

## Notes pour un cours de PHILOSOPHIE

Auteur : Tristan LEDOUX

### Thèmes et questions philosophiques dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* de Michel Tournier

Les notes qui suivent examinent, chapitre par chapitre, les problématiques philosophiques explicitement ou implicitement abordées dans le roman de Michel Tournier. La lecture du roman par les élèves ou les étudiants est vivement conseillée, voire indispensable, si l'on désire en faire l'objet d'un cours (classes concernées : classes terminales de l'enseignement secondaire ou enseignement supérieur). La pagination est celle de l'édition Folio. Les passages soulignés indiquent des notions ou des concepts-clés qu'il serait souhaitable d'explicitier davantage et qui fonctionnent comme des balises dans la progression de cette étude. Leur fonction est donc avant tout pédagogique.

### Introduction

Le thème central du roman est la question d'autrui. Comment définir autrui ? Quelle différence entre le concept d'autrui et « l'autre », ou « les autres » ? Les multiples aspects de cette question sont développés tout au long du récit. Elle est intimement liée à des notions telles que l'identité, la perception et la connaissance, la société, la morale et la religion.

L'intrigue se déroule dans un contexte historique et géographique dont il faut tenir compte. L'aventure est située dans un cadre naturel et « sauvage », au début du 18<sup>ème</sup> siècle. L'auteur emprunte le scénario de son roman à une œuvre célèbre de la littérature classique anglaise, *Robinson Crusoë* de Daniel Defoe (publiée en 1719). En 1968 (date bien évidemment significative), Michel Tournier revisite donc le mythe littéraire issu du *Robinson Crusoë* de Defoe. Les événements vécus par les personnages, les réflexions du narrateur externe et celles de Robinson, l'auteur du *log book* dont nous lisons de larges extraits, soulèvent une série de questions qui relèvent de la philosophie politique et qui rattachent cette œuvre à la tradition des utopies, dans la mesure où l'utopie peut se définir comme une fiction mettant en scène une société imaginaire, à travers la description de laquelle l'auteur entend critiquer une société réelle.

Le siècle des Lumières a vu fleurir ce que l'on a appelé le « mythe du bon sauvage ». Plusieurs auteurs se sont servi de la fiction d'un homme naturellement bon, saisi à « l'état de nature », ayant échappé d'une façon ou l'autre à la civilisation et à la société des hommes. Il s'agit d'une fiction, en effet, puisqu'en réalité il est impossible de rencontrer un tel homme. Mais cette fiction a joué un rôle important dans la critique que les écrivains entendaient adresser à leur époque. Le « bon sauvage », en effet, fonctionne comme un point de vue extérieur et plus ou moins impartial à partir duquel un regard critique

sans concession peut être porté sur la société, la civilisation, la religion, les mœurs, les comportements d'hommes soi-disant civilisés...

Dans le *Vendredi ...* de Tournier, l'absence d'autrui révèle peu à peu à Robinson (et au lecteur, bien sûr) la signification et la portée d'autrui pour tout homme, quelle que soit l'époque à laquelle il appartient. C'est en cela que le roman est philosophique : il ne se contente pas de raconter une aventure singulière et exceptionnelle, mais développe, en particulier grâce aux réflexions consignées par R. (R. désignant désormais Robinson et V., Vendredi) dans son *log-book*, un questionnement universel et intemporel, ce qui donne parfois l'impression, il est vrai, que le personnage est désincarné, irréel, comme s'il s'agissait d'un être théorique, ayant assimilé des thèses qui ne seront développées que deux siècles plus tard (par des philosophes comme Freud, Marx, Nietzsche, Sartre et l'anthropologue Lévi-Strauss, notamment, philosophes qui ont marqué Tournier au cours de sa formation). Mais nous ne tiendrons pas compte de cet anachronisme, l'essentiel étant de comprendre les enjeux philosophiques de *Vendredi*.

## **Chapitres I et II**

- Le naufrage de R. l'isole sur une île qu'il commence par refuser et nier de toutes ses forces : la nature est ingrate, sauvage, hostile. C'est « l'île de la désolation ». Premier acte significatif commis par R. : le meurtre d'un bouc. Première entreprise : la construction d'une embarcation baptisée « l'évasion ». C'est naturellement l'idée de la fuite qui le domine. Or, l'impossibilité de la mise à flot de l'embarcation dévoile un aspect essentiel de la condition solitaire de R. (ce thème sera repris et développé plus loin) : l'absence prolongée d'autrui déstructure son rapport aux objets et lui fait prendre conscience du fait qu'autrui fonctionne comme un regard implicite et potentiel à l'intérieur de sa propre vision, créant une sorte d'environnement ou de contexte autour de celle-ci.

- Autre modalité de la fuite : la souille. Lieu d'oubli de soi, de découragement, de dénégation et de négation de la réalité, où existe un risque de perte de contrôle. La souille évoque le passé, l'attachement à ce qui est irrémédiablement perdu : première allusion à une série de faits et comportements qui intéresseront la psychanalyse freudienne (Freud parle du névrosé comme de quelqu'un qui ne peut s'empêcher de « commémorer le passé », au point d'en négliger le présent). On peut aussi songer, à propos de la souille, à l'alcool et aux psychotropes, comme moyens d'évitement du « principe de réalité ». Refuge dans l'imaginaire et le délire : solutions mortifères témoignant d'un refus du principe de réalité.

### Chapitre III

- Passage d'une attitude de refus à une attitude positive d'acceptation de la situation : R. décide d'administrer l'île.
- (Re)découverte de l'écriture et apparition du *log-book*. Signification symbolique et historique de cette découverte : l'écriture est facteur de civilisation (peuples « primitifs » = « peuples sans écriture »), de contrôle (cf. l'entreprise de cartographie de l'île et de maîtrise du temps par l'inauguration d'un calendrier), de mémoire, de développement scientifique et technique.
- L'Écriture, avec majuscule, renvoie aussi au texte de la révélation, la Bible. La religion est originellement ce qui relie, au double sens de « relier » les hommes entre eux au sein d'une communauté de croyants, et au sens de « relier » chacun à l'au-delà, au dieu transcendant.
- L'écriture permet la liaison entre les trois dimensions du temps : passé, présent et futur.
- L'île est rebaptisée Spéranza : nom féminin et forme féminine de l'île. R. s'oriente vers l'avenir, entreprend d'ensemencer la terre et rejoue symboliquement la « révolution néolithique » : passage d'une pratique de chasse et de cueillette à une pratique d'agriculture et d'élevage.
- Le *log-book* s'interroge sur la différence nature / culture : le désordre naturel est opposé à l'ordre moral. La religion « relie » ce que la nature « défait » (chez les anciens Grecs, c'était le « cosmos » opposé au « chaos »).
- Mise à l'épreuve de l'éducation religieuse de R., c'est-à-dire de la tradition culturelle de l'Occident chrétien. Les valeurs d'abnégation, d'humilité, de soumission (par exemple l'attitude adoptée dans la prière), deviennent inapplicables : si R. s'y conformait, sa vie serait en danger. La vraie vertu n'est donc pas résignation, mais plutôt courage, force, virilité, affirmation de la vie (à l'opposé de la défaite et du découragement représentés par la tentation de la souille). Tournier place dans la pensée de R. un soupçon que Nietzsche fera peser sur le christianisme et la morale vers la fin du 19<sup>ème</sup> siècle (voir + loin : ce thème revient comme un leitmotiv).
- La solitude, dont les effets sont déshumanisants, révèle cependant à R., par contraste, le prix et la valeur de l'humanité et des institutions de la civilisation.

- Première réflexion fondamentale sur autrui : il est responsable d'un « fragile et complexe échafaudage d'habitudes ». « Autrui, pièce maîtresse de mon univers », écrit R. (p.62) : c'est ce constat qui sera développé et approfondi tout au long du récit (ainsi que dans la postface de Gilles Deleuze). Autrui donne l'échelle, relativise mon point de vue en constituant un point de vue possible qui s'ajoute au mien. Autrui est aussi impliqué par l'existence du langage (que R., dès lors, craint de perdre : ce thème sera également repris plus loin). La perte d'autrui défait donc le monde et obnubile la pensée : R. est fasciné, voire obsédé par le détail, qui envahit tout son champ perceptif, parce que le virtuel, soutenu par autrui, a disparu.

- Hyperactivité de R. (construction, gestion, administration... de l'environnement) : il cherche par tous les moyens à préserver son « humanité », ses attributs d'homme civilisé.

- Réflexion sur l'argent, à l'encontre de la morale religieuse : « la vénalité est une vertu cardinale », déclare R. Vertus positives de l'argent : il permet de dominer le temps (accumulation de la richesse, thésaurisation), il a un caractère universel (permet d'égaliser et de comparer tous les biens), il incite à la communication, à l'ouverture sociale, il favorise les échanges et fait taire les instincts meurtriers, lesquels sont toujours liés à des motifs idéologiques, et non pas économiques. On pourrait parler ici d'un optimisme capitaliste ou mercantiliste de R. (NB : la critique du capitalisme, dénonçant les conséquences iniques de l'économie de marché, ne pourra apparaître qu'à partir de la révolution industrielle, au 19<sup>ème</sup> siècle).

- Réapparition de Tenn, le chien de la Virginie : ce retour confirme R. dans l'idée qu'il a réussi à ne pas perdre son humanité, puisque le chien est un animal « domestique », c'est-à-dire « de la maison », attaché à l'humain. S'il avait disparu, c'est que R. était devenu bestial, au cours de la période où il refusait l'île et se réfugiait dans la souille.

- R. est très attentif au langage et raisonne souvent à partir de l'étymologie. La domesticité du chien lui donne l'idée de construire une maison. Mais celle-ci ne sera pas habitée : elle servira de musée (« une sorte de musée de l'humain ») où seront conservés les vestiges de la civilisation que R. craint de voir disparaître. Inversion caricaturale de nos musées ethnologiques, où sont enfermés les vestiges de peuples archaïques : ici, c'est l'homme sauvage, ou plutôt la part sauvage de l'homme civilisé, qui tente de préserver ce qu'il estime être la meilleure part de lui-même.

- Importante réflexion sur le langage et la pensée (p. 78 à 81). R. perd la maîtrise du langage abstrait et se rend compte qu'il ne peut plus « parler qu'à la lettre ». Certains mots seraient-ils plus fortement liés à la fréquentation d'autrui ? En réfléchissant sur un terme précis, la profondeur, il en découvre les implications

philosophiques : pourquoi valoriser la profondeur au détriment de la surface ou de la superficie ? Pourquoi un « amour profond » serait-il plus précieux qu'un « amour superficiel » ? L'amour ne serait-il pas mieux évalué si on l'envisageait dans son extension (aimer tout ce avec quoi l'être aimé a été en contact), plutôt que dans sa profondeur (R. interprète ici ce mot dans son sens littéral de « pénétration charnelle ») ? Le poète Valéry n'a-t-il pas raison de suggérer que « le plus profond, c'est la peau » ? Qu'entend-on par profondeur, dans des expressions comme « une pensée profonde », « un esprit profond », etc. ? L'opposition de la superficie et de la profondeur dissimule un préjugé et un présupposé philosophique : c'est le mythe de l'intériorité. En effet, celle-ci a toujours été considérée comme ayant plus de valeur que l'extériorité. R. estime que c'est une erreur : il n'existe aucun « intérieur », la conscience humaine doit se définir comme un mouvement vers l'extérieur d'elle-même, et non comme un réservoir dans lequel seraient stockées des idées, des pensées, des sentiments. Autrui n'étant plus là pour prêter à R. une identité, un caractère, une définition, il se rend compte qu'il n'est qu'un regard tourné vers l'extérieur et que son identité coïncide avec cet extérieur, c'est-à-dire avec Speranza. (NB : R. anticipe une philosophie de la conscience qui n'apparaîtra qu'au 20<sup>ème</sup> siècle, avec la phénoménologie de Husserl et la pensée existentialiste de Sartre. La conscience y est définie comme « intentionnalité », c'est-à-dire comme une relation à autre chose que soi, relation sans laquelle la conscience n'est rien. La formule célèbre de Husserl qui exprime cette conception est : « toute conscience est conscience de quelque chose ». Sartre précise : la conscience est une suite liée d'éclatements vers le monde, elle est toujours « le dehors d'elle-même », elle n'est rien d'autre qu'un « mouvement pour se fuir »). R. définit sa conscience (ou plutôt *la* conscience) comme un « point-moi » autour duquel s'étendent les cercles des choses avec lesquelles il entre en rapport ; c'est dire que notre identité n'est rien d'autre que la somme sans cesse mouvante des liens que nous tissons avec le monde.

## Chapitre IV

- De manière caricaturale, R. établit une série de règlements, auxquels il se soumet : parodie des institutions humaines (« Conservatoire des poids et mesures », « Charte de Speranza », Constitution, Code pénal, etc.) : il s'accroche évidemment aux données de la civilisation à laquelle il appartient.

- Première apparition des Araucaniens. R. assiste de loin à un sacrifice humain. Fonction du sacrifice, dans toute société : assurer la cohésion du groupe en se conciliant les puissances invisibles. La victime sacrificielle est toujours désignée arbitrairement, elle est toujours innocente : c'est le « bouc émissaire », lequel est

rendu responsable des maux subis par le groupe et doit donc être éliminé. (Sur les notions de sacrifice et de bouc émissaire, voir les travaux de René Girard. Selon Girard, le groupe humain se caractérise par une violence qui doit être évacuée pour qu'une société puisse s'instituer). Contraste brutal entre deux sortes de justices : la justice à laquelle croit R. et qu'il tente de préserver en reconstruisant des règles et des institutions se révèle tout à fait ridicule en face de la justice barbare et surnaturelle des Araucaniens.

- Effet positif du danger sur R., d'un point de vue psychologique : il est maintenu en état d'alerte et n'est plus du tout tenté par la souille. Mais, une fois passée la menace extérieure, il réalise que le danger n'est pas seulement à l'extérieur ; peu à peu, il découvre qu'il vient plutôt de « l'intérieur », c'est-à-dire du passé, de l'enfance, de l'inconscient : nouvelle référence à la psychanalyse freudienne. R. sent qu'un « homme nouveau » est en train de se former en lui, nouveauté qui menace bien entendu sa forme d'existence actuelle, ce qui explique ses résistances : il n'est pas encore prêt. Mais cette régression vers le passé n'a pas qu'une signification individuelle ou personnelle, et ce n'est pas seulement de son histoire singulière qu'il s'agit. En effet, les thèses de la psychanalyse, suivant lesquelles l'homme est conditionné par un passé refoulé, c'est-à-dire par son inconscient, peuvent aussi être transposées à l'échelle de l'histoire de l'humanité. La pensée magique, l'animisme et la superstition, constituent une étape repérable aussi bien au niveau de l'histoire de chaque individu qu'à celui de l'histoire collective (d'où la « signification fatidique » que R. ne peut s'empêcher d'attribuer aux cris des oiseaux qui planent au-dessus de sa tête, p.95 - expression évidente d'une pensée superstitieuse). Une fois de plus, l'aventure personnelle et intérieure de R. rejoint symboliquement la grande Histoire, celle de l'humanité.

- La question de l'identité est explicitement posée dans le *log-book*, p. 102. L'absence d'autrui déstructure de plus en plus profondément R. Il semble cette fois atteint non seulement dans ses conceptions et ses idées, mais plus directement, et psychologiquement, dans la perception de sa propre identité corporelle. Il éprouve une sorte de trouble de la personnalité, comme le montre l'expérience du miroir, allusion évidente au célèbre « stade du miroir » du psychanalyste Jacques Lacan (1901-1981), successeur et interprète de l'œuvre de Freud. Le stade du miroir, dans l'évolution de la personnalité de l'enfant (vers 3 à 6 mois), est celui au cours duquel, par l'intermédiaire de son image, l'enfant « remembre son corps morcelé », c'est-à-dire prend conscience de l'unité organique de son corps, et par conséquent des limites qui le séparent du monde extérieur. Notons que, selon Lacan, le stade du miroir précède celui de la véritable apparition d'autrui, un stade que le psychanalyste appelle « complexe de l'intrusion » (apparition d'un frère ou d'une sœur, par exemple), et qui, par le biais de la jalousie, permet à l'enfant de se structurer dans un réel rapport à l'autre, et non plus seulement dans un rapport spéculaire à sa propre image.

- Nous pouvons dès lors résumer l'expérience de R. : il se rend compte que ce « je » (« Qui je ? » se demande-t-il) est essentiellement conditionné par la présence ou l'existence d'autrui, de sorte qu'il commence à réaliser que ce « je » disparaît, ou plutôt lui apparaît comme un « autre ». La recherche de soi, déclenchée par l'évaporation de l'identité acquise par la fréquentation d'autrui, le conduit à se voir comme un « être volant », qui se pose tantôt sur l'île, tantôt sur un homme nommé Robinson. L'identité n'est donc pas un attribut qui serait une fois pour toutes donné à l'individu (comme une donnée biologique ou même cognitive), il s'agit plutôt d'une dimension en construction, évolution et devenir perpétuels, sur la base d'un incessant rapport à l'autre et à ce « dehors » qui s'appelle « le monde » (cf. chapitre III).

- p.110 à 116 : passage difficile du *log-book* dans lequel R. traite de « l'antique problème de la connaissance ». Qu'est-ce que « connaître » ? Comment l'homme entre-t-il en contact avec le monde ? De quelle façon autrui intervient-il dans le rapport qui s'établit entre le sujet connaissant et l'objet connu ?

- Résumons le propos de R. La tradition philosophique explique la connaissance comme un rapport qui s'établit entre un sujet (connaissant) et un objet (connu). S'il y a un accord entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire entre la pensée et la chose, alors la connaissance est dite vraie (définition classique de la vérité). Dans cette explication, les choses sont considérées comme indépendantes du sujet connaissant. Mais que sait-on de ces choses qui ne sont pas connues, et comment le sait-on si ce n'est en prenant un point de vue extérieur au sujet, c'est-à-dire le point de vue d'autrui ? La définition classique de la connaissance superpose le point de vue du sujet (moi) *et* celui d'autrui. Or, le rapport premier que chacun établit avec l'objet de son attention est d'abord un rapport sans sujet, un rapport de présence immédiate aux choses, un rapport non réfléchi, où le « moi » n'est pas présent. Dans ce cas le sujet est complètement absorbé par l'objet de son attention, et l'objet se dresse en face du sujet sans que celui-ci n'ait conscience de lui-même. Il n'y a pas encore de distinction sujet-objet. Tel est notre rapport premier au monde, lorsqu'on ne fait pas intervenir autrui, ni la réflexion qu'il provoque. Le sujet fait son apparition avec la réflexion, et le « moi » connaissant surgit lorsque les propriétés de l'objet sont ramenées à des impressions ou des affections du sujet : « La lumière devient œil, et elle n'existe plus comme telle : elle n'est plus qu'excitation de la rétine. L'odeur devient narine – et le monde lui-même s'avère inodore. La musique du vent dans les palétuviers est réfutée : ce n'était qu'un ébranlement de tympan » (p. 113-114). « Le sujet est un objet disqualifié » : l'objet a perdu ses qualités parce que le sujet s'en est emparé. Il y a donc comme une appropriation du monde par un sujet tout-puissant, qui se constitue sur la base d'une négation des choses. R. se fait ici critique d'une tendance majeure de la philosophie de son époque : l'idéalisme dogmatique des rationalistes (dont le principal représentant est René Descartes, qui affirme que l'homme connaît le monde à partir des idées de sa

raison et qu'il est destiné à devenir « maître et possesseur de la nature », grâce à la rationalisation du monde.) R. nous fait donc comprendre que la connaissance, c'est-à-dire le rapport au monde tel que l'entendent et le formulent une majorité de philosophes, est un rapport foncièrement ethnocentrique (l'homme blanc, occidental et soi-disant civilisé s'approprie le monde) et anthropocentrique (l'homme réduit le monde à son ego et à sa conscience).

## Chapitre V

- Dans le prolongement des réflexions qui précèdent, R. commence à jeter un autre regard sur son île : il considère de plus en plus Speranza comme une personne humaine. Désormais, un symbolisme maternel anime ses recherches et il entre dans ce qu'il appelle sa *période tellurique*. En effet, on parle de la « terre mère », et depuis la préhistoire ces deux éléments sont associés, la terre renvoyant à la fécondité. La pénétration dans la grotte et la descente dans le boyau, conduisant à ce qu'il imagine être le *foyer* de Speranza, constituent une sorte de régression dans le ventre maternel, mais aussi et surtout une forme d'introspection, de descente en soi-même, destinée à découvrir on ne sait quelle vérité fondamentale, qui lui permettra enfin de renaître. Naturellement, une telle régression présente un danger, un risque de se perdre, voire de perdre la vie (expérience proche de celle de la souille).

- Phase de doute et de remise en question profonde : R. commence à sentir vaciller tout ce à quoi il s'est désespérément accroché jusqu'à présent, son humanité, l'île administrée... Il sent venir un chaos, qui doit précéder l'arrangement d'un nouveau cosmos.

- *Log-book* p.136-137 : réflexion sur le désir. Avec la disparition d'autrui et des institutions humaines, le désir ne disparaît pas mais se libère de ce qui le canalisait ou l'orientait sur des objets définis : le corps féminin en l'occurrence. (Ce point est repris et développé dans la postface). R. peut dès lors explorer ce qu'il appelle la *voie végétale*... A propos du désir, nous pouvons ici encore opposer deux conceptions radicalement différentes. Classiquement, on le définit comme un *manque* : le sujet manque de quelque chose que l'objet désiré viendrait combler, lorsque le sujet l'obtient. Dans ce cas, effectivement, l'obtention de l'objet, ou sa consommation, fait taire le désir ou le détruit, du moins provisoirement. Mais une telle conception ne rend peut-être pas justice au désir et ne rend pas vraiment compte de sa complexité, parce qu'il semble alors réduit au besoin. Ne vaut-il pas mieux le définir comme une force positive qui, au lieu de n'être que manque d'objet, serait élan vers les choses, production ou invention de nouveaux rapports avec elles ? Au désir comme *manque*, il semble



que R. oppose ici le désir comme *production*, passant d'une conception *négative* à une conception *positive* du désir. (NB : cette position est celle de Gilles Deleuze, cf. postface)

## Chapitre VI

- Approfondissement de la remise en question et naissance conjointe de « l'autre île ». Celle-ci devient partenaire sexuel de R. A mesure que R. se « déshumanise », l'île « s'humanise » : la transformation est corrélative.

- *Log-book* p.150 : réflexion sur la mort. Cette réflexion vient du constat que tous le croient mort. R. se trouve donc dans un lieu suspendu entre la vie et la mort : les limbes (on trouve ici une explication du titre du roman). L'absence d'autrui le conduit alors à cette question : peut-il encore *exister*, si tout le monde le croit mort ? Il en doute. (La question est posée en rapport avec la question de Dieu : est-ce parce que la très grande majorité des hommes croient en Dieu qu'il existe ?) Autre manière de poser la question : ce qui existe est-il relatif à la connaissance qu'on en prend ? Cette question ne concerne pas précisément l'*existence*, elle vise plutôt le *moi*, l'*être substantiel* que les autres nous attribuent. L'existence proprement dite, nous avons déjà vu qu'elle ne peut être que le dévoilement de l'extériorité, comme l'indique l'étymologie *ex-sistere*, « *se tenir ou se placer hors de soi* ».

- Réflexion sur le rapport du sexe et de la mort. Encore un couple de notions étroitement associées dans notre culture, alors que tout paraît les opposer. Il s'agit de deux grands domaines tabous qui se partagent la part secrète de nous-mêmes : l'inconscient. Freud les a baptisés Éros et Thanatos. Ici, R. raisonne sur la contradiction interne de la sexualité qui, d'une part conduit à la vie, en menant à la reproduction, mais de l'autre conduit aussi à la mort, parce que la génération suivante repousse nécessairement celle qui l'a engendrée dans le néant. Se reproduire reviendrait à précipiter sa propre mort. L'association paradoxale du sexe (ou de l'amour-passion) et de la mort se rencontre dans de nombreux poèmes (un bel exemple : *La mort des amants* de Baudelaire) et d'innombrables mythes de la littérature occidentale (*Orphée*, *Don Juan*, *Tristan et Iseut*, *Roméo et Juliette*...). Dans la réalité de R., elle se traduit par la croissance des mandragores, qui sont les fruits de l'accouplement de R. avec Speranza ; or ces fleurs ont également la réputation de pousser au pied des gibets...

## Chapitre VII

- Chapitre marquant une rupture importante, l'arrivée de Vendredi, qui se produit par accident, au moment où R. commençait sérieusement à douter de son entreprise.

- Provisoirement, cet événement met un terme aux doutes de R., qui pense qu'un compagnon lui a été envoyé par Dieu. Il retrouve un ensemble de réflexes que l'on croyait liquidés : ethnocentrisme, sentiment de supériorité de l'homme blanc, conviction de détenir la vérité, conception de l'autre - « l'homme de couleur » - comme un être inférieur, un sauvage, etc. R. reprend donc ses fonctions de gouverneur et réduit V. en esclavage.

- Quand Tournier décrit l'évolution du rapport de R. à V., il est difficile de ne pas songer à la célèbre « dialectique du maître et de l'esclave », que l'on trouve dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel (1807), et qui inspirera Marx et bien d'autres penseurs à sa suite. Essayons de résumer le schéma hégélien, car celui-ci jette un éclairage capital sur la question d'autrui, sur la nature de la conscience humaine et sur le rôle joué par autrui dans la constitution de cette conscience, ainsi que sur la relation fondamentale qui s'établit entre les consciences. Hegel construit une sorte de modèle, une matrice fondamentale et évolutive de toute relation humaine. Les relations de domination et de servitude peuvent prendre d'innombrables formes, elles existent dans les couples, dans les relations sociales, familiales, professionnelles, au niveau individuel autant qu'au niveau collectif... Celle qui illustre le plus facilement la dialectique dite du *maître et de l'esclave* est la relation parent-enfant, ou maître-disciple, parce qu'on y observe plus facilement le *renversement dialectique*, comme on le verra.

Seule, donc, la conscience ne peut exister. Elle a besoin d'une autre conscience pour être reconnue. Cette reconnaissance est une condition de sa possibilité, de sa liberté, de son affirmation de soi et de sa conscience d'elle-même. Posons donc deux consciences face à face, et demandons-nous ce qui se produit. Chacune veut et doit être reconnue par l'autre, veut et doit obtenir de l'autre qu'elle la reconnaisse en tant que conscience libre. Cette quête déclenche une lutte, une *lutte à mort pour la reconnaissance*, dit Hegel, car chaque conscience met sa vie en jeu, dans la mesure où il lui faut se montrer à l'autre dans une liberté qui doit s'affirmer indépendante de la vie elle-même, c'est-à-dire supérieure à la nature et à sa nature animale, car elle est conscience de soi et non pas simplement sentiment de soi, comme c'est le cas pour l'animal. Or, dans cette lutte les consciences se montrent inégales : l'une met sa vie en jeu, tandis que l'autre y renonce, préférant rester attachée à la vie. Il n'est pas question que l'une des deux consciences meure réellement, puisqu'elles ont besoin l'une de l'autre pour qu'il puisse y avoir un processus de reconnaissance. Mais, dans ce combat pour l'affirmation de soi, il apparaît que si l'une obtient la reconnaissance de l'autre, cette reconnaissance n'est pas forcément réciproque.

Celle qui l'obtient est le maître, tandis que l'autre en reste pour ainsi dire au stade de l'animal qui n'a pas réussi à s'affirmer comme supérieur et indépendant vis-à-vis de sa nature animale. Elle devient donc l'esclave de celle qui s'est imposée, et cet esclavage est, par le fait même, une reconnaissance du maître. Le maître prend donc l'esclave à son service et le fait travailler. Il jouit de la vie grâce à l'esclave. Notons bien que ce n'est que par l'intermédiaire de l'esclave que le maître a affaire à la nature et à la matière. L'esclave, de son côté, trop angoissé à l'idée de perdre la vie, s'est soumis au maître, il le craint et travaille la matière pour lui. Or c'est précisément ce travail de la matière qui va permettre à l'esclave d'obtenir la reconnaissance qu'il n'est pas parvenu à obtenir de la part du maître. Autrement dit, l'esclave parvient à transformer le monde et à se retrouver en lui, à s'objectiver, alors que le maître ne parvient qu'à consommer ce que l'esclave produit pour lui, en le détruisant. Le maître, étant dépendant de l'esclave pour tout ce qu'il consomme, devient alors l'esclave de l'esclave, tandis que l'esclave, grâce à la servitude, à l'angoisse vécue et au travail, devient le maître du maître. Tel est le *renversement dialectique* auquel aboutit la dialectique du maître et de l'esclave, dans ses grandes lignes.

- R. éduque V. Il est détenteur du savoir et de la vérité. L'objet de son enseignement, c'est (notamment) la Bible. Mais ici surgit brutalement le rire dévastateur et blasphématoire de V. : une arme critique opposée au sérieux de R., une espèce de diable qui se glisse dans son système C'est à la philosophie de Nietzsche que pense probablement Tournier dans ces pages. En effet, Nietzsche (1844-1900) oppose au prêtre, au savant et au philosophe - tous trois considérés comme des défenseurs de la vérité et résolument dressés contre la vie - le rire, la danse et l'ivresse du philosophe-artiste. Il s'agit d'affirmer la vie, d'en assumer le caractère multiple et contradictoire - ce que Nietzsche appelle le *tragique* - plutôt que de chercher, par esprit de *ressentiment*, une vérité qui ne peut être qu'une entreprise de fuite ou de négation.

- R. se rend peu à peu compte que sa position de maître et d'éducateur de V. ne va pas de soi. Non seulement V. le déroute par des réactions inattendues (par exemple, au lieu de souffrir des ordres et du travail parfois absurde que lui impose R., il s'en amuse), mais surtout il sait bien qu'à certains ordres nul ne peut obéir. Par exemple « aime-moi ! » (p.177), ou encore : « sois libre ! ». En effet, on ne peut faire cette demande ou donner cet ordre à quelqu'un, pour la simple raison que le sentiment ou la liberté d'action ne peuvent qu'être spontanés, librement décidés par le sujet lui-même. Il y a donc une contradiction à utiliser l'impératif pour enjoindre à une personne de vous aimer ou d'être libre, ce pourquoi on a appelé ce type d'injonction un *double bind* (= « double lien », c'est-à-dire « injonction paradoxale » ou « double contrainte »). Ce concept, en psychologie et en théorie de la communication, est issu de l'école américaine de Palo Alto, dès les années 50 (Gregory Bateson, Paul Watzlawick...). Ces auteurs ont mis en évidence le fait que la double contrainte, lorsqu'elle correspond à des

attitudes éducatives notamment, peut avoir de graves conséquences sur l'équilibre mental de l'enfant, et être une cause de schizophrénie, ou au minimum d'un blocage de la communication. Si chacun des parents revendique par exemple un amour exclusif de la part de l'enfant, les deux revendications se contredisent ou se détruisent mutuellement (parce qu'elles sont exclusives, justement), et cela peut conduire à une impasse. L'exemple le plus saisissant est fourni par Watzlawick ; il s'agit d'un automobiliste devant un panneau routier affichant l'ordre : « Ignorez ce panneau ! ». (NB : Pour explorer cette notion importante, voir l'encyclopédie en ligne Wikipédia, sous la rubrique « double contrainte ». C'est un peu confus, mais il y a de nombreux exemples et des références qui permettent d'approfondir la notion dans différents domaines.)

- R. se met à la place de V. et va jusqu'à prendre le point de vue de V. sur lui-même : acte de décentrement qui le remet en cause. C'est aussi une attitude éminemment morale, puisque celle-ci consiste à prendre, à l'encontre de nos penchants ou de nos désirs personnels, le point de vue d'autrui, et à se soumettre à une loi que l'on s'impose afin de le respecter.

## **Chapitre VIII**

- R. est obligé de reconnaître qu'il ne peut domestiquer V. Les jeux de celui-ci (voir ce qui a été dit sur le rire, plus haut) ont eu raison du sérieux de R. V. est « complètement réfractaire aux notions d'ordre, d'économie, de calcul, d'organisation » (p.190). Quand R. cherche à découvrir à quel genre de jeux se livre V., il découvre que son monde est une inversion complète de son propre monde. Par exemple, V. déracine certains arbustes et les fait pousser à l'envers. Et ce renversement de l'ordre naturel n'est finalement pas contraire à la nature, puisque les arbres poussent quand même. Le seul qui, à la limite, n'accepterait pas le nouvel « ordre » proposé par V., c'est R. le « civilisé ».

- La découverte des mandragores zébrées puis de V. le trompant avec Speranza dans la combe déclenche une jalousie furieuse de la part de R. Il bat V. et se surprend à vouloir sa mort. Réflexion sur le sens du meurtre, et surtout du premier meurtre, le meurtre fondateur raconté dans la Bible (Abel et Caïn). La conclusion de ses réflexions est que l'époque *tellurique*, la période de l'île-épouse, vient de prendre fin. Tout se passe comme s'il avait compris qu'il ne s'agit pas de *posséder* l'autre, dans tous les sens du terme.

- R. se tourne à nouveau vers V. qu'il observe de plus en plus comme un être différent de lui, certes, mais non plus inférieur.

- Le chapitre se termine par l'explosion de la grotte, provoquée par une imprudence de V. Cette explosion met un terme à l'entreprise d'administration de l'île et précipite la venue du « nouveau R. ». Cette fois, ce sera V. qui va le guider dans la recherche de cet être nouveau qui cherche depuis si longtemps à trouver le moyen de s'épanouir.

## **Chapitre IX**

- R. et V. sont maintenant des égaux, ils se ressemblent. Un nouveau rapport au corps s'instaure : ils sont nus (désormais le corps est « accepté, voulu », p.221).

Ouvrons ici encore une parenthèse philosophique : notre rapport habituel au corps est tel que nous attribuons à chaque membre des fonctions bien déterminées. Le corps est *organisé*. Mais cette organisation peut devenir une entrave à la liberté de mouvement, à l'invention de nouveaux rapports, à l'exploration de nouvelles postures, etc. La désorganisation du corps coïncide naturellement avec la mort, mais il n'en reste pas moins que ce « *corps sans organe* » (CsO), comme le nomme Gilles Deleuze, ou ici ce corps à organes polyvalents, exprime un aspect essentiel du désir que nous avons déjà rencontré. Le désir n'a pas de forme, il est pure créativité, pure intensité.

- V. se bat avec un bouc, Andoar, le tue et le transforme en cerf-volant musical. On passe ici dans une autre dimension : on quitte la terre pour s'élever dans les airs et rejoindre les éléments (voir postface). Les 4 éléments mythiques (eau, air, terre, feu) jouent un rôle important dans l'aventure spirituelle de R. Tout se passe en effet comme s'il explorait chacun d'eux à son tour et s'en servait comme grille de lecture de l'existence. En découvrant la « musique élémentaire » de V., R. comprend qu'il est en train de quitter son identité, mais aussi qu'il sort véritablement de l'*humain*.

- R. et V. jouent à interchanger leur image et par conséquent à interchanger leur identité, en construisant des mannequins ou des effigies de sable qui les représentent. Les inévitables positions de maître et d'esclave évoquées plus haut sont désormais dépassées.

## **Chapitre X**

- R. avait interrompu la rédaction du *log-book*. Il le reprend dans ce chapitre pour exprimer son désir d'accéder à un état *solaire*. On retrouve ici des thèmes

nietzschéens : le rire, la légèreté opposée à la gravité, l'hommage au soleil (que l'on retrouve dans le titre du grand poème philosophique de Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1885). Dans ces pages, R. idéalise franchement V., qui lui paraît maintenant un modèle de sagesse (p.250-251).

- Changement dans le rapport au temps : dans son « ancienne » vie, c'est-à-dire avant l'apparition du « nouveau R. », le temps était compris comme une succession chronologique et linéaire, donnant lieu à une histoire cumulative, où chaque instant remplace le précédent et se tend vers le suivant. R. éprouvait donc le temps comme une fuite en avant qui devait nécessairement s'achever par la mort. Ce que l'on appelle le *temps cyclique*, où tout revient, ne pouvait exister que pour les dieux et les saisons. Mais à présent R. découvre que la répétition de ses journées est telle qu'il a perdu le sens d'un temps chronologique et de la planification qu'il implique : ses « journées se sont redressées. Elles ne basculent plus les unes sur les autres » (p.252). Il a cessé de mesurer le temps. Il se trouve dans une sorte de présent éternel, comme si le même instant ne cessait de se répéter.

Ce thème de l'éternel présent renvoie à la très difficile notion « *d'éternel retour du même* » de Nietzsche. En deux mots, disons que pour ce philosophe, l'homme devrait vivre dans une intensité et une affirmation telles que chaque moment de cette vie devrait supporter d'être indéfiniment répété, revécu. Il faudrait faire subir l'épreuve de l'éternel retour à chaque instant de notre vie, pour en mesurer la valeur. On peut supposer que R. et V. sont parvenus, d'une certaine façon, à mettre en application l'idée de Nietzsche.

- « État solaire » de R. : il s'est glissé hors de la société, hors de l'humain, pour rejoindre les éléments et leur comportement cyclique. Il retourne au mythe et c'est au niveau du mythe qu'il recommence à se chercher.

## Chapitre XI

- Arrivée du *Whitebird* : retour brutal de la société et de « l'homme blanc ». R. devrait estimer qu'après 28 ans de solitude, il est enfin sauvé, mais très vite il réalise que l'arrivée du *Whitebird* est une catastrophe. Chez ces hommes qui viennent du monde soi-disant civilisé, R. redécouvre une série de

comportements et d'attitudes détestables qu'il avait oubliés : violence, cupidité, vulgarité ...

- « Chacun de ces hommes était un monde *possible* » (p. 275) : nous retrouvons, à propos d'autrui, une analyse déjà rencontrée au début du roman. Chaque autre homme étant pour moi un *monde possible*, mon propre monde est entouré et structuré par la possibilité incessante d'autres points de vue, lesquels relativisent, encadrent et sécurisent mon point de vue (autrui donne l'échelle, autre empêche que mon attention ne soit obnubilée par un objet qui obsède mon champ de vision... Voir la postface). Ce *possible* que représente autre est une *virtualité* qui frappe à la porte du réel, qui voudrait devenir réalité, ou qui pourrait le devenir. Or, que se passerait-il si le point de vue de ces hommes brutaux débarqués sur Speranza devenait réel ? R. comprend à quel point Speranza serait menacée, violentée, bafouée par cette une prise de possession de l'île par « l'homme blanc ».

- R. est frappé par « l'irréremédiable *relativité* des fins qu'il les voyait poursuivre » (p. 281). En effet, leurs buts sont relatifs en un double sens. D'une part il s'agit d'objectifs privés, particuliers, circonstanciels, peut-être sans importance, du moins pour un autre ; d'autre part, et plus essentiellement, ces objectifs ne sont pas interrogés, ne font pas problème, sont posés comme des exigences auxquelles ils obéissent sans se demander quel en est le *sens*. Car c'est bien du *sens* qu'il s'agit ici : la question que R. imagine un instant poser au commandant Hunter (« Pourquoi vis-tu ? »), soulève la question inaugurale de la philosophie. Les Grecs (Platon, Aristote...) l'avaient déjà clairement exprimé : l'*étonnement*, devant le monde et tout ce qui existe, en lequel se mêlent l'émerveillement et l'inquiétude, ouvre véritablement la question du *sens*, d'une recherche de vérité et de savoir désintéressé : philo-sophia, amour du savoir et/ou de la sagesse, désir d'une vérité que l'on ne possède pas, mais à la recherche de laquelle l'étonnement nous pousse. Les passagers du *Whitebird* n'ont que des préoccupations *intéressées*, ne s'étonnent de rien, ne se demandent à aucun moment *pourquoi* ils font ce qu'ils font. Le recul de R. devant l'attitude de ces hommes est donc exactement celui du philosophe devant le non-philosophe. Platon avait déjà bien mis en lumière le fossé qui les sépare : dans *l'allégorie de la caverne*, le prisonnier qui est libéré de ses chaînes et sort de la caverne, ayant compris le dispositif de l'illusion (le fait que tous prennent les apparences pour la réalité, l'opinion pour la vérité, etc.), lorsqu'il revient parler aux prisonniers qui sont encore enchaînés, ses anciens compagnons d'illusion, ceux-ci le prennent pour un insensé : c'est la première réaction du non-philosophe devant celui qui tient un discours philosophique ou qui s'engage dans le type de questionnement qu'il suppose. Ailleurs, Platon dit aussi que le plus grand ennemi du philosophe n'est pas tant l'ignorant, mais plutôt celui qui affirme son absence d'intérêt pour la question du *sens*, du *pourquoi*.

- Invité à déjeuner à bord du *Whitebird*, R. se dit « que l'intelligence et la bêtise peuvent habiter dans la même tête sans s'influencer le moins du monde » (p.282-283). Ces marins peuvent être de fameux connaisseurs, d'excellents techniciens, de grands savants, ils n'en sont pas moins bêtes, pour autant, sur le plan éthique. C'est une variante de la célèbre réflexion de Montaigne : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». La science et la morale (ou l'éthique), le vrai et le bien, l'être et le devoir-être sont des domaines séparés, sinon on ne s'expliquerait pas comment des peuples ou des hommes savants peuvent si souvent mettre leur science au service de la monstruosité guerrière et de l'extermination.

## **Chapitre XII**

- La décision opposée de chacun des personnages, R. et V., clôt le roman comme une conséquence presque logique et attendue des événements qui précèdent.

**« Michel Tournier et le monde sans autrui », postface de Gilles Deleuze**  
(texte publié initialement dans *Logique du sens*, éd. de Minuit, 1969, dont nous reprenons ci-dessous quelques éléments.)

Deleuze explique que l'île est le théâtre d'un combat qui met en jeu les *éléments* (eau, air, terre, feu). Ceux-ci peuvent être prisonniers de la terre, ou au contraire être libérés dans l'air. L'île est aussi un personnage qui, de même que R. et V., est sujet à des *transformations*. L'aboutissement de toutes les transformations est *l'état solaire*.

Dans le *Robinson Crusoë* de Defoe, R. était l'instrument d'une recherche : recherche de *l'origine de la société* et, par suite, reconstruction de son ordre économique. Defoe reconduit la société : il n'y a pas de rupture (ni de sexualité, d'ailleurs). Mais si la question est la même chez les deux auteurs : qu'arrive-t-il à un homme sans autrui ?, chez Tournier ce n'est plus *l'origine* qui importe, mais plutôt *la fin*, le *but final* de R. Ce but est la *déshumanisation* : « la rencontre de la libido avec les éléments libres, la découverte d'une énergie cosmique ou d'une grande santé élémentaire ». Sous l'impulsion de la sexualité, R. transforme le monde au lieu de le reproduire.



Mais la question essentielle du roman est celle d'*autrui* : il s'agit de définir *autrui* à partir des effets produits par son absence. Reprenons ici la question de la connaissance et de la perception, en relation avec la notion d'*autrui*.

Autour de chaque objet perçu ou de chaque idée pensée, il existe un *fond*, un réservoir d'objets ou d'idées potentiels, qui peuvent apparaître par transition. Ce fond, ou ce champ de possibilités, qui préexiste autour de chaque chose ou de chaque idée, n'apparaît que grâce à *autrui*. Prenons l'exemple d'un cube : je ne vois jamais que 3 de ses faces, mais les 3 autres restent potentiellement visibles grâce à *autrui*, elles pourraient être vues par *autrui*. *Autrui* assure donc la continuité secrète des choses. Si, de mon point de vue, les objets se cachent toujours les uns derrière les autres, je suppose aussi toujours qu'il existe un autre point de vue selon lequel ces objets seraient visibles. Suivant ce premier effet d'*autrui*, donc, il y a une liaison continue des choses qui échappe à ma saisie directe ; mais c'est le monde implicite à l'intérieur duquel j'évolue. *Autrui* « peuple le monde d'une rumeur bienveillante », il m'indique, en creux, que le *su* et le *perçu* (par moi) sont toujours environnés de *non su* et de *non perçu* (que sait et que perçoit peut-être *autrui*). Par conséquent, *autrui est ce qui donne un objet à mon désir*. En effet, désirer c'est toujours désirer quelque chose que je ne possède pas (le *non su* et le *non perçu*), mais que possède, du moins potentiellement, *autrui*. *Autrui* est donc comme le fondement ou la condition de mon désir : tout désir passe par *autrui*, c'est *autrui* qui donne un objet à mon désir.

Si maintenant *autrui* est absent, ce qui est le cas pour R., il y a comme un retour aux éléments premiers (eau, air, terre, feu), mais surtout à une opposition brutale du *su* et du *non su*, du *perçu* et du *non perçu*. C'est la loi du *tout ou rien* : ce qui n'est pas *su* ou *perçu* est absolument inconnu. Il n'y a plus de possibilité, de potentialité, de virtualité, lesquelles étaient soutenues par *autrui*. Il n'y a plus non plus de transition : la contiguïté des choses, leur ressemblance, étaient elles aussi assurées par *autrui*.

Que se passe-t-il alors en l'absence prolongée d'*autrui* ? Comment le champ perceptif se structure-t-il ? La *structure-autrui* survit longtemps après le naufrage de la *Virginie*, même s'il n'y a personne pour *l'effectuer*. Quand V. arrive, il est trop tard pour R., la *structure-autrui* a disparu, et ce n'est plus comme *autrui* que R. le saisira. Les premiers effets de l'absence d'*autrui* font apparaître quelque chose qui échappait à la philosophie classique. Celle-ci, en effet, décrit *autrui* soit comme un objet ou un être particulier, soit comme un autre sujet qui me perçoit comme objet. Ce que nous dévoile le *Vendredi* de Tournier, c'est qu'*autrui* est plutôt une *structure a priori de notre champ perceptif*, une condition du fonctionnement de ce champ, qui préexiste, et préexiste en particulier aux *autres* qui remplissent ce champ. *Autrui*, c'est une

forme, un type d'organisation du monde propre à chacun, où il y a autrui et le possible. Quand nous voyons un visage effrayé (au cinéma, par exemple), c'est l'expression de quelque chose d'effrayant, qui n'est pas encore vu, qui est seulement possible. Chaque *autre* est donc un *monde possible*. Mais autrui n'est pas une structure parmi d'autres : c'est *la* structure de base qui informe et conditionne l'ensemble du champ, lui donne ses catégories. En conséquence, il faut dire que ce n'est pas le *moi* qui permet la perception, mais d'abord *autrui*.

Si autrui est l'expression d'un monde possible, il en résulte qu'il *fonde la distinction de ma conscience et de son objet*. En effet, le possible, introduit par autrui, m'indique qu'il y a dans le monde des réalités qui ne s'y trouvent pas encore. Ceci implique qu'une *différence temporelle* se glisse au sein de ma conscience : *moi* je suis dans le passé s'il y a du *possible*, c'est-à-dire quelque chose *qui n'est pas encore*. Autrui garantit donc une double différence, une double distinction : celle qui sépare, *d'un point de vue spatial*, le sujet et l'objet, et celle qui sépare, *d'un point de vue temporel*, le présent du passé et de l'avenir.

Nous comprenons à présent pourquoi la disparition d'autrui conduit R. à une fusion *élémentaire*, à une fusion de la conscience (ou du sujet) avec son objet, à une suppression du temps. R. est dans un éternel présent, sa conscience adhère aux choses, à l'île et aux éléments. S'il a d'abord éprouvé la perte du monde habité, il réalise ensuite qu'autrui troublait en fait ce monde, le séparait de lui. Quand autrui disparaît, le monde se redresse, et le désir n'a plus à se rabattre sur les objets désignés par autrui. Bref, il apparaît à R. qu'autrui emprisonne les choses et les êtres (dans des catégories, des objectifs...), emprisonne le désir (en le rabattant sur des objets ou des êtres déterminés par autrui), emprisonne les éléments dans les limites de la terre. Mais la question demeure : si *autrui* apparaît bien comme une condition absolue de l'existence de tout homme, Robinson Crusoë a-t-il une existence possible ?

Tristan Ledoux

[tristanledoux@hotmail.com](mailto:tristanledoux@hotmail.com)