:

Que se passe-t-il en effet de façon primaire et immédiate? Eh bien, les objets sont tous là, brillants au soleil ou tapis dans l’ombre [...] sans que moi qui connais [...] n’existe en aucune manière, si l’acte de réflexion qui me fait surgir n’est pas accompli [...] Dans l’acte primaire de la connaissance, la conscience que j’ai d’un objet est cet objet même (Tournier, *Vendredi* 82).

Robinson spreekt ook nog over “objets phosphorescents par eux-mêmes, sans rien d’extérieur qui les éclaire” (82). Het gaat om een “stade naïf, primaire et comme primesautier qui est notre existence ordinaire” (82), waarbij men de “virginité des choses” (82) waarneemt. Op dit ogenblik valt men samen met de dingen en vanaf dan is Robinson niet meer te onderscheiden van zijn eiland: “Alors Robinson *est* Speranza” (82). Men kan het belang van dit stadium kaderen in de natuurlijke mystiek en de poging om de tegenstelling subject-object, binnenbuiten op te heffen. Bij het tot stand komen van het volwaardige subject wordt dit stadium echter ten voordele van het reflexieve bewustzijn overstegen (83). Op dat ogenblik vallen het

⁵ Kirsty Ferguson heeft reeds gewezen op Sartres invloed in Tourniers eerste artikel (137-138). Ze citeert in dat verband *L’Être et le Néant*, maar ik verwijs ook naar “La transcendance de l’ego”, een artikel uit 1937 waarin Sartre standpunten verdedigt die enigszins verschillend zijn van zijn later filosofisch opus magnum uit 1943. Zoals Vincent de Coorebyter schrijft in de inleiding op zijn heruitgave van deze tekst, ligt de originaliteit van het artikel in het feit dat Sartre hier het bewustzijn en het model van de persoon van elkaar loskoppelt: “[Sartre] disjoint ce que la tradition occidentale, avec Descartes comme avec Freud, tient le plus souvent pour solidaire, il montre que le registre du vécu, irréfléchi et immanent, diffère profondément du registre transcendant de l’Ego et du psychique” (Sartre 63). Ik ben van mening dat Tournier hierin Sartre volgt en zich afzet tegen dezelfde traditie. Ze delen trouwens dezelfde afkeer van de traditionele “vie intérieure” (zie Sartre 13). De plaats ontbreekt hier echter om dit in detail aan te tonen. In elk geval is het dissociëren van bewustzijn en persoon een belangrijke theoretische vooronderstelling van de versie van natuurlijke mystiek die ons hier bezighoudt.

bewustzijn en de wereld niet meer samen. Het subject is gericht op een object, dat voor zover mezelf betreft de expressie is van een *verleden* wereld (die we bereiken via het geheugen) en, voor zover het de ander aangaat, de uitdrukking van een *mogelijke* wereld (die we vatten met de verbeelding). Deze twee aspecten zijn echter onlosmakelijk met elkaar verbonden, zoals Gilles Deleuze in zijn interpretatie van Tourniers roman illustreert:

Avant qu'autrui ne paraisse, il y avait par exemple un monde rassurant, dont ne se distinguait pas ma conscience [= niveau van het prereflexief bewustzijn]; autrui surgit, exprimant la possibilité d'un monde effrayant [= de ander als expressie van een mogelijke wereld], qui n'est pas développé sans faire passer le précédent. Moi, je ne suis rien d'autre que mes objets passés [= het ik als expressie van een verleden wereld], mon moi n'est fait que d'un monde passé, précisément celui qu'autrui fait passer. (Deleuze 360)

Dat de breuk met het prereflexieve stadium van de “pensée amorphe” wordt veroorzaakt door de aanwezigheid van de ander wordt in de roman ook expliciet gesteld: “Ce qui est intérieur n'existe pas. Mes idées, mes images, mes rêves n'existent pas. Si Speranza n'est qu'une sensation ou un faisceau de sensations, elle n'existe pas.⁶ Et moi-même je n'existe qu'en m'évadant de moi-même vers autrui. [...] Tout ce petit monde se pousse à la porte du grand, du vrai monde. Et c'est autrui qui en tient la clé” (107-108). Robinson geeft een sprekend voorbeeld: wanneer hij thuis een nachtmerrie had, schudde zijn vrouw hem dooreen om “faire cesser l'*insistance* du cauchemar” (108). Met andere woorden: zij speelt hier de rol van de ander die hem bewust maakt van zijn bestaan.

*

Tegen deze filosofische achtergrond begrijpen we dat Tournier in zijn roman de grenssituatie van de eenzame drenkeling op het eiland als gelegenheid benut om te laten zien wat de

⁶ Omgekeerd is het ook zo dat Robinson “n'a conscience de lui-même qu'à travers les frondaisons des myrtes ou le soleil darde une poignée de flèches, il ne se connaît que dans l'écume de la vague glissant sur le sable blond” (82).

consequenties zijn van de afwezigheid van de ander. Het avontuur van Tourniers Robinson wordt gekenmerkt door een fundamentele ambivalentie. Enerzijds betekent de onderwerping van het eiland, het verbouwen ervan, een antwoord op de schrijnende eenzaamheid van onze held (67). Anderzijds heeft de afwezigheid van de ander ook een vernietigend effect op zijn psyche: “Déjà le jour, je n’ai pas pour me retenir à la vie une femme, des enfants, des amis, des ennemis, des serviteurs, des clients qui sont comme autant d’ancres fichées en terre” (72). Door zijn eenzaamheid verliest Robinson geleidelijk aan een heel complex aan regels, gewoontes en mechanismen die in stand werden gehouden via het contact met de anderen (46). Op een fundamenteeler niveau wordt de begrijpbaarheid van de dingen aangetast door de afwezigheid van de ander. Robinson’s “édifice cérébral chancelle” (58) – en dit omdat de “Structure Autrui” (Deleuze 358) verloren gaat.⁷ De ander stoort ons voortdurend: hij is een factor van verstrooiing en bevrijdt ons van onze actuele gedachten om een mogelijk perspectief op de werkelijkheid te bieden: “la seule possibilité de sa survenue jette une vague lueur sur un univers d’objets situés en marge de notre attention, mais capable à tout instant d’en devenir le centre” (32). Dit is vergelijkbaar met personages die de schilder aanbrengt in een landschap en die “points de vue possibles” (46) vertegenwoordigen om de verhoudingen aan te geven. Zo fungeren ook de bemanningsleden van de *Whitebird*: “Chacun de ces hommes était un monde possible, assez cohérent, avec ses valeurs, ses foyers d’attraction et de répulsion, son centre de gravité” (192). De mogelijkheid die de ander vertegenwoordigt, wordt bij de verwijzing naar innerlijkheid goed geïllustreerd door het belang van het gelaat en zijn expressie. Robinson merkt op dat “[à moi] plus personne ne vient prêter un visage et des secrets” (59).⁸ De taal is verbonden met dit fenomeen: “Le langage relève en effet d’une façon fondamentale de cet univers peuplé où les autres sont comme autant de phares créant autour

⁷ Deleuze maakt een onderscheid tussen de effectieve aanwezigheid van de ander en de “Structure Autrui” (358): na het effectief verdwijnen van de ander door de eenzaamheid op het eiland blijft de vroeger verworven structuur van de ander nog een tijd bestaan.

⁸ Deze en verdere referenties in de tekst verwijzen naar de oorspronkelijke uitgave van *Vendredi et les limbes du Pacifique* (Gallimard 1967).

d'eux un flot lumineux à l'intérieur duquel tout est – sinon connu – du moins connaissable” (47).

Zonder de aanwezigheid van de ander ervaart Robinson een verenging van zijn handelend perspectief: “il lui devenait de plus en plus difficile de songer à plusieurs choses à la fois, et même de passer d'un sujet de préoccupation à un autre” (32). Hij staat nu tussen alles en niets. Dat wat hij niet ziet is een “inconnu absolu” (47). Daarmee gepaard gaat ook zijn taal verloren en kan hij niet meer boven het hier en het nu uitstijgen: “Il me vient des doutes sur le sens des mots qui ne désignent pas des choses concrètes ” (58). Zijn gelaat is als “gelé” (76) door de afwezigheid van de ander. Met het verlies van hypotheses over de innerlijkheid van de ander wordt ook de eigen innerlijkheid aangetast. Terecht merkt Deleuze op dat de roman van Tournier *geen* roman is van “analyse intérieure”, omdat Robinson weinig innerlijkheid bezit (354). De wereld van de innerlijkheid wordt ondergeschikt aan de buitenwereld en de oppervlakte, die nu de ware rijkdom vertegenwoordigen. De protagonist moet steeds grotere cirkels rond zijn ik trekken, om ten slotte samen te vallen met het eiland: “Robinson n'est infiniment riche que lorsqu'il coïncide avec Speranza tout entière” (59).

We merken dat de afwezigheid van de ander niet alleen een vernietigende impact heeft op Robinson, maar ook nieuwe horizonten voor hem opent. Meer bepaald, in de woorden van Deleuze, “une possibilité de salut” (366), zoals zowel het personage als de auteur duidelijk stellen:

je me sens le théâtre d'une évolution plus radicale qui substitue aux ruines que la solitude crée en moi des solutions originales [...] qui ressemblent de moins en moins au modèle humain dont elles étaient parties. (97)

Robinson a assisté à la ruine des constructions sociales auxquelles il devait notamment la ruine de sa sexualité de père de famille. Le voilà gratté jusqu'à l'os par ses années de solitude, libre, vierge et disponible pour les inventions les plus extravagantes. (Tournier, *Le Vent* 121)

Robinson zoekt zijn heil “dans la communion avec des éléments, étant devenu moi-même *élémentaire*” (182) en doet dit achtereenvolgens op verschillende manieren: eerst in de aardse dimensie; daarna, onder invloed van Vendredi, in die van lucht, wanneer hij een wezen van de zon wordt.

*

Het is precies in deze nieuwe mogelijkheden van zijn dat de relatie tussen de roman en de thematiek van natuurlijke mystiek gezien moet worden. In Robinsons opeenvolgende metamorfoses vinden we verschillende kenmerken terug van dit type mystiek: o.a. de ervaring van een diepe eenheid van het ik met het geheel, de tijdloosheid en de extatische vreugde. In de roman zijn Robinsons belevenissen op dat vlak echter niet allemaal identiek, maar kwalitatief verschillend. Ze bereiken bovendien een steeds grotere zuiverheid. De laagste graad van eenheid met de wereld zien we aan het begin van zijn avontuur, wanneer Robinson zich onderdompelt in het moeras (“souille”). Gaat het hier wel om een eenheid met de wereld? Hij verliest bij die gelegenheid weliswaar elk tijdsbesef (33), maar keert het heden de rug toe om zich te verschuilen in de herinneringen aan zijn kindertijd: hij acht zich “libéré de toutes ses attaches terrestres” (34). Met andere woorden, het heden geldt hier slechts als toegangspoort tot het verleden: “[le] présent ne valait que comme source de souvenirs, fabrique de passé “ (34). In het moeras voelt hij zich “tapi au fond du sombre magasin de laines et cotonnades en gros de son père” (34).

Heel verschillend en tegelijk een aankondiging van wat zal volgen, is de “extase”, het “moment d’innocence”, het “bref instant d’indicible allégresse” (79) dat hij zal beleven wanneer het strenge bestuur dat hij zich heeft opgelegd plots ontregeld raakt door het stilvallen van de waterklok (78). Zijn relatie tot de wereld verandert hierdoor:

On aurait dit que cessant soudain de s'incliner les unes vers les autres dans le sens de leur usage – et de leur usure – les choses étaient retombées chacune de son essence, épanouissaient tous leurs attributs, existaient pour elles-mêmes, naïvement, sans chercher d'autre justification que leur propre perfection. (79)

Dit moment vormt een duidelijk contrast met wat hij in het moeras doorstond (79).

Daarna volgt de periode van innige verbondenheid, die eerder op een fusie lijkt, met het antropomorf opgevatte eiland. Robinson beschouwt het eiland Speranza als een persoon (85). Hij trekt tot in het diepste van de grot, een “alvéole” (89) waarin zijn lichaam perfect past, zodat hij de grenzen ervan vergeet en een “éternité heureuse” en “paix” (89) beleeft. Hij wordt één met de ziel van het eiland (89), die moederlijk van aard is (“il se croyait dans les bras de sa mère”, 90). De tegengestelden vloeien in elkaar over (“la vie et la mort [...] si proches l'une de l'autre”, 92) en hij beleeft een moment van tijdloosheid (“descendre dans les entrailles de l'île, comme on plonge dans l'intemporel”, 177). De ervaring in de grot vormt de basis voor een nieuw leven: “Elle est un retour vers l'innocence perdue que chaque homme pleure secrètement” (94).

Na een moederlijke rol neemt het eiland nu de rol van echtgenote op: Robinson legt zich neer op de aarde in een vallei (“combe”) die geassocieerd wordt met de lendenen (“lombes”, 106): “La présence presque charnelle de l'île contre lui le réchauffait, l'émouvait. Elle était nue [...] il se mit nu lui-même” (105). Met volle kracht omhelst hij dit aardse lichaam, waarbij leven en dood opnieuw samenkomen (106). Hij interpreteert de ervaring als een liefdesdaad, een orgasme, omdat hij gereduceerd is tot “amours *immédiates*” (111). “Pour la première fois dans la combe rose, mon sexe a retrouvé son élément originel, la terre”, wat een nieuwe fase in zijn “déshumanisation” inluidt (111).

Dankzij Vendredi, een wezen van de lucht, tekent zich echter een nieuwe eenheid met de elementen af: hij wordt ingewijd in het rijk van de zon (155). ‘s Morgens wacht hij op haar stralen: “je me suis recueilli, attentif à la métamorphose de la nausée qui m'habitait en une attente mystique à laquelle participaient les animaux, les plantes et même les pierres” (173).

Hij kruipt tot in de top van een araucaria om het licht van de zon te ontvangen, wat hem een extatische vreugde verleent: “Il était attentif à la montée en lui d’une allégresse nouvelle” (167). In deze onmiddellijke verbinding met de zon ervaart hij het overeenkomstige geluk (“bonheur solaire”, 191) evenals een “état de grâce” (202).

Bij nader inzien zijn het de ontploffing, die het beschavingswerk van Robinson teniet deed, en de bemiddelaarsrol van Vendredi die alles veranderd hebben: “Ce fut d’abord pour descendre dans les entrailles de l’île, comme on plonge dans l’intemporel. Mais n’est-ce pas cette éternité lovée dans les profondeurs de la terre que l’explosion a chassée au-dehors, et qui étend maintenant sa bénédiction sur tous nos rivages” (177). We kunnen verschillende aspecten in de finale metamorfose van Robinson onderscheiden. Eerst en vooral heeft de geprivilegieerde ervaring een grotere reikwijdte dan voordien. Wat eerst beperkt was tot enkele ogenblikken is nu veralgemeend. Het andere eiland - waar hij tijdens zijn “momenten van onschuld” het bestaan van vermoedde achter het rationele, getransformeerde eiland –, toont zich nu helemaal: “Cette autre Speranza, j’y suis transporté désormais, je suis installé à demeure dans un ‘moment d’innocence’” (177). Zijn houding tegenover het eiland en tegenover Vendredi bestaat uit een “attention contemplative, une vigilance émerveillée” (177); het is alsof hij ze voor de eerste keer ziet. Vervolgens bevrijdt hij zich ook volledig van de tijd “Ce qui a le plus changé dans ma vie, c’est l’écoulement du temps, sa vitesse et même son orientation. Jadis chaque journée, chaque heure, chaque minute était inclinée vers la journée, l’heure ou la minute suivante” (175). Hij leeft als opgesloten in het ogenblik: “enfermé dans l’instant présent” (156). Zijn dagen zijn verticaal geworden (“[elles] se sont redressées”, 176): “il me semble revivre sans cesse la même journée” (176). Uiteindelijk is zijn verlangen niet meer persoonsgebonden. Wanneer hij zich niet seksueel aangetrokken voelt tot Vendredi is dat omdat hij élémentaire” is geworden (184). Geleidelijk aan wendt zijn libido zich af van de menselijke modellen waaraan het in het begin gehoorzaamde. Het

orgasme dat Robinson beleeft bij de bevruchting van de eiland-echtgenote maakt plaats voor “une jubilation douce qui m’enveloppe et me transporte des pieds à la tête” (185) die hij ervaart bij zijn contact met de zon. Robinson beschikt over de “énergie vitale qui [lui] donne des forces pour tout le jour et toute une nuit” (185). Op dezelfde manier wordt hij door de dieren als één van hen aanvaard (142): hij lijkt nu zodanig op hen dat hun respectievelijke rollen omgewisseld kunnen worden (113-114).

*

Kortom, de onpersoonlijkheid van de natuurlijke mystiek bij Robinson is het resultaat van een proces dat zich door de roman heen ontwikkelt en waarbij de held “ontmenselijkt” en “elementair” wordt. Hij ontdoet zich progressief van elke innerlijkheid, van elke antropomorfe referentie, van elke verwijzing naar de persoon of enig ander object van verlangen in de traditionele betekenis van het woord. Het individu Robinson wordt gereduceerd tot een pure deelname aan de kosmische krachten en staat daardoor in contact met het absolute, maar dit zonder de minste transcendentie – in die zin dat hij geen enkel tekort meer aanvaardt. Daarmee zien we ook de eigenheid van Tournier in de constellatie van de natuurlijke mystiek. Deze laatste mag dan nog altijd het eigenbelang opheffen en het ik ten voordele van een groter geheel relativeren, ze reproduceert niettemin soms denkschema’s die eigen zijn aan de traditionele, religieuze, en wellicht Westerse spiritualiteit en mystiek (zoals het belang van de innerlijkheid, de spanning tussen subject en object of tussen het ik en de ander en de aanwezigheid van een teleologisch kader dat een transcendente Zin vooronderstelt).⁹ Dit hoeft echter niet altijd zo te zijn: bij Tournier is het afstand nemen van het ik veel radicaler en verwijst het naar een mystiek van immanentie en onpersoonlijkheid.

⁹ Voor een situering van de verschillende vormen van natuurlijke mystiek, zie Acke 2019-.

Works Cited

- Acke, Daniel. "L'absurde, creuset de l'expérience mystique. L'exemple de quelques romans des années trente et quarante." *Roman mystique, mystiques romanesques aux XXe et XXIe siècles*, sous la direction de Carole Auroy et al., Classiques Garnier, 2018, pp. 383-99.
- . "Pour une cartographie de la mystique naturelle dans les lettres et la pensée françaises modernes." *Romanesque*, Uitgave van de Vereniging van Leuvense Romanisten, 2019, pp. 26-38.
- Alquié, Ferdinand. "La vie intérieure et l'esprit." *Gazette des lettres*, 20 juillet 1946, p. 11.
- Bologne, Jean-Claude. *Une mystique sans Dieu*. Albin Michel, 2015.
- Bouloumié, Arlette. *Vendredi ou les limbes du Pacifique de Michel Tournier*. Gallimard, "Foliothèque", 1991.
- . "Un mythe revu à la lumière de l'anthropologie." *Robinson dall'avventura al mito. 'Robinsonnades' e generi affini*, sous la direction de Maria Chiara Gnocchi and Carmelina Imbroscio, CLUEB, 2000, pp. 143-52.
- Dandieu, Arnaud. *Marcel Proust, sa révélation psychologique*. Éditions de l'Université d'Oxford/Firmin Didot, 1930.
- Deleuze, Gilles. "Michel Tournier et le monde sans autrui." 1967. *Logique du sens*, Minuit, 1969, pp. 350-72.
- Ferguson, Kirsty. "Le paysage de l'absolu." *Images et signes de Michel Tournier*, sous la direction d'Arlette Bouloumié et Maurice de Gandillac, Gallimard, 1991.
- Foucault, Michel. "Michel Foucault et le Zen: un séjour dans un temple zen." 1978. *Dits et écrits*, vol. III: 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, pp. 618-24.
- Friedrich, Hugo. *Die Struktur der modernen Lyrik*. 1956. Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1977.

- Hadot, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Gallimard, “Folio essais”, 1997.
- Hulin, Michel. *La Mystique sauvage*. 1993. PUF, 2008.
- Lyotard, Jean-François, and Jacques Monory. *The Assassination of Experience by Painting – Monory*. Translated by Rachel Bowbly, London, 1998.
- Jay, Martin. *Songs of Experience, Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley U of California P, 2005.
- Levinas, Emmanuel. “Il y a.” *Deucalion*, no. 1, 1946, pp. 141-54.
- Pascal, Blaise. *Œuvres complètes*. Éditions du Seuil, 1963.
- Raymond, Marcel. *De Baudelaire au surréalisme*. José Corti, 1940.
- Sartre, Jean-Paul. *La transcendance de l’ego et autres textes phénoménologiques*. Textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter, Vrin, 2003.
- Tournier, Michel. Brief aan een dame. 2003. Persoonlijke collectie van Daniel Acke.
- . “L’impersonnalisme.” *Espace*, nouvelle série 1, 1946.
- . *Vendredi ou les limbes du pacifique*. Gallimard, 1967.
- . *Vendredi ou la vie sauvage*. 1971. Gallimard, “Folio Junior”, 2012.
- . *Le vent Paraclet*. 1977. Gallimard, collection “Folio”, 2005.