



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

Alain Gagnon

SARTRE ET LA PSYCHANALYSE

Thèse présentée à L'Ecole des Etudes
supérieures de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention de la maîtrise
en philosophie.

Université d'Ottawa
janvier 1981

A Annie

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	3
CHAPITRE PREMIER.- Les premiers écrits	6
CHAPITRE II.- La psychanalyse existentielle	22
CHAPITRE III.- Les premières grandes études: Baudelaire, Genet, Mallarmé	47
CHAPITRE IV.- L'anthropologie compréhensive	64
CHAPITRE V.- L'Idiot de la famille	79
CONCLUSION	118
NOTES	121
BIBLIOGRAPHIE	139

Liste des abréviations

TE	<u>La Transcendance de l'Ego</u>
EE	<u>Esquisse d'une théorie des émotions</u>
EN	<u>L'être et le néant</u>
B	<u>Baudelaire</u>
SG	<u>Saint Genet, comédien et martyr</u>
CRD	<u>Critique de la raison dialectique</u>
M	<u>Les Mots</u>
IF I, II, III,	<u>L'Idiot de la famille, t.I, II, III.</u>

En règle générale, les références des citations de textes de Sartre (sauf pour les ouvrages peu discutés, ou cités lors de la discussion d'une autre oeuvre), afin de faciliter la lecture, sont données dans le texte, entre parenthèses, par l'abréviation désignant le volume, suivie de la page.

Je voudrais exprimer ma plus vive reconnaissance à M. Ghyslain Charron, qui a bien voulu accepter la direction de cette recherche et qui s'est chargé de cette tâche avec une générosité, une amitié et une intelligence inoubliables.

INTRODUCTION

A la mort de Sartre, la presse française lui rendit hommage en multipliant les numéros spéciaux, les sections spéciales, les témoignages (plus encore, dit-on, qu'on ne l'avait fait à la mort de de Gaulle). Les articles nombreux, beaux, émouvants, ont salué une dernière fois l'homme d'action, le porte-parole des vaincus, la figure publique. Certes, l'heure n'appartenait pas à l'académisme, il fallait graver le souvenir dans la mémoire du temps. Mais déjà avant sa mort la presse avait préféré la scandale Sartre au Sartre penseur. Une image d'un vieil écrivain, célèbre, vêtu à la diable, debout sur un tonneau, ou emporté dans un fourgon de police, est à coup sûr plus saisissante qu'une autre du même écrivain penché sur sa table. D'ailleurs, le spectaculaire était à la fin ouvertement recherché par Sartre. Devenu incapable d'écrire, il offrit à la liberté son prestige: servir quand même! Et le vieil écrivain célèbre, issu de bonne bourgeoisie, formé aux grandes écoles, pénétré des classiques, renouait aussi, en montrant du doigt des choses déplaisantes, avec un vieux fond libertaire.

On faisait volontiers allusion à son marxisme, quand on le suivait, micro à la main, jusque dans la misère. Ce dernier Sartre fait un peu oublier le premier, et l'essentiel, celui qui restera. Faut-il le dire, Sartre était philosophe; ce qu'il aimait par-dessus tout, c'était écrire chez lui des travaux de philosophie. A ses débuts, il s'intéressa à la psychologie, comprise selon les voies de la phénoménologie. Ses premières études portèrent sur la psyché, la conscience, l'interprétation de l'agir humain à la lumière des nouvelles recherches psychologiques. L'une des plus importantes créations de l'époque, en matière de psychologie, c'était certainement la psychanalyse freudienne, encore assez peu et assez mal connue en France dans les années 1930, aussi peu en fait que la phénoménologie. Le docteur Jacques Lacan, commençait à la répandre dans les milieux médicaux, avec d'autres personnes ayant compris l'ampleur de la révolution freudienne. Paul Nizan, le

très grand ami de Sartre en ces années, un communiste, rendait ainsi compte de De la psychose paranoïaque de Lacan: "...il faut signaler un livre qui, contre les principaux courants de la science officielle (...) traduit une influence très certaine et très consciente du matérialisme dialectique. Le docteur Lacan (...) réagit fortement contre les divers idéalismes qui corrompent actuellement toutes les recherches de psychologie de de psychiatrie (...) Un livre comme celui-ci annonce un combat scientifique important"(1). Simone de Beauvoir nous apprend également qu'à cette époque, nombreux étaient ceux qui, parmi leurs amis, faisaient la découverte de la psychanalyse et voyaient en elle une contribution majeure en psychologie.

Or Sartre, dès ces premières années, a opposé à la psychanalyse de très vives résistances. Quand il ne l'aborde pas de front, il laisse comprendre qu'elle ne perd rien pour attendre. Et quand enfin il confronte la psychanalyse, c'est pour montrer en quoi elle est fautive, sans principes, qu'on ne doit rien épargner pour la combattre. Puis, très lentement, la pensée sartrienne sur la psychanalyse se transforme. Les grandes oeuvres, de 1943, des années 1950, de 1960, enfin, L'Idiot de la famille sont les scansions autant que les ferments de cette évolution. On sent que, parti d'une relative ignorance du texte freudien, Sartre s'est peu à peu familiarisé avec cette pensée, qu'il y est revenu souvent pour l'étudier à nouveau. Avec les ans, l'opposition qu'il voyait, insurmontable, entre la pensée de Freud et la sienne, s'est adoucie, il a entrevu qu'elles pouvaient se nourrir l'une l'autre. Tout en demeurant critique, il se montre dans ses analyses de moins en moins hostile à la psychanalyse freudienne, allant jusqu'à en faire un usage assez étendu dans sa dernière oeuvre, portant sur Gustave Flaubert.

1) P. Nizan, in L'Humanité, 10 février 1933. Cité in J.L. Hondebine, "Méconnaissance de la psychanalyse dans le discours surréaliste", in Tel Quel, n°46(1971), pp. 67-82, pp. 67-68.

Note: A l'avenir, les notes sont reportées en fin de volume.

La présente thèse a pour but de suivre l'évolution de la critique sartrienne de la psychanalyse. Si les rapports entre Sartre et Freud que je viens de décrire sont exacts, il pourrait être trompeur de présenter la pensée de Sartre sur le freudisme. S'il est vrai qu'un fond critique demeure, qu'il faudra identifier, il importe tout autant de montrer d'abord en quoi la pensée sartrienne elle-même se modifie et par la suite en quoi son mouvement la rend plus hospitalière aux idées de Freud. Pour ces raisons, j'ai choisi, pour étudier la pensée sartrienne, qui du reste n'est pas une, sur la psychanalyse, construire la démonstration sous l'éclairage de la chronologie des oeuvres. Un premier chapitre étudie les premiers écrits de Sartre, dans lesquels se précisent les thèses durables, la substance de sa pensée. Un deuxième chapitre fait l'examen de la psychanalyse existentielle exposée dans L'être et le néant, conçue d'après l'ontologie sartrienne et destinée, en partie, à corriger la psychanalyse freudienne. Le troisième chapitre passe en revue les trois grandes analyses de cas des années 40 et 50, où se fait sentir un début de rapprochement entre les deux méthodes. Le chapitre quatre fera comprendre pourquoi Sartre, se réclamant maintenant du marxisme, reproche aux marxistes d'avoir trop longtemps ignoré l'instrument infiniment précieux que la psychanalyse offrait aux anthropologues. Enfin, le dernier chapitre sera exclusivement consacré à une présentation puis à une discussion de l'enquête existentielle la plus fouillée et la plus achevée de Sartre, L'Idiot de la famille.

CHAPITRE PREMIER

Les premiers écrits

"La première démarche d'une philosophie doit (...) être pour exulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir que la conscience est conscience positionnelle du monde", écrit Sartre en 1943(1). Ces quelques lignes, en plus d'en montrer la continuité, expriment très justement le programme des dix premières pages et disent fort bien le but de son premier ouvrage, La transcendance de l'Ego, où il entreprend de "vider" la conscience de tout élément substantiel. La question posée dans cet essai est simple à formuler: l'Ego est-il, oui ou non, un "habitant" de la conscience? Husserl, s'étant posée cette même question, avait cru nécessaire selon Sartre de garder à la conscience transcendentale sa personnalité, seule capable d'assurer l'unité du psychisme. Par cette réponse, il a reconnu les plus grandes richesses de l'idée d'intentionnalité. "La conscience se définit par l'intentionnalité"(2). Cette notion, qui instaure la phénoménologie, dit que "toute conscience est conscience de quelque chose". Une conscience qui ne serait conscience de rien ne serait pas conscience, tout simplement. Il s'ensuit que la conscience, puisqu'elle est conscience des choses, ne peut être à son tour une chose(3). Mais alors la question de l'unité de la conscience reparaît tout entière. Comment une conscience qui ne serait rien en elle-même pourrait-elle néanmoins être une? "En réalité, répond Sartre, l'unité de la conscience réside dans son intentionnalité même, c'est dans l'acte par lequel elle se porte sur son objet et le constitue que s'opère l'unification"(TE, 13). On le voit, cette unité est "unification", un "acte", la conscience "s'unifie en s'échappant"(TE, 21). Par conséquent, le principe unificateur n'est pas immanent et substantiel, il est à chercher dans le rapport dynamique de la conscience au monde. Pour saisir la conscience, il faut la voir sur fond de monde, dans la visée de l'objet transcendant, dans ce qu'elle accomplit et non dans ce qu'elle est.

Les thèses défendues dans ce court essai sont peu nombreuses: le champ transcendantal est impersonnel, ou sans Je; l'unité de nos représentations est d'abord donnée par le caractère intentionnel de la conscience, et c'est elle qui rend possible la position du Je; le Je est un existant, concret et transcendant (intramondain), il se livre de façon toujours inadéquète, et seulement à l'occasion d'un acte réflexif - qui pourtant n'est pas nécessaire pour que l'acte intentionnel soit complet; enfin, le Je transcendant doit comme tout existant tomber sous le coup de l'épochè (TE, 19 et 36-37). Chez Sartre, en effet, on atteint ~~par~~ la réduction phénoménologique la conscience, pure et impersonnelle, à ce point que certaines descriptions ne sont pas loin d'évoquer un quelconque principe vital.

La distinction entre conscience irréfléchie et conscience réflexive fournit quelques indications sur le statut du "Je" transcendant. Dans la vie courante, dans ses rapports quotidiens, pratiques, avec le monde, la conscience, dite alors "irréfléchie", s'investit tout entière dans l'objet visé. Elle est positionnelle de l'objet et conscience non-positionnelle d'elle-même, ou non-thétique, c'est-à-dire qu'elle ne se saisit pas comme présente dans l'Erlebnis à côté de l'objet. Par exemple, si je tente de rattraper un tramway, je suis "conscience du tramway-devant-être-rejoint" et conscience non-positionnelle de moi-même courant (TE, 32). Dans cette course, la conscience est consciente d'elle-même, car une conscience inconsciente n'est pas une conscience, est une contradiction dans les termes; seulement, dans sa "pratique" du monde, la conscience ne fait pas et n'a nul besoin de faire l'objet d'une thèse expresse. Par contre, il est toujours possible, en un deuxième temps, qu'une seconde conscience, dite "réflexive" ou "thétique", prenne pour objet la conscience d'objet (qui devient alors "réfléchie"), c'est-à-dire que la conscience (de) soi spontanée de l'être-au-monde fasse l'objet d'une thèse

expresse (dans le souvenir, ou quand je réfléchis sur moi-même, etc.). Cette conscience du second degré vise toujours l'objet transcendant, seulement elle ne peut l'atteindre qu'à travers cette conscience que j'en suis ou que j'en étais. C'est à ce moment que le Je apparaît, dans les marges, aux bords, dit Sartre, de l'objet visé. Mais ce Je n'apparaît qu'à la réflexion, "il n'y a pas de Je sur le plan irréfléchi" (TE, 32), et son être est relatif. C'est pourquoi, aussi, l'intuition de l'Égo est "un mirage perpétuellement décevant" (TE, 69) : c'est en inventariant toujours le contenu de l'objet que se maintient l'apparition du Je; du moment que je dirigerais mon attention sur le Je, en oubliant l'objet, le Je s'évanouirait parce que son "support", ce qui le maintenait dans la visée, se serait évanoui. Pour ces raisons, "le Je du Je pense n'est l'objet d'une évidence ni anodique ni adéquate (...) Tel quel, le Moi nous reste inconnu" (TE, 35 et 38).

Ainsi, dans les faits, la conscience transcendente est impersonnelle. Mais, ajouté à ce premier examen, il en est un second, peut-être plus révélateur du dessein de Sartre, qui vient doubler l'étude des faits par un argument de fait: la conscience transcendant le ne peut pas, ne doit pas être personnelle. En plus d'être superflu, le Je transcendental ^{est} insaisissable. S'il existait il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le Je transcendental, c'est la mort de la conscience (...). Tous les résultats de la phénoménologie menacent ruine si le Je n'est pas au même titre que le monde un existant relatif, c'est-à-dire un objet pour la conscience" (TE, 23 et 26). Ce Je ferait en effet de la conscience une réalité substantielle, qui se précéderait donc dans son appréhension du monde. De la sorte, la conscience, chose elle-même, ne serait pas un absolu comme conscience (de) soi, ne serait pas non plus distance-à-soi et distance-au-monde. Par sa plénitude, même "partielle" si cela avait un sens, elle participerait du monde comme toute chose, l'intentionnalité, plus qu'incompréhensible, serait tout simplement impossible. Et ce qui est

tout aussi dangereux, un Je transcendantal réduirait notre perception du monde et de soi à l'état de faits relatifs, hétéronomes. Ce serait "fonder" notre être-au-monde sur une irrationalité fondamentale.

Ces premières thèses de Sartre laissent voir des préoccupations non seulement théoriques mais aussi pratiques et morales. Il indique, en conclusion, que la phénoménologie est seule capable de fonder une morale positive ainsi que le matérialisme historique. Ces réflexions illustrent suffisamment la constance de l'interrogation sartrienne et son étonnante précision déjà au moment du stage à Berlin. Sartre était arrivé à la phénoménologie avec des questions toutes prêtes. Aussi retint-il de la phénoménologie ce qu'il pouvait utiliser sans délai. Lisant Husserl, il s'est orienté "vers une perspective existentielle, et peut-être même éthique. La "réduction phénoménologique" n'a pas chez lui la même signification que chez Husserl (...) elle dévoile par-delà le monde dans lequel nous sommes nous-mêmes une liberté à laquelle nous ne pouvons jamais renoncer"⁽⁴⁾. C'est ainsi que Sartre peut parler d'une "libération" du champ transcendantal et par cela il faut entendre l'affranchissement autant que le "vidage". Un Je substantiel, présent dans la conscience -ou un quelconque inconscient- introduirait en elle des relations mécaniques. L'activité de la conscience serait comparable au choc des corps et Sartre évoque, en parlant des rapports au sein du psychique, des dévoilements de forces physiques (irruptions de geysers, courant d'eau, etc.). C'est pourquoi il importe de distinguer "le "psychique" de la conscience. Le psychique est l'objet transcendant de la conscience réflexive (...) l'Ego apparaît à la réflexion comme un objet réalisant la synthèse permanente du psychique"⁽⁵⁾. Dans des analyses qui ne sont pas sans rappeler celles de Kant, il tâche de situer correctement le lieu de la causalité. L'action du psychique sur le corps est "franchement causale"(TE, 50). Mais en aucun cas ne pourrait-il agir sur la conscience, lieu de la "certitude réflexive", de la transparence, d'une clarté parfaite. Ces précisions permettront de parler plus tard d'individus souffrant de troubles psycho-

moteurs et pourtant libres: les convulsions, soumises aux lois neuro-physiologiques, témoignent néanmoins d'une intentionnalité et d'un sens. On peut maintenant comprendre comment l'on peut "se donner" l'impression d'une spontanéité venant du Je. L'Ego présente en effet la figure idéale, virtuelle de l'unité de notre être. Afin de rompre l'inachèvement de cette unité, la conscience "qui s'emprisonne dans le Monde pour se fuir (...) projette sa propre spontanéité dans l'objet Ego pour lui conférer le pouvoir créateur qui lui est absolument nécessaire (...) D'où l'irrationalité profonde de la notion d'Ego", à la fois actif et passif (TE, 63-64). Cette impression de solidité et de spontanéité venant de l'Ego à la conscience n'est qu'un trucage par lequel la conscience voudrait échapper à sa parfaite spontanéité⁽⁶⁾. L'insuccès ne fait qu'illustrer encore mieux cette spontanéité de la conscience, et son perpétuel inachèvement.

Une telle philosophie ne peut en aucune manière accenter l'hypothèse d'un inconscient quel qu'il soit. Sartre choisit de critiquer la théorie de l'amour propre de La Rochefoucauld (et aussi, sans le nommer, de Kant qui s'affligeait de la toute nuisance de l'amour de soi qui rendait improbable une action vraiment morale). Le freudisme n'est mentionné qu'en passant, pour être rangé parmi les "théories construites a priori et avec des concepts vides" (TE, 50). Mais "La Rochefoucauld est un des premiers à avoir fait usage, sans le nommer, de l'inconscient: pour lui l'amour-propre se dissimule sous les formes les plus diverses" (TE, 38). Cette critique vaut a fortiori contre l'inconscient freudien. Toute forme d'inconscient constituerait un "Je transcendantal" substantiel, introduirait dans la conscience un déterminisme mécanique: les faits de conscience seraient les effets de cet inconscient. L'erreur de ces psychologues est d'avoir placé dans la conscience irréfléchie un Je qui n'y est pas, qui n'apparaît qu'à la réflexion. Tout le malentendu vient de leur incapacité de distinguer ces deux modes d'être de la conscience, ce qui les amène à prêter les caractères de la conscience réflexive, y compris un

certain "emprisonnement" des conduites, à une conscience irréfléchie tout entière définie non par le caractère, le tempérament, la subjectivité ou le calcul mais par l'objet visé. Ces psychologues ont beau jeu de qualifier d'inconscients parce que non perçus des phénomènes non existants.

Cette critique atteint implicitement la théorie freudienne de la libido qui, elle aussi et plus nettement encore, sance les bases de la spontanéité de la conscience (et dans les autres ouvrages de Sartre, cette spontanéité coïncidera avec la liberté). Ce que la phénoménologie permet d'élucider définitivement, c'est que "la conscience irréfléchie doit être considérée comme autonome" (TE, 41). Le psychique n'est pas présent dans cette pure conscience (du monde. A plusieurs reprises, Freud avait reproché aux "philosophes" leur refus de distinguer entre psychique et conscience⁽⁷⁾. Sartre au contraire y insiste. Mais il fait ressortir d'une part l'autonomie de la conscience, d'autre part la relativité du psychique qui dépend dans son être de la conscience. Si la conscience irréfléchie est autonome, le psychique ne l'est pas: il est relatif à la saisie que j'en ai, objet étrange - quasi-objet - qui n'est pas tout à fait du monde; en tant que tel, il présuppose la conscience et ne peut la déborder. Freud au contraire cherchait à établir tout autre chose: psychique n'égale pas conscient parce qu'il y a du psychique inconscient. Le conscient n'est qu'une région du psychique. Le désaccord est fondamental. Sartre refuse inconditionnellement l'existence d'un inconscient. A maintes reprises, l'hypothèse est qualifiée d'absurde. Dans les premiers ouvrages, aucun raisonnement n'est même nécessaire, puisque par sa définition déjà, la conscience ne peut être inconsciente⁽⁸⁾. Si le psychique est distinct de la conscience, il reste qu'il ne peut déborder la conscience possible. Si le psychique n'est pas posé dans la conscience irréfléchie, c'est qu'il n'est nul besoin d'un acte réflexif et non parce que cette position serait refusée, repoussée par une structure interne de la psyché. Ainsi qu'il l'écrira plus tard, "la psychanalyse existentielle rejette le postulat de l'inconscient: le fait psychique est, pour elle, coextensif à la conscience"⁽⁹⁾.

On a pu écrire que Sartre "s'est délibérément coupé au départ d'un recours quelconque à une philosophie de la subjectivité"⁽¹⁰⁾ et on peut rappeler à ce sujet le débat entre Merleau-Ponty et S. de Beauvoir. Sa philosophie de la conscience paraissait exclure une telle possibilité. Le sujet, l'Ego, est une réalité idéale, virtuelle - on pourrait dire "symbolique" - et relative, incapable par conséquent de rien fonder. Ce premier essai contient en germe les descriptions plus tardives de notre être comme irréalisable. L'Ego étant objet est probable; seule la conscience peut se saisir immédiatement, par intuition. Seul absolu, elle seule peut fonder nos représentations. Dans le Je, nous ne pouvons que projeter un être achevé, auquel on croit magiquement. Ces thèses ne paraissent pas si éloignées des thèses psychanalytiques. Mais toute la perspective se déploie à partir de la conscience; elle n'est pas réversible, ni décentrable. Et quand Sartre prétend s'éloigner des philosophies de la subjectivité il tend à exagérer la distance parcourue. Il a d'abord cherché à s'éloigner des philosophies françaises spiritualistes, voire intimistes, du sujet. Dans la mesure toutefois où toujours il exigera pour que soit fondée l'intelligibilité d'un processus, d'un acte, d'un sens, le retour à l'intention singulière, sa phénoménologie reste une "philosophie du sujet" opposée aux philosophies de l'avènement du sujet à travers des processus constitutants. Par contre, sa conception de la subjectivité elle-même se modifiera considérablement, et cette question devra être reprise plus loin.

D'autres commentateurs ont vu dans la philosophie sartrienne le projet de "fonder la psychologie" et notamment la psychanalyse, comme Husserl avait voulu fonder les sciences de la nature et la logique. Sartre montrerait que l'inconscient "n'est pas une zone d'inconscience au sein de la conscience, mais cette conscience elle-même en tant qu'elle est un chose structurée, qui se comprend parfaitement mais ne se connait point - ce qui seul permet de rendre compte de la psychanalyse"⁽¹¹⁾. Ce projet de fonder la psychologie, et les sciences de l'homme en général, est incontestable, c'est l'exact programme d'anthropologie totale repris d'un ouvrage

à l'autre. Le cas de la psychanalyse demande toutefois un examen plus attentif. L'ontologie a en effet pour but de fonder la "psychanalyse existentielle". Mais cette méthode est aussi une critique assez sévère de la psychanalyse freudienne - et c'est celle-ci que le terme de "psychanalyse" désigne proprement, surtout si l'on considère les suites peu marquantes de la "psychanalyse existentielle". Au moment de La transcendance de l'Ego, l'alternative n'est pas encore née. Cependant les positions ultérieures découleront des thèses qui y sont soutenues. En voulant fonder la psychologie, Sartre précise la nature de son objet - c'est l'Ego - et distingue deux niveaux: "une sphère accessible à la psychologie dans laquelle la méthode d'observation externe et la méthode introspective ont les mêmes droits et peuvent se prêter une aide mutuelle - et une sphère transcendantale pure accessible à la seule phénoménologie" (TE, 77). La Transcendance de l'Ego décrivait la sphère transcendantale. Dans les écrits suivants s'ajouteront des préoccupations et des directives méthodologiques destinées à la psychologie positive. Toutefois, les théories de l'inconscient, dont la psychanalyse, font l'objet de remarques spéciales. Elles n'ont pas à être fondées, car elles sont tout simplement fausses, et ce qui est rendu intelligible c'est au contraire l'illusion ou le défaut de perspective sur lequel elles reposent. Elles ont ce statut de théories fondamentales de la conscience qui disputent à la phénoménologie son propre terrain. La psychanalyse, théorie rivale et nullement tributaire, devrait donc être déconstruite et écartée par la purification ou "libération" du champ transcendantal.

Dans ce débat, on retrouve bien sûr les éléments de la discussion scientifique: voyons les faits, soyons conséquents. Mais on devine sous le texte, dans la conclusion notamment, un plaidoyer en faveur de la liberté humaine, idée qui très tôt fera figure d'évidence première et fondationnelle. Selon Sartre, la psychanalyse ruinait les assises de la liberté telle qu'il la concevait alors, c'est-à-dire en termes absolus. Simone de Beauvoir a raconté quelles furent ses premières réactions, et celles de Sartre, quand ils découvrirent la psychanalyse (vers 1929): "en tant que

méthode d'exploration de l'homme normal, nous récusons la psychanalyse. Nous n'avions guère lu de Freud que ses livres sur L'Interprétation des rêves, et La Psychopathologie de la vie quotidienne (...). Le pansexualisme de Freud nous semblait tenir du délire, il heurtait notre puritanisme. Surtout, par le rôle qu'il accordait à l'inconscient, par la rigidité de ses explications mécanistes, le freudisme, tel que nous le concevions, écrasait la liberté humaine (...) chez un individu lucide, pensions-nous, la liberté triomphe des traumatismes, des complexes, des souvenirs, des influences"(12).

Le statut de rivale de la psychanalyse est évident pour quiconque observe attentivement la construction de l'Esquisse d'une théorie des émotions(13). Avec l'Esquisse apparaissent les exigences méthodologiques et une problématique qui se maintiendront malgré les interrogations successives de la maturité. On y trouve déjà le programme d'une anthropologie nouvelle, une première thématization du vécu et, pour la première fois, une confrontation nette avec la psychanalyse.

Selon cette anthropologie, toutes les conduites humaines doivent être comprises comme signifiantes. Tant qu'on les réduira à des manifestations arbitraires ou irrationnelles, ou encore provoquées de l'extérieur, on n'aura rien compris à l'être humain. C'est l'un des traits de la pensée de Sartre que de vouloir réduire toute irrationalité et de rétablir en tout une intelligibilité sans faille, sans cassure. On peut ici en constater l'ancienneté. Ayant établi dans l'introduction qu'une "émotion est précisément une conscience"(EE,15) Sartre passe en revue les explications classiques de l'émotion. La théorie périphérique de James réduit l'émotion à ses apparences chaotiques, désorganisées; elle ne permet pas de rendre compte du caractère pourtant signifiant, donc organisé malgré tout, des troubles. La théorie de Janet fait de l'émotion un^{fait} psychique. Elle se rapproche de la vérité quand elle y voit une conduite d'échec. Mais Janet a refusé à la conscience un rôle constitutif de cette conduite en faisant appel à un circuit nerveux primitif qui réapparaît à la suite d'un échec de la conscience.

Les Gestalistes partent d'une conception finaliste de l'émotion, que Janet avait également entrevue sans pour autant l'avoir comprise et développée. Ils mettent l'accent sur l'activité décisive du sujet ému. Il y a dans la conduite émotive une transformation de l'activité percevante; elle est une réponse du sujet à une situation trop exigeante. Ce qui reste absent de cette théorie, toutefois, c'est la conscience: il y a transformation, mais rien ne l'explique. Qu'est-ce donc qui opère ces transformations d'attitudes, de formes, si elles ne sont pas arbitraires? Seule la conscience, répond Sartre, "peut par son activité synthétique rompre et reconstituer des formes sans cesse. Elle seule peut rendre compte de la finalité de l'émotion" (EE, 32).

Nous sommes ainsi parvenus à une exacte position du problème, après avoir étudié les conceptions psychologiques. Le chapitre II est exclusivement consacré à une discussion de l'hypothèse psychanalytique, ce qui lui donne un statut nettement distinct. La revue critique des théories précédentes conduit ou bien à la conception phénoménologique ou bien à la conception psychanalytique. "On ne peut comprendre l'émotion que si l'on y cherche une signification. Cette signification est par nature d'ordre fonctionnel. Nous sommes donc amenés à parler d'une finalité de l'émotion (...) Cette finalité suppose une organisation synthétique des conduites qui ne peut être que l'inconscient des psychanalystes ou la conscience" (EE, 33). Que serait une explication psychanalytique de l'émotion? Semant dans sa reconstruction le mot "sexuel" à tort et à travers, Sartre montre que la psychanalyse "conçoit le phénomène conscient comme la réalisation symbolique d'un désir refoulé par la censure" (EE, 35). Mais la conscience ne connaît pas ce désir, car elle serait de mauvaise foi⁽¹⁴⁾. Par conséquent, la signification réelle, dissimulée, est extérieure à la signification consciente, "le signifié est entièrement coupé du signifiant" (EE, 35). Le fait conscient est comme une "chose", un "effet" de la signification cachée. C'est évidemment "renoncer au cogito cartésien et faire de la conscience un phénomène secondaire et passif" (EE, 36).

Mais assez subitement, Sartre revient sur ce développement. "A vrai dire, reconnaît-il, ce qui rend difficile ^{une} réfutation exhaustive de la psychanalyse, c'est que le psychanalyste ne considère pas la signification comme conférée entièrement du dehors à la conscience" (EE, 36). A ce stade, cette observation est étrange: elle annule ni plus ni moins toute l'argumentation qui précède, qui critiquait l'extériorité du signifié. Le signifiant, reprend Sartre, entretient avec le signifié un rapport de symbolisation. Mais aussitôt il revient à la question du mécanisme, ne tient pas compte de l'objection qu'il vient de se faire et fait preuve d'une ignorance certaine de la réalité de la psychanalyse (bien excusable, il est vrai, à cette époque). Ainsi il parle de la "pression causale" du refoulé, sans parler des résistances du moi qui nécessite le recours à la symbolisation. Il voit dans la pratique clinique des analystes une étude compréhensive des rapports intra-conscients. Ce qui l'empêche de même soupçonner que la théorie freudienne est plus complexe, c'est un "réflexe" qui, au mot "inconscient", lui fait songer à des nistons. Le chapitre s'achève avec la question qui conduira à un examen cette fois phénoménologique de l'émotion. Il existe dans les conduites affectives des conflits. Par exemple, "nous luttons en tant que spontanéité consciente contre le développement des manifestations émotionnelles" (EE, 38). La psychanalyse s'est montrée très habile dans l'explication de ces conflits. Comment les expliquer si l'on veut (à tout prix) réfuter la psychanalyse? Fort curieusement, cette question, ultime épreuve entre analyse et phénoménologie, demeure dans l'Esquisse sans réponse.

La conduite émotive, qui a toutes les apparences d'une conduite irrationnelle, stupide (on s'évanouit pour fuir un danger, on cogne pour avoir "raison") est en vérité une réponse tout à fait intelligible à une situation reconnue comme insurmontable. C'est la conscience qui se fait émue. L'émotion n'est pas un comportement passif mais une manifestation de l'activité du sujet. Seule l'attitude pragmatique ou réaliste est capable de transformer le monde. Dans la conduite émotive, la conscience se reconnaît en quelque sorte vaincue par le monde et choisit d'agir "magiquement"

sur une situation: c'est sur le corps, à portée de la main si l'on veut dire, qu'elle agit, c'est en lui qu'elle change le monde. Toute la mimique du corps manifeste l'adhésion de la conscience à cet univers magique, a pour but de le "réaliser". "Le passage à l'émotion est une modification totale de "l'être-dans-le-monde" selon les lois très particulières de la magie"(EE,66). Seulement, cette "modification totale" est à son tour problématique. Auparavant la conscience était perceptive, maintenant elle est émue. Comment cette altération est choisie, cela n'est guère éclairci. Sartre tient que la liberté décide des comportements. Mais cette liberté pourrait tout aussi bien s'appeler l'arbitraire. Le "passage" reste sans principe, sans motivation vécue dans une durée et on saisit mal le rapport entre la conscience perceptive antérieure et la conscience émue. Sartre aime assez les "instants" de rupture. Mais ici, la rupture découvre plutôt un trou dans le temps. Cette théorie est peu éloignée de celle des Gestaltistes: dans l'addition de la conscience, il serait plus juste de voir l'addition de deux consciences à deux attitudes juxtaposées et autonomes. Les modifications de l'être-au-monde demeurent comme suspendues à rien et paraissent gratuites, sans rapport à un conflit quelconque, sans lien avec des mécanismes psychiques. Il est trop facile de les attribuer à une conscience libre sans s'arrêter aux opérations concrètes qui ont lieu. Les transformations en question sont situées dans une entière positivité, il manque encore à ces descriptions un certain "travail du négatif" que bientôt la théorie de la néantisation viendra ajouter (on pourrait dire des toutes premières oeuvres qu'elles son "pré-dialectiques").

Le débat avec la psychanalyse se poursuit cependant, dans une oeuvre de fiction cette fois. L'enfance d'un chef, une nouvelle écrite en 1938, raconte les aventures de Lucien Fleurier de sa petite enfance à l'âge adulte, de la contingence à l'esprit de sérieux d'un futur patron d'usine. Ce "récit d'apprentissage" est rempli d'allusions transparentes aux notions de la psychanalyse: la scène primitive, le roman familial, la sexualité infantile, et ainsi de suite, tout en étant une belle analyse des conduites de

mauvaise foi. Le ton est mordant, désinvolte. De même qu'il y a, dans la mauvaise foi, une étrange fatalité qui conduit d'abandon en abandon jusqu'à l'état de "salaud", de même il y aurait une rigueur semblable dans la comédie de l'inconscient. Berliac, un ami de Lucien, ayant découvert l'Oedipe, "semblait se complaire dans son état et n'en voulait pas sortir. "Nous sommes des types foutus; disait-il avec orgueil, des ratés" (15). Lucien est plus explicite: "C'est la pente fatale, songeait-il, j'ai commencé par un complexe d'Oedipe, après ça je suis devenu sadico-anal et maintenant, c'est le bouquet, je suis pédéraste: où est-ce que je vais m'arrêter?" (16). Lucien, apprend-on, "s'était jeté avec avidité sur la psychanalyse parce qu'il avait compris que c'était ce qui lui convenait et, à présent (...) il n'avait plus besoin de se faire de mauvais sang et d'être toujours à chercher dans sa conscience (...) Le véritable Lucien était profondément enfoui dans l'inconscient" (17). La mauvaise foi saute aux yeux, la psychanalyse est un autre de ces trucs par lesquels la conscience se fuit. Psychanalyse et mauvaise foi paraissent s'alimenter l'une l'autre et concourir à constituer un salaud bien solide, bien dans ses droits. Ce n'est pas non plus un hasard si, au même endroit, Sartre se livre à une fort divertissante satire de l'écriture automatique surréaliste, fondée sur les forces obscures de l'irrationnel. Psychanalyse, surréalisme et mauvaise foi sont d'égales manifestations d'un plus fondamental refus de ses responsabilités et de l'intelligence.

Ainsi, si dès le début Sartre rejette assez violemment la psychanalyse, il n'arrive que lentement à penser ce rejet. Incapable encore de dominer tous les obstacles qu'elle présente (il faudrait pour cela un système, qui se constitue peu à peu), insatisfait sans doute de ses ressources du moment, il choisit une solution "magique" de la difficulté, par la satire. Mais le recours à la fiction est fécond. Il a permis une première utilisation du concept de mauvaise foi contre la psychanalyse. Une fois ce rapport bien établi, la psychanalyse disparaît à peu près totalement de l'oeuvre littéraire (jusqu'aux Séquestrés d'Altona). L'usage de l'ironie s'avère donc stratégiquement capital et fertile.

Pour suivre un exposé complet de la philosophie sartrienne, il vaudra mieux aller directement à L'Être et le Néant. Cependant, s'il est vrai que le Flaubert "se rattache d'une certaine façon à L'Imaginaire", comme le dit Sartre⁽¹⁸⁾, il serait bon de rappeler auparavant quelques thèses du traité de 1940. Dans ce livre, où la théorie de la néantisation apparaît pour la première fois, déjà liée au thème de la liberté, Sartre cherche à marquer la distinction très nette qu'il voit entre la chose et l'image, ou entre l'attitude perceptive et l'attitude imageante. L'image et la perception, dit-il, "s'excluent l'une l'autre"⁽¹⁹⁾; "le monde imaginaire est entièrement isolé, je ne puis y entrer qu'en m'irréalisant moi-même"⁽²⁰⁾. Cette thèse est profondément liée à toute l'œuvre de Sartre. Il a manifesté très tôt un intérêt pour le monde de l'image, il a dit aussi de lui-même que, mal à l'aise dans le réel, il a choisi au moment de l'adolescence le monde de l'imaginaire⁽²¹⁾. Par contre, la vie d'écrivain lui paraîtra toujours un peu suspecte, il a montré jusque dans ses livres une nostalgie de l'action et n'a pas hésité à reprocher aux hommes de lettres de n'avoir pas mis leur talent au service d'une cause pratique. Dans L'Imaginaire en tout cas, l'opposition entre réel et irréel reçoit une expression très forte, et en des termes pratiques et quasi éthiques. En effet, une idée corollaire est que la "reconnaissance de l'image comme telle est une donnée immédiate du sens intime"⁽²²⁾. Vouloir se croire dans le réel alors qu'on a fui dans l'imaginaire relève de la mauvaise foi⁽²³⁾: "Préférer l'imaginaire (...) c'est adopter aussi des sentiments et une conduite "imaginaires", à cause de leur caractère imaginaire (...) on choisit l'état imaginaire avec tout ce qu'il comporte, on ne fuit pas uniquement le contenu du réel (...) on fuit la forme même du réel, son caractère de présence, le genre de réaction qu'il demande de nous". Il en résulte une "vie factice, figée, ralentie, scolastique"⁽²⁴⁾. Ce sont là quelques fondements des analyses existentielles, du Baudelaire au Flaubert. L'ontologie paraît enseigner que la fuite (le mot en dit long: c'est une conduite "émue", réactive) dans l'imaginaire est en une certaine manière moralement malsaine. Pourtant une telle fuite pourrait bien

être une des clés de la carrière de Sartre lui-même.

Il est un dernier ensemble de textes que nous aurons profit à considérer quelques instants. Il s'agit de la critique littéraire du jeune Sartre. Ces textes sont doublement éclairants: d'abord ils constituent des jalons qui permirent à Sartre d'explorer certaines idées, de les mettre à l'épreuve et de compléter peu à peu son système; deuxièmement, à travers ces articles est développée une théorie de la critique littéraire qu'il faut connaître pour apprécier les grandes études d'écrivains ultérieures⁽²⁵⁾. La fonction du critique, dit-il, "est de critiquer, c'est-à-dire de s'engager pour ou contre et de se situer en situant"⁽²⁶⁾. Le critique cherche avant tout, dans un texte étudié, la vision du monde de l'auteur: "une technique romanesque renvoie toujours à la métaphysique du romancier. La tâche du critique est de dégager celle-ci avant d'apprécier celle-là"⁽²⁷⁾. Bien entendu, en plus d'apprécier cette métaphysique, on se demandera quel style en découle et dans quelle mesure le style employé s'y conforme. C'est ici la clé de la critique littéraire sartrienne qui, dans tous les cas, insistera sur la parenté entre style et projet. C'est ainsi que chez Faulkner ou Dos Passos, il voit une temporalité (différente en chaque cas) qui organise tout le récit ainsi que la vie des personnages. C'est une première forme du "projet existentiel" qu'il cherchera plus tard comme source autant d'une vie que d'une oeuvre et d'un style. Dès ces premiers textes, la critique est d'abord philosophique, et elle est totalisante en ce sens qu'elle ambitionne de trouver le coeur même d'un imaginaire. L'engagement ainsi dévoilé fera l'objet d'un jugement, à la fois interne (cohérence) et externe (pertinence, valeur morale). L'anthropologie, disait Sartre dans l'Esquisse, est "une discipline qui viserait à définir l'essence de l'homme et la condition humaine"^(EE, 8). Il ne serait pas faux de dire que, à cette époque du moins, il assignait à peu près les mêmes tâches à la littérature; c'est au nom d'une ontologie que les oeuvres sont appréciées. Du reste, Sartre est attentif, dans ces analyses, à l'apparition d'un nouveau discours anthropologique.

L'intérêt du livre de D. de Rougemont, L'amour et l'Occident, indépendamment de sa valeur intrinsèque, "réside en ceci qu'il témoigne d'un assouplissement récent et profond des méthodes historiques sous la triple influence de la psychanalyse, du marxisme et de la sociologie"⁽²⁸⁾. Les idées qui ont guidé ces critiques se retrouvent, organisées et intégrées à un système philosophique, dans la psychanalyse existentielle que nous allons maintenant considérer.

CHAPITRE DEUXIEME

La psychanalyse existentielle

Avec L'être et le néant, publié en 1943, tous les éléments d'un premier système sartrien sont en bonne place, et l'essai vient achever dans une vaste synthèse toutes les démarches des dix premières années. Jusqu'à cette date, Sartre s'était limité à de courtes critiques de la psychanalyse et à des saillies plus agacées que profondes. L'être et le néant comprend une assez longue présentation de la psychanalyse existentielle et un chapitre sur la mauvaise foi qui sont aussi des moments de la critique du freudisme; les allusions à Freud sont abondantes. Pourtant, au moment d'entreprendre cette discussion, Sartre restait superficiellement renseigné sur la psychanalyse, sérieusement prévenu contre elle et sa propre théorie n'est pas sans ambiguïtés. Certaines pages sont fort amènes, surtout quand, exposant son programme et sa méthode, Sartre indique que sur ces questions Freud et lui se rencontrent. Ailleurs, dans le chapitre sur la mauvaise foi, le ton est de nouveau mordant, parfois railleur, et l'opposition paraît insurmontable.

Le statut du discours critique est équivoque: l'ontologie du phénoménologue est une philosophie, la psychanalyse freudienne se dit une science élaborée à partir de l'observation des faits. Ne disposant pas de l'enseignement de ces faits, comment une philosophie peut-elle prescrire à une science ce qu'elle doit percevoir, et la manière (et s'agit-il des mêmes faits)? C'est cependant l'attitude de Sartre, quand il déclare: "rien n'empêche de concevoir a priori une "réalité humaine" qui ne s'exprimerait pas par la volonté de puissance, dont la libido ne constituerait pas le projet originel et indifférencié"(EN, 659). C'est Descartes imaginant un malin génie médecin, et soudain "l'expérience qui établit que le fondement des complexes est cette libido"(EN, 659) est sans valeur. On prévoit la réponse toute prête du psychanalyste: rien en effet n'empêche de concevoir une autre réalité humaine, mais les faits démontrent que, pour celle qui nous occupe, les choses sont ainsi.

Et que celui-ci ait raison ou non, on ne voit pas en quoi la possibilité posée par Sartre est pertinente dans la pratique analytique. Et au fond, ce n'est pas en tant que science que la psychanalyse est considérée. Comme la plupart des théoriciens de la psychanalyse existentielle, Sartre ne réprouve ni la méthode, ni la technique, ni les observations de la psychanalyse. Il pourrait encore moins ignorer ses succès thérapeutiques. Seulement, la psychanalyse a conçu une "métapsychologie", une philosophie du sujet tout à fait irrecevable sur le plan philosophique; il convient de reformuler la théorie de cette discipline, c'est une tâche où la philosophie doit intervenir. Quel qu'en soit l'intérêt par ailleurs, cette position comporte néanmoins ses risques: les philosophes sont ainsi souvent amenés à faire de la psychanalyse une philosophie, à lui prêter leurs visées totalisantes, ou totalitaires, et à ignorer le côté médical et pratique de la question. Séparée de ses assises cliniques, la métapsychologie ne peut en effet paraître vulnérable, Freud lui-même l'a souvent répété; mais cette faiblesse pourrait bien n'être qu'un effet de la tactique philosophique. La psychanalyse, sans son départ et son appui dans la souffrance, n'est plus grand-chose.

L'ambiguïté de l'exercice philosophique n'est pas moindre quand on considère la fin des deux disciplines. La psychanalyse freudienne, *bien* qu'elle ait donné une théorie générale - mais non totalisante - qui éclaire plusieurs dimensions du comportement humain, reste avant tout une technique thérapeutique. La philosophie cherche à connaître la réalité humaine en tant que telle, sa fin est avant tout théorique. La psychanalyse existentielle ne se distingue pas des fondements ontologiques dont elle procède. L'ambiguïté du dessein transparaît dans l'énoncé même du programme: "Les enquêtes psychanalytiques visent à reconstituer la vie du sujet de la naissance à l'instant de la cure; elles utilisent tous les documents objectifs qu'elles pourront trouver: lettres, témoignages, journaux intimes, renseignements "sociaux" de toute espèce" (EN, 657). Reconstituer la vie: car ces instruments sont en effet ceux d'une critique littéraire avant tout; le mot "cure" détonne

curieusement dans cette phrase, on aurait dû lire "mort". Dans la cure véritable, le discours de l'analysant est tout le matériau, les "documents objectifs" ont peu d'intérêt. Plus loin, on apprend qu'un critère de réussite de la méthode sera "dans tous les cas où cela sera possible, le témoignage du sujet" (EN, 663). Il n'est donc pas nécessaire. Mais que peut être une cure "par contumace"? On le voit, la psychanalyse existentielle n'est pas par définition une démarche thérapeutique, la cure est pour elle secondaire, elle n'a pas nécessairement affaire à des existants. Sartre a fréquenté un seul de ses "analysés", Genet. Même là, on assiste à une psychanalyse du texte, non à une élucidation des comportements du Genet vivant, (qui d'ailleurs n'y fut pour rien dans la rédaction du Saint Genet). C'est à partir de ces exigences que Sartre reproche à Freud de s'être trompé grossièrement quand il s'avisa de penser sa discipline et ses objets. Sartre n'aurait pas eu tort de demander dans quelle mesure et de quelle manière la psychanalyse pouvait servir à la critique des textes. Encore aujourd'hui, cette psychanalyse des absents pose de nombreux problèmes. Mais les difficultés de l'adaptation de la psychanalyse à une discipline critique connexe n'impliquent pas qu'elle soit fausse en elle-même.

"La pensée moderne, dit la première phrase de L'être et le néant, a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent" (EN, 11). L'être d'un étant est immédiatement son paraître, le phénomène "est absolument indicatif de lui-même" (EN, 12) et "l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire" (EN, 14). La phénoménologie a paru révolutionnaire à ses premiers adeptes, mais elle est tout à fait classique dans ces affirmations. Pour elle l'être est directement accessible à la conscience, "sans intermédiaire", l'objet est "présent en personne" à la conscience. La pensée contemporaine au contraire s'est efforcée d'identifier et de comprendre tous ces intermédiaires qui, selon plusieurs, se poseraient entre la conscience

et ses objets et qui structureraient la présence de l'objet à la conscience (et inversement), qu'il s'agisse du langage, des codes culturels, de la théorie scientifique, des processus structurants du sujet, etc. Dès ses premiers énoncés, l'ontologie sartrienne se montre peu hospitalière aux théories des codes qui embrouillent la présence immédiate de la conscience au monde.

L'être est divisé en deux régions: l'être en soi et l'être pour soi. L'en soi c'est, en une approximation qui n'est pas si trompeuse, la nature, au sens par exemple où Kojève l'entendait. Nous restons dans un univers hégélien dont cependant la métaphysique de la nature est rejetée⁽¹⁾. L'en soi "est ce qu'il est" (EN,33), il est "opaque", "massif", "pleine positivité", inerte; en lui-même, il n'a aucun sens, aucune intelligibilité; il n'est l'oeuvre d'aucune intention; aucun projet, aucun dessein ne se réalisent en lui, il est incrée: l'en soi est absurde. Plus loin dans l'oeuvre, l'en soi comprendra le (mon) passé, la (ma) situation, catégories réductibles à cette première définition de l'en soi. L'être pour soi, au contraire, est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. C'est la conscience, le Dasein, ce que Sartre traduit par "réalité humaine". A l'opposé de l'en soi, la conscience est une "décompression d'être", elle n'est pas cette totale et aveugle adhésion de soi à soi. "La conscience est un être pour lequel il est dans son être conscience du néant de son être"(EN,85). De nombreuses formules illustrent que le pour soi est béance, fuite, manque, distance, fêlure, bref, négativité, tout le contraire de l'en soi sur tous les plans. La négativité - le rien, le néant - est la catégorie première du pour soi, d'où procèdent le sens, la liberté, le projet, la temporalisation, etc., qui en sont les manifestations.

La phénoménologie est une description des essences. Or "l'essence n'est pas dans l'objet, elle est le sens de l'objet" (EN,15). Ces descriptions ne cherchent pas une essence secrète, soutien de l'existence. Le sens de l'être n'est pas un sens en soi. La saisie du sens est une élucidation du sens-pour-la-conscience,

ou du sens pour moi. L'en soi n'a pas de sens, il n'en a qu'en tant que phénomène, c'est-à-dire qu'en tant qu'il paraît. Malgré la rupture totale d'abord établie entre en soi et pour soi, la lecture de l'être, dans les deux cas, se fait selon des procédés identiques, "sans intermédiaires". Si le paraître de l'en soi révèle ce qu'il est, il en est de même pour le pour soi⁽²⁾.

L'abîme qui sépare ces deux régions d'être ne pourrait faire que, dans un cas et non dans l'autre, le paraître soit le signe d'une inadéquation interne. Le pour soi, différence par rapport à l'en soi identique, n'exprime pas par son être cette différence, il ne diffère pas de son paraître, on ne saurait y situer un processus de camouflage. C'est faire assez peu de cas de cette non-adhésion à soi qu'est le pour soi. "L'existentialisme, c'est la philosophie de l'ambiguïté humaine" dit Jeanson⁽³⁾. Cette ambiguïté n'est que trop réelle et l'existentialisme aurait toutes les raisons de vouloir la décrire. Mais ne devrait-on pas plutôt dire qu'au moment de L'être et le néant, les descriptions ontologiques ont pour but de lever les ambiguïtés, de retrouver dans les conduites humaines la ligne pure de la transparence? Nulle ambiguïté, nul équivoque en effet entre en soi et pour soi, entre essence et existence, entre liberté et déterminisme, ni même dans les conduites de mauvaise foi dont le phénoménologue perce les brouillards. Par certains de ses aspects, la philosophie sartrienne paraît elle-même simplificatrice et réductrice.

L'être d'autrui se ramène lui aussi à un sens pour moi. Le projet fondamental d'autrui se découvre dans les comportements, les décisions particulières, les désirs éprouvés, "il est comme l'objet de Husserl, qui ne se livre que par des "abschattungen" (EN, 654). Ailleurs, une déclaration est frappante: "Il serait tout à fait erroné, en effet, d'assimiler ce problème d'autrui à celui des réalités nominales (...) Autrui est un phénomène qui renvoie à d'autres phénomènes" (EN, 280). Comment alors la psychanalyse existentielle sera-t-elle possible? En tant que phénomène le sens d'autrui est encore sens pour moi. Par contre, le langa-

ge théologico-kantien de la psychanalyse existentielle laisse entendre qu'autrui est une fin en soi (une personne), c'est-à-dire un sens en soi. Mais rien dans l'ontologie ne nous a préparé ni ne nous oblige à une telle ouverture à autrui. L'idéalisme de L'être et le néant ne permet pas en fait de surmonter "l'écueil" du solipsisme. Une réelle solution de cet écueil devrait être aprioriste: si aucune expérience n'a pu empêché la position du problème, laquelle pourrait servir à le résoudre? Or la solution sartrienne, illustrée dans les pages fameuses du regard et de la honte, est on ne peut plus a posteriori, et fort équivoque: que fait le regardé avant d'être surpris? Il regarde autrui par un trou de serrure, comme objet⁽⁴⁾. Rien donc dans autrui, du côté d'autrui, n'oblige à le reconnaître comme absolu. Ce qui est déterminant, par conséquent, c'est mon attitude, ma réaction. Dans la solution hégélienne, critiquée par Sartre, c'est la lutte pour la reconnaissance qui était constitutive de la conscience de soi. Rien de tel chez Sartre: jusque là, le pour soi, déjà achevé et autonome, saisissait le sens du monde de façon entièrement suffisante. Soudain, le sujet se sent reconnu, autrui apparaît comme une catastrophe. C'est ainsi que Sartre parle de "l'existence de l'autre, ce scandale insurmontable" (EN, 537). Il n'y a pas véritable reconnaissance car "vu" par autrui, je m'empresse de me rétablir dans mon caractère d'absolu en réduisant l'autre à l'état d'objet. Rien dans le phénomène d'autrui ne me contraint de le reconnaître comme fin, ni même comme objet scandaleux. On ne doit pas trop s'étonner de ces difficultés: quiconque adopte un point de départ d'où autrui est exclu se condamne presque à rester tout seul. On ne rencontre pas tout à coup autrui, il est toujours déjà-là. C'est ce que Merleau-Ponty faisait valoir contre Sartre⁽⁵⁾. Sartre lui-même le savait pourtant, quand il voulait trouver autrui déjà dans le Cogito (EN, 309). Mais son ontologie échoue (à bien d'autres reprises aussi, par exemple dans l'effort de sincérité, dans les relations amoureuses, etc.) à fonder un rapport authentique avec autrui. On ne voit pas à ce

moment comment une relation psychanalytique sera possible, si elle suppose des rapports authentiques de sujet à sujet.

La psychanalyse existentielle est une "méthode phénoménologique spéciale" (EN, 559). Elle est une "description morale, car elle nous livre le sens éthique des différents projets humains" (EN, 720). Il n'est pas expliqué pourquoi cette dimension première est morale, et non pas par exemple esthétique, politique, voire gnoséologique, etc. Nietzsche avait enseigné autrefois une saine méfiance face aux prétentions de la morale. L'argumentation de Sartre, dans les dernières pages, suppose plutôt qu'elle n'expose la raison de cette valorisation de la morale et traduit avant tout son moralisme. Dans ses quelques analyses, il adoptera toujours des attitudes morales, souvent moralisantes, d'ailleurs peu novatrices avant qu'elles ne prennent une couleur idéologique, politique. L'analyste jugera sans ménagement ses auteurs. Cette attitude n'est pas sans rappeler - mais cela étonne chez un "kierkegaardien" - celle de Hegel, capable d'ironiser sur les illusions du sujet particulier parce que lui détenait les lumières du savoir absolu. Prenant appui sur son ontologie, Sartre aussi s'accorde une sorte de droit absolu. On peut le suivre lorsqu'il cherche les véritables irréductibles et qu'il s'avance jusqu'à l'assomption de l'être comme tel. Mais que cette assomption soit de l'ordre moral paraît ^{être} une affirmation juxtaposée à la régression.

La psychanalyse existentielle a pour but d'élucider le "projet fondamental" de l'être humain et "ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu (...) Etre homme, c'est tendre à être Dieu" (6). Le pour soi est non seulement "trou" d'être, il est "manque" d'être: il souffre de ne pouvoir réussir la synthèse de l'être en soi-pour soi, c'est-à-dire l'ens causa sui qui est Dieu. Ce manque d'être est à l'origine du désir d'être qu'est le pour soi et c'est ce désir, et non par exemple le désir sexuel, facilement réductible, que l'herméneutique existentielle cherchera à découvrir et à interpréter⁽⁷⁾.

Dans une préface aux écrits de Descartes, Sartre admirait dans le Dieu cartésien "le plus libre des Dieux qu'a forgés la pensée humaine"⁽⁸⁾ Descartes avait bien saisi le caractère absolu de la liberté, en faisant de la liberté divine la source des vérités même éternelles (qui procèdent de la décision divine et qui, par conséquent, ne conditionnent pas sa liberté). C'est assez dire que cette liberté est absolue et instauratrice. Seulement, Descartes aurait "hypostasié en Dieu cette liberté originelle et constituante dont il saisissait l'existence infinie par le cogito même", il aurait "donné à Dieu ce qui nous revient en propre"⁽⁹⁾. En décrivant la liberté divine, Descartes n'aurait fait que bien comprendre les exigences de la liberté humaine. "Cette entière liberté (...) il est visible qu'elle appartient également à tout homme"⁽¹⁰⁾. Comme quoi la liberté est la chose du monde la mieux partagée! L'individu peut bien refaire, en toute autonomie, le chemin de la découverte des vérités éternelles, cela ne l'en fait pas pour autant l'auteur. Et cette récupération par l'homme de la liberté divine, il faut aussitôt la qualifier, ce à quoi Sartre ne prend pas garde: au moins en ce cas précis, la liberté ne peut faire que le concept de Dieu ne soit pas contradictoire, ce qui a toutes les allures d'une vérité éternelle fort désagréable. On ne voit pas non plus pourquoi le contenu implicite de l'idée de parfait ne prouve pas l'existence d'un être parfait réel, alors que le simple contenu de l'idée de liberté autorise, elle, la position d'une liberté infinie dans l'existence. Sans doute cette attribution de la liberté divine, sans altération aucune, à l'homme, et à chaque homme de surcroît, sans même passer par le Genre comme le faisaient Feuerbach ou Marx, est inadmissible, pour ne pas dire extravagante⁽¹¹⁾. C'est pourtant le sens exact de l'opération sartrienne, et on peut y voir une vision encore aliénée et aliénante de la liberté, sans trace de rapport avec la vie concrète d'êtres finis. Par ces idées l'humanisme athée se montre une "théologie inversée", "simple reprise de la métaphysique la plus traditionnelle" et non

une pensée qui enfin se libère de ces cadres⁽¹²⁾. Sartre retient de la figure divine humanisée que l'homme entretient "une relation avec le rien"⁽¹³⁾ et que l'être surgit de son apparition. La "base essentielle de l'humanisme", c'est en effet que "l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe"⁽¹⁴⁾. Ces thèses sartriennes expliquent le caractère si souvent et si abusivement théologique de ses analyses, cette nostalgie de Dieu propre à son oeuvre. Son athéisme déclaré n'a pas entraîné un abandon des concepts absolus - Dieu, Satan - au profit de concepts plus profanes, historiques, tout au contraire.. Le besoin d'absolu a peut-être cependant présenté un obstacle à une compréhension plus équilibrée de la réalité humaine. Car c'est en invoquant une liberté absolue que, faisant valoir son incompatibilité avec un inconscient, comme avec toute forme de conditionnement, Sartre conclut à l'inexistence de ces conditionnements. L'inconscient de Dieu a en effet de quoi laisser rêveur. Un tel point de départ explique en partie une certaine dureté envers les écrivains qu'il étudiera, sa propension à les juger en faisant abstraction des cadres concrets de leur vie (tendance, il est vrai, qui à la fois se précisera et se tempérera avec le temps).

Dans L'être et le néant, de nombreuses pages développent cette idée de la liberté humaine. Rien ne sert au départ de la nier, puisque nous en faisons l'expérience. La conscience est adéquatement indicative d'elle-même - elle ne peut se tromper sur son être, puisque son être est conscience d'être - et cela est suffisant pour établir le fait de la liberté⁽¹⁵⁾. C'est cette compréhension de la liberté que nous sommes qu'il suffit d'explicitier(EN, 514). La liberté est entière, dans toutes les accents du mot. Si l'homme est libre, c'est qu'il est toujours et entièrement libre⁽¹⁶⁾. Ces pages exposent une conception forte, radicale, de la liberté, définie comme choix: "liberté, choix, néantisation, temporalisation ne font qu'une seule et même chose"(EN, 543). Une telle définition de la liberté est précisément ce qui est réclamé pour éviter la thèse d'un

inconscient. C'est "l'acte fondamental de liberté (...)" qui donne son sens à l'action particulière que je puis être amené à considérer: cet acte constamment renouvelé ne se distingue pas de mon être; il est choix de moi-même dans le monde et du même coup découverte du monde. Ceci nous permet d'éviter l'écueil de l'inconscient (...). Si rien n'est dans la conscience qui ne soit conscience d'être (...) il faut que ce choix fondamental soit choix conscient (...). Et comme notre être est précisément notre choix originel, la conscience (de) choix est identique à la conscience que nous avons (de) nous. Il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient. Choix et conscience sont une seule et même chose"⁽¹⁷⁾.

Se constituer comme projet, c'est se choisir ou encore, choisir d'être Dieu à sa manière. C'est pourquoi le pour soi est responsable de son être et de ce qui lui arrive. Pour que la liberté soit réelle, il faut que le choix soit authentique. Si quelque chose dans le pour soi le porte déjà à préférer tel possible, si en fait le choix de soi n'est que l'épiphénomène d'un mouvement plein vers le futur, déjà tracé quelque part, on ne peut parler de choix ou de liberté. L'inconscient, en permettant de réduire le choix à un fait relatif, en réduisant le choix à l'effet du passé, en produisant ce choix de moi-même que je crois faire en toute lucidité comme pure conséquence de ce que je suis déjà, rend la liberté illusoire et impossible. Kant déjà l'avait marqué, le propre de la liberté est d'introduire du nouveau dans le cours du monde. Si le choix est déjà dans le passé, il n'est qu'une redite. La critique sartrienne se fait à plusieurs niveaux, questionne de nombreuses thèses freudiennes (et adlériennes), mais l'idée de l'inconscient fait le coeur de l'examen. Cette notion, avait dit Freud, est le premier Schibboleth de la psychanalyse⁽¹⁸⁾; inversement, elle l'est aussi de la psychanalyse existentielle. Essentiellement, deux choses, intimement liées, sont reprochées à la psychanalyse freudienne (ou "empirique"): son chosisme et son déterminisme. Avec l'incons-

cient, la psychanalyse introduit des choses, des substances, dans la conscience. Il va de soi, comme c'est la règle depuis quelques siècles maintenant, que les rapports entre ces choses seront rigoureusement mécaniques, déterminés. Les reproches sont donc les mêmes que ceux formulés dans les premiers textes, même si l'attitude est plus modérée. C'est encore la "lame onguée" qui, une fois dans la conscience, la chosifie tout entière. Ce que Sartre oppose aux vues freudiennes, c'est un ensemble de thèses selon lui indiscutables, qui conduisent au rejet des thèses contraires. Il s'agit de l'évidence du cogito, selon lequel être pour la conscience est conscience d'être, ou la réflexivité, et de l'idée d'intentionnalité, selon laquelle la conscience est un rien. Il s'agira maintenant de repenser la psychanalyse, selon les révélations de l'ontologie. Les contorsions de la conscience imputées à un travail secret d'un inconscient sont en vérité des conduites de mauvaise foi.

La mauvaise foi est "un art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept de base qui est ainsi engendré, utilise la double propriété de l'être humain d'être à la fois une facticité et une transcendance" (EN, 95). Par la mauvaise foi, la conscience tente d'ignorer un de ces aspects en se le rendant étranger. Afin de rétablir, par exemple, l'unité entre ce qu'elle est comme projet et la conscience qu'elle en est, la conscience tâche de nier, c'est-à-dire d'affecter de non-conscience (dans le but de laisser croire au non-être), de reflouer vers une zone d'ombre, un aspect d'elle-même qui révélerait la nature contradictoire de son désir. La mauvaise foi cherche à rétablir la bonne conscience, elle permet de conclure au fatalisme ou encore d'agir tout en se dissociant de son acte. Ceci permet de comprendre que ce que la psychanalyse appelle l'inconscient vient de la conscience, est constitué intentionnellement par elle. Ces tentatives sont vouées à l'échec, on comprend qu'elles nuisent conduire à certains troubles destinés à les prolonger.

Les psychologues déterministes ont le tort d'ajouter foi à ces manifestations. C'est le prix qu'elles doivent payer pour leur refus de considérer la réalité humaine de l'intériorité, du point de vue de la conscience. Cette crédulité comporte, sur le plan pratique, un enjeu de première importance. "Le déterminisme psychologique, avant d'être une conception théorique, est d'abord une conduite d'excuse ou, si l'on veut, le fondement de toute conduite d'excuse" (EN, 78). Retournant en quelque sorte la psychanalyse contre elle-même, Sartre parlerait ici d'une résistance à la psychanalyse existentielle, d'un refus bien humain à la vérité de se reconnaître comme responsable de ce qu'on est et de ses maux. Toutes ces "choses" dans la conscience sont l'oeuvre de la conscience, et il y a un sens, pour la conscience, à ce qu'elles prennent cette apparence de choses. La psychanalyse classique parle de censure "conçue comme une ligne de démarcation avec douane, service de passeports, contrôle des devises, etc." (EN, 88). Mais comme cette censure sait si bien déceler le sens à (se) cacher, les désirs à supprimer, puisqu'elle sait si bien quelles résistances opposer, il faut bien admettre que cette censure peut discerner, qu'elle "doit choisir et, pour choisir, se représenter" (EN, 91). C'est bien cela qui est implicite dans la théorie freudienne. La censure déçèle les désirs contradictoires, elle juge, elle évalue, elle compare, en un mot elle est réflexive, ou "consciente (de) soi. Mais de quel type peut être la conscience (de) soi de la censure? Il faut qu'elle soit conscience (d')être conscience de la tendance à refouler, mais précisément pour n'en être pas conscience. Qu'est-ce à dire sinon que la censure doit être de mauvaise foi?" (EN, 91-92). L'enveloppe littéraire et l'imagerie de l'argument ne le mettent pas pour autant à l'abri d'un petit examen. Admettons avec Sartre que la censure - il ne disconvient pas de son existence - est consciente et bon juge. Or, elle est bernée, car il y a les symptômes, les maladies, les rêves. Si ce qu'il dit était exact, ces phénomènes seraient impossibles. C'est qu'il existe dans le psychisme

des mécanismes permettant de contourner la censure - le déplacement, la condensation, etc. On pourrait dire de la censure qu'elle est trompée parce qu'elle sait. La censure "sait" peut-être ce qu'elle doit refouler (tel désir, telle représentation). Mais dans la technique freudienne, elle n'est pas au courant des déguisements du désir. En fait, il y a peut-être un courant profond de connivence entre les instances psychiques. Mais si l'on voulait parler de mauvaise foi, ne vaudrait-il pas mieux, plutôt que dans la censure, la situer dans le désir qui redoute le barrage de la censure et qui se rend "sur la montagne" à la conscience? S'il y a des douaniers, il y a aussi des passeurs. Tout le problème vient de ce que, quand Freud parle de processus psychiques, Sartre les "déplace" tout entiers dans la conscience et se contente alors de dire: une conscience inconsciente est une absurdité. Mais l'opération n'a donné qu'un contresens plein de pièges.

Malheureusement, les illustrations de Sartre sont moins convaincantes qu'on l'eût souhaité. Les pages sur le garçon de café furent admirées avec raison, mais la description est aussi contestable que triviale (si elle avait pour but de réfuter la psychanalyse). Par contre, le cas de la femme qui se laisse séduire à son corps consentant en se réfugiant, la "vraie elle", dans les sphères du pur esprit, celui de la femme frigide qui fait les comptes du ménage pendant l'acte sexuel pour se distraire et nier son plaisir (sans compter que, dans ce cas-ci, il était peut-être bien commode de passer sur le mari) sont plus complexes. Pourquoi celle-là redoute-t-elle la séduction à charge sensuelle, pourquoi celle-ci refuse-t-elle sa sexualité, voilà des questions plus "suspenseuses". Il ne semble pas que la psychanalyse existentielle, avec le seul concept de mauvaise foi, soit en mesure d'y répondre, surtout si elle ne les pose pas. Les "conflits" qu'elle fait paraître sont éminemment superficiels, c'est avant tout ces conflits eux-mêmes qu'il aurait fallu rendre intelligibles en les rapportant à un sens plus profond encore. La psychanalyse "empirique" se serait montrée autrement

exigeante dans sa recherche du sens, la psychologie la plus élémentaire était fort capable des "révélation" de la psychanalyse existentielle. Cette relative incapacité d'indiquer vers les déterminations (ou significations) concrètes et minutieuses d'un comportement est en bonne part due à un choix de concepts aussi "gros", aussi abstraits que la facticité et la transcendance. Sans préjuger de sa valeur de vérité, on peut au moins observer que la théorie freudienne se signale par une pluralité de concepts (d'ailleurs sans cesse remaniés et redéfinis selon les leçons de l'expérience) et que pour elle, une situation réduite à sa pure structure logique comme le sont tous les exemples de Sartre et qui par surcroît est dissociée de l'histoire du sujet, reste inintelligible. Que Sartre ait eu tendance à négliger l'histoire des sujets, à la suite certainement de ses théories sur le passé, ressortait éloquentement dans la Transcendance de l'Ego où il parlait ainsi d'une patiente de Janet: "Une jeune mariée avait la terreur, quand son mari la laissait seule, de se mettre à la fenêtre et d'interpeller les passants à la façon des prostituées. Rien dans son éducation, dans son passé, ni dans son caractère ne peut servir d'explication à une crainte semblable. Il nous paraît simplement qu'une circonstance sans importance (...) avait déterminé chez elle (...) un vertige de la possibilité" (19). Dans ce passage, des thèses philosophiques empêchent littéralement d'être perspicace.

La psychanalyse, poursuit-il, "a hypostasié et "chosifié" la mauvaise foi", elle ne l'a pas évitée (EN, 93). Pour elle, l'instinct, comme aussi tout l'arrière-monde inconscient, "figure (...) la réalité. Il n'est ni vrai ni faux puisqu'il n'existe pas pour soi. Il est simplement, tout juste comme cette table qui n'est ni vraie ni fausse en soi mais simplement réelle" (EN, 88). Cette "mythologie chosiste" (EN, 91) est irrecevable, elle est victime de "l'illusion substantialiste" (EN, 643). Mais quel psychologue soutiendrait sans rire que la conscience est une chose, comme les tables, les bâches, les cailloux dont parle

Sartre? Comment alors entendre ce blâme? Or une chose est en soi, elle est ce qu'elle est, son essence précède son existence et l'universel ou l'objectivité nous la fait connaître. Mais la conscience, même vue comme psychisme⁽²⁰⁾, étant intentionnelle, n'est pas une chose. Un inconscient, étant ce qu'il est, ne pourrait se projeter, se déployer, il serait inerte. Le concept lui-même indique assez indiscutablement qu'il n'est pas conscient, donc qu'il n'est pas signifiant puisque le sens procède de la conscience. L'inconscient, constitué par le monde et non institution du monde, est en effet universel dans sa structure et défini par des schèmes universels, il est pensé comme une chose. La phénoménologie sartrienne n'a d'ailleurs jamais soutenu autre chose: ce qui est séparé de la conscience doit être pensé comme une chose. Or on voudrait par ailleurs que cet inconscient agisse sur la conscience. Ce passage de l'être inerte au sens est un pur mystère; et puisque la psychanalyse parle de causalité, reconnaissons qu'elle doit considérer l'ensemble du psychisme comme une chose, de l'extérieur. La psychanalyse vise de la sorte à "établir en nous une continuité sans faille d'existence en soi"(EN, 515), à réduire la réalité psychique à "un choc de forces aveugles"(EN, 91). Cette théorie d'une existence continue amène la psychanalyse à ne voir dans les actes de la conscience "qu'un effet du passé"(EN, 536)..

En tant qu'il est ce qu'il est, un déroulement irrémédiable, inaltérable, d'événements, "le passé est en soi"(EN, 526). Quand elle fait de ce passé l'explicans du présent, la psychanalyse est déterministe⁽²¹⁾. Elle nie la dimension du futur, fondamentale dans la pensée sartrienne, elle ignore que la réalité humaine se projette vers le futur et que le passé reçoit par cela seulement un sens, favorable ou contrariant, mais qu'il ne contient pas en lui-même⁽²²⁾. Assurément, le passé forme une partie intégrante du projet, il est "indispensable (...) à titre de "ce qui peut être changé"(EN, 578). Mais si le fait du passé est immuable, son sens ne l'est pas⁽²³⁾. Le passé n'acquiert un

sens que dans et par le projet, par l'attitude actuelle à son égard. ~~À~~ Tout instant, le pour soi peut s'arracher à ce qu'il est, modifier, révolutionner son être, assumer ou rejeter son passé à la lumière d'un futur qu'il entrevoit (un exemple de Sartre de cette révolution intérieure est la conversion religieuse). C'est en fonction d'un désir d'être, fondé sur une perspective d'avenir, que le passé prend sa place et son sens dans une vie. "La seule force du passé lui vient du futur" (EN, 580); "le futur revient sur le présent et le passé pour l'éclairer" (24). Isolé abstraitement de la temporalisation, le passé reste absolument neutre, comme une chose. Et seule la mort peut transformer notre vie entière en "destin", en totalité inerte sur laquelle nous ne pouvons plus rien. En concevant le sujet comme résultat de tendances et de conflits passés refoulés, la psychanalyse s'empêche de voir ce qu'il y a de structurellement problématique - et dynamique - dans un projet actuel, animé par son futur possible.

Ne considérant pas l'être humain comme individu se temporalisant, se choisissant, la psychanalyse ne peut davantage le voir comme être libre. Comment le pour soi, déjà contenu dans son passé, pourrait-il se projeter librement vers son possible? Il suffit d'assembler quelques abstractions, de les agiter, pour produire le projet, les décisions, le tempérament. Ce n'est pas autrement que Bourget pensait "expliquer" Flaubert: l'ambition, un besoin d'action, une forte sensibilité, cela mis ensemble donne Flaubert. Ces conceptions voudraient faire croire que le pour soi en se vivant ne ferait que se plier à des directives, à un programme qui, venant de lui, lui restent étrangers, ne lui sont pas propres (le propre n'étant que la rencontre contingente de telles significations universelles chez un individu). Or, d'une part, ce n'est pas ainsi que l'homme s'éprouve et se comprend, d'autre part, la liberté, qui est réelle, signifie qu'il "ne peut jamais se laisser déterminer par son passé à tel ou tel acte (...) chacun de ses actes, fût-ce le plus petit, est entiè-

rement libre"(EN,530). L'expérience de l'angoisse révèle qu'un tel programme n'existe pas et ne peut pas exister, qu'à des moments critiques de l'existence, le pour soi ne peut faire autre chose que varier et se choisir sans directives, en s'inventant.

Sartre, comme je l'ai indiqué plus haut, ne propose pas cependant un rejet massif de la psychanalyse. Les observations de la psychanalyse souvent sont justes. Seulement, elle a voulu les fonder avec une ontologie de l'inconscient qui relève d'un autre âge. Le nouveau travail théorique qui s'impose doit cette fois partir de la réalité humaine elle-même, et non de quelques faits observés à l'aveuglette, et fonder sur l'ontologie la psychanalyse: "Nous aurons (...) achevé notre tâche si nous utilisons les connaissances que nous avons acquises jusqu'ici, à jeter les bases de la psychanalyse existentielle. C'est là, en effet, que doit s'arrêter l'ontologie: ses dernières découvertes sont les premiers principes de la psychanalyse"(EN,663-664). Cette attitude est commune à tous les mouvements de psychanalyse existentielle, qu'ils se fondent sur la phénoménologie de Husserl ou la pensée heideggérienne (comme l'école de Binswanger, par exemple). Pour un peu, Freud ferait figure de Dasein analyste, en avance sur son temps et qui pour cela s'est mal compris. La psychanalyse existentielle est en quelque sorte la "vérité" de la psychanalyse. D'ailleurs celle-ci, "dans la mesure où sa méthode vaut mieux que ses principes, est souvent sur la voie d'une découverte existentielle"(EN,661). Seuls ses principes maladroits l'empêchent de le comprendre. Dans une conférence à la Société française de philosophie, en 1947, Sartre déclarait connaître un bon nombre d'analystes pratiquant déjà une herméneutique compréhensive⁽²⁵⁾.

S'il faut repenser la métapsychologie freudienne, c'est aussi parce que, par certaines de ses thèses les plus désastreuses, elle empêche en fait toute cure véritable. Cette tâche est donc aussi urgente pratiquement que théoriquement nécessaire. Le malade, dit Sartre, s'adresse au psychanalyste dans le but de

se faire prouver qu'il est inguérissable (au moment, neut-on supposer, où la structure de mauvaise foi est chancelante, ce à quoi, étant donné sa fragilité, elle est toujours exposée). La décision de suivre un traitement n'est évidemment pas prise de bonne foi. Or, au moment où il sent que l'analyste approche du but et que la construction contradictoire risque plus que jamais d'être découverte, il se met à mentir. Pour se protéger il feindra la prise de conscience: "venu pour se persuader qu'il est inguérissable, il est contraint - pour éviter de saisir son projet en pleine lumière et par suite de le néantiser et de devenir librement autre - de repartir en jouant la guérison"(EN, 554). Par ses insuffisances, la psychanalyse se rend complice des victoires de la mauvaise foi. Tant que ses principes la condamneront à la crédulité, elle se laissera abuser par les tours de magie qui se déroulent sous ses yeux. Il n'est pas nécessaire de discuter longuement cette interprétation hautement fantaisiste. Des difficultés internes sont évidentes: si le psychanalyste approche du but, c'est donc que sa méthode est efficace et pénétrante; par ailleurs, si le psychanalyste interprète avec succès le "jeu" de la maladie, pourquoi et comment se laisserait-il tromper par le "jeu" de la cure? Du reste, la psychanalyse est toute préparée à dépister les fausses cures, grâce à son attention aux résistances à la cure et à la "réaction thérapeutique négative"⁽²⁶⁾. Encore faudrait-il ajouter que les résistances à la cure observées par les analystes se traduisent non pas par une guérison factice mais le plus souvent par une régression et une aggravation des symptômes⁽²⁷⁾. Avouons quand même qu'en volant à la psychanalyse l'idée de résistance, Sartre se protégeait fort habilement.

Au moment où il présente les fondements de la psychanalyse existentielle, Sartre se montre toutefois très conciliant à l'endroit du freudisme, et met l'accent sur une commune attitude fondamentale. En effet, la psychanalyse "empirique" a au moins fortement contribué à disqualifier les psychologies sim-

plistes en reconnaissant que tout processus psychique a un sens. Par ce trait elle se rapproche, et de façon non négligeable, de la psychanalyse existentielle, et cet accord devrait se montrer plus déterminant que ce qui sépare les deux théories. Rivalisant avec le Freud de la Psychopathologie, Sartre écrit: "Le principe de cette psychanalyse (existentielle) est que l'homme est une totalité et non une collection; qu'en conséquence, il s'exorime tout entier dans la plus insignifiante et la plus superficielle de ses conduites - autrement dit, qu'il n'est pas un goût, un tic, un acte humain qui ne soit révélateur"(EN,656). L'espoir d'un rapprochement éventuel entre les deux disciplines est fondé sur la communauté des postulats. L'une et l'autre psychanalyse, par exemple, "considèrent l'être humain comme une historialisation perpétuelle et cherchent, plus qu'à découvrir des données statiques et constantes, à déceler le sens, l'orientation et les avatars de cette histoire"(EN,656). Indéniablement, l'entente est forcée: comment donc, si ce qui est dit est juste, reprocher à Freud son déterminisme, ses recours à un passé pieux? Plus tôt, la psychanalyse refusait de voir le sujet comme temporalisation, maintenant elle le voit comme "historialisation"; tantôt elle l'expliquait par l'être qu'il est, maintenant elle cherche le sens de son histoire. Et quand on sait ce qu'il faut penser de la cure traditionnelle, on devrait conclure que la méthode freudienne est fondamentalement viciée; mais là encore, c'est la parenté des méthodes qui est mise en valeur. Comment tout ce que Sartre dit de la psychanalyse peut-il à la fois être vrai?

La méthode de la psychanalyse existentielle est "comparative", c'est-à-dire que l'analyste considère dans leur ensemble les multiples manifestations qui expriment un individu pour en dégager, à titre de condition de possibilité, entendue comme condition d'intelligibilité, le projet fondamental, le choix de soi qu'elles symbolisent autant qu'elles le dissimulent. "L'esquisse première de cette méthode, dit alors Sartre, nous est

fournie par la psychanalyse de Freud" (EN, 656). Le choix ou projet fondamental mis en lumière est unique pour chaque individu. A ce point, Sartre reprend sa critique du concept de "nature humaine" (28). Le complexe d'Oedipe (de même que la volonté de nuissance ou les complexes adlériens) lui paraît être un recours déguisé au concept de "nature humaine", présente en chacun: pour un freudien, ce complexe est universel et constitutif de la personne (du sujet). Mais un concept universel ne peut viser et atteindre la personnalité que dans son universalité abstraite. Le dessein de la psychanalyse existentielle est au contraire de rejoindre la personne dans la singularité de son être concret. La personne étant unique, chaque analyse doit l'être de même. Cette singularité est à ce point indissoluble que "le psychanalyste devra à chaque coup réinventer une symbolique en fonction du cas particulier qu'il envisage (...) il s'agit ici de comprendre l'individuel et souvent même l'instantané. La méthode qui a servi pour un sujet ne pourra, de ce fait même, être employée pour un autre sujet ou pour le même sujet à une époque ultérieure" (EN, 661). La psychanalyse existentielle hérite ici d'un paradoxe de l'existentialisme, qui se veut discours vrai, universalisant, sur l'unique. Un analyste qui voudrait à ce point comprendre "de l'intérieur" une organisation psychique sans autre guide que l'évidence de son unicité risquerait fort de s'y enfermer, et l'analyse, de devenir simple "répétition" du vécu, n'ouvrant pas sur une réelle compréhension et un véritable dépassement. Il faudra surveiller, dans les travaux de Sartre, dans quelle mesure lui-même sera fidèle à ses maximes.

L'enquête existentielle a pour but de "déchiffrer" les conduites humaines et de les rendre intelligibles en découvrant les véritables irréductibles qui les fondent. Elle doit se garder de rechercher dans un cas la seule confirmation de pseudo-irréductibles constitués d'avance, par une hypothèse ou par une théorie, auxquels l'analyste s'arrête parce qu'il a trouvé ce qu'il était déjà décidé à trouver. L'analyste cherchera à découvrir

"en toute innocence", pourrait-on dire, ces irréductibles propres à chacun, alors que "la psychanalyse empirique a décidé de son irréductible au lieu de le laisser s'annoncer lui-même dans une intuition évidente"(EN,659). La libido, le complexe d'infériorité sont de faux irréductibles, car ils peuvent - et doivent - à leur tour être expliqués en tant qu'ils sont constitués par le sujet comme choix de son être et que cette constitution est elle-même signifiante. C'est sur ce point précis que les deux psychanalyses s'éloignent l'une de l'autre(EN,657). C'est donc au fond la tendance universalisante de la psychanalyse qui fait le noeud, à ce point, du différend, à laquelle Sartre oppose l'unicité de l'être concret. Il importe de bien marquer ce lieu précis de l'écart. Le véritable irréductible est reconnu par ceci que, de lui-même, de façon évidente, il indique comme impossible la tâche de remonter encore plus loin. Il est en effet le choix d'être originel par lequel le sujet décide de son être-au-monde total. Rien ne peut se concevoir avant ou en-deçà de cette assumption de l'être qui constitue "l'être même du sujet considéré"(EN,651). Ce "projet initial" doit être "conçu par soi"(EN,651), car "on ne peut évidemment remonter plus haut que l'être"(EN,652). Ce projet ne peut être lui-même interprété puisque c'est de lui que vient toute intelligibilité et que l'idée d'intelligibilité ne se conçoit que par lui. Il est la liberté même du sujet, sens de son être. En tant que telle, "la liberté apparaît comme une totalité inanalysable"(EN,529). Sartre dira dans le Saint-Genet que cette sphère de la pure existence représente "l'incommunicable"(29). Le projet irréductible constitue le noyau de sens dont les décisions empiriques, les actes et les désirs, ne sont qu'une expression.

Si la psychanalyse existentielle cherche le choix d'être en quoi se résume le sens de tout l'être du sujet, elle paraît être moins "analytique" que "synthétique". A vrai dire, bien qu'elle accorde un moment à l'analyse et à la conceptualisation, il aurait été plus juste de parler d'une "psycho-synthèse". Le pro-

jet condense tous les sens, il est source unique de tout le sens. Sartre est même porté à voir dans la psychanalyse freudienne une entreprise de synthèse, quand par exemple il attribue au "complexe" le même rôle unifiant et totalisant que celui du projet (EN, 656ss). Or le freudisme s'est séparé sans équivoque des visions synthétiques. "Freud a expressément déclaré que la discipline qu'il fondait était une "analyse", c'est-à-dire à la fois une décomposition en éléments et une remontée aux origines, et aucunement une synthèse, et qu'il était exclu de compléter la psycho-analyse par une psycho-synthèse" (30). Les méfiances de Sartre envers la pensée analytique sont apparues très tôt (31). Il s'en est expliqué dans la célèbre Présentation des Temps Modernes. L'analyse est une création de la pensée bourgeoise, elle eut à son heure son utilité et sa vérité. Aujourd'hui, elle est, dans l'ordre du savoir, ce qui s'oppose à "la constitution d'une anthropologie synthétique" (32). Certes, il est hors de question de réclamer un retour à la pensée synthétique d'Ancien Régime, impuissante à réaliser autre chose que des pseudo-synthèses. C'est pourquoi la nouvelle pensée synthétique souhaitée sera dite "dialectique" de plus en plus, jusqu'à rendre nécessaire finalement le fondement de la dialectique elle-même.

La progression vers la dialectique comme vers ce dont il est besoin dans la pensée est déjà en germe dans les premières réserves formulées contre l'esprit d'analyse. Sartre n'a pas tort de montrer son insatisfaction: quand on voit un marxiste et un psychanalyste, par exemple, tâcher d'expliquer un même individu sans que leurs discours se rencontrent, on peut douter de leurs prétentions à l'exhaustivité. Les conditionnements, quelle que soit leur origine et leur nature, sont vécus à l'état de fusion. La nécessité d'une vue totalisante et plurielle - pressentie plutôt que bien comprise en 1943 - joue un rôle dans la critique du freudisme. La psychanalyse existentielle affirme qu'on ne peut rien connaître de vrai sur un sujet si l'on "étudie

que des fragments isolés de son activité. Le sujet est un, et la psychanalyse doit rejoindre à son terme ce choix unitaire qu'est le projet. Ce projet n'est pas conceptualisable (étant unique). Etant la liberté elle-même, il ne sera que quasi-connu par le sujet, ou "jouï" (EN, 659). Cette compréhension acquise sera cependant suffisante pour que le sujet se retrouve libre de se choisir ou de se redéfinir, de s'assumer comme totalité. Elle lui permettra de réintégrer, lucidement cette fois, les "zones d'ombre" constituées par la conscience, que la psychanalyse freudienne désigne par les concepts d'inconscient, de complexe, de blocage affectif, etc., et de reconnaître sa responsabilité de son être qu'il avait voulu se dissimuler. Libre également face à son passé, il pourra en fixer le sens par un avenir qu'il entrevoit. La cure véritable est ainsi confiée à l'analysé, elle représente un moment de libération, d'accession à l'authenticité. Ce "processus" de la cure est conçu comme un "instant" libérateur. Il y aurait lieu ici de reprendre toute la théorie sartrienne de l'instant, qui associe le néant d'être (une interruption de la temporalisation, la pure présence-à-soi est aussi présence-au-néant), l'angoisse, la libération. Qu'il suffise de dire que la "cure" est souvent associée à un moment fulgurant, révélateur, pas très éloigné des foudroiements mystiques⁽³³⁾.

Par cette conception, la psychanalyse existentielle s'éloigne fort de la pratique analytique. Seul peut-être le "cri primitif" de Janov pourrait ressembler à l'instant libérateur, mais Sartre tient que le "traumatisme de la naissance est hautement fantaisiste" (EN, 704). En fait, la remémoration des traumatismes est un long processus, l'abréaction libératrice n'est atteinte que par des moyens détournés, en retraçant une à une les représentations associées au refoulé. Les analystes parlent d'un travail que l'analysant doit opérer sur lui-même, travail long, au rythme fort inégal. La "révélation" est le plus souvent fragmentée, elle s'accomplit au fil des allusions, de la lutte contre

les résistances, selon les voies ouvertes par la répétition transférentielle. Mais le transfert est une notion cardinale de la psychanalyse dont Sartre n'a pas à ce moment compris l'importance et la portée. Aussi ne soupçonne-t-il pas la complexité véritable d'une analyse, où le sujet a rarement l'occasion de se découvrir tout à coup tout entier.

Mais surtout, on pourrait reprocher à Sartre de se faire une idée assez mythique de la conception psychanalytique du passé, idée qui fondait une bonne part de sa critique. Il a voulu rappeler aux analystes que le passé n'est pas vécu une fois pour toutes, qu'il reste à en comprendre le sens tel qu'il se modifie comme la vie elle-même. Ce reproche ne tient aucun compte d'un concept capital de la psychanalyse, l'après-coup. Cette notion, écrivent Laplanche et Pontalis dans leur Vocabulaire, "vient d'abord interdire une interprétation sommaire qui réduirait la conception psychanalytique de l'histoire du sujet à un déterminisme linéaire envisageant seulement l'action du passé sur le présent (...). Freud a marqué que le sujet remanie après-coup les événements passés et que c'est ce remaniement qui leur confère un sens et même une efficacité ou un pouvoir pathogène (...). La notion d'après-coup pourrait (...) évoquer une conception de la temporalité mise au premier plan par la philosophie et reprise par les différentes tendances de la psychanalyse existentielle: la conscience constitue son passé, en remanie constamment le sens, en fonction de son "projet" (34). Comme les auteurs ne manquent pas de le montrer par la suite, l'après-coup freudien est un concept beaucoup plus précis, et beaucoup moins syncrétique que l'idée existentialiste du passé rendu signifiant par le projet. Sartre a combattu, semble-t-il, une conception du passé qui avait peu de rapports avec la théorie freudienne, une conception à vrai dire plus proche de la "psychanalyse vulgaire". A cette date, il ignorait encore de grands pans de la théorie freudienne, des concepts fondamentaux sont passés sous silence. Là même où Sartre se dit d'accord avec Freud, il lui arrive de faire preuve

d'une compréhension plutôt inexacte du texte freudien.

Ce qui n'est jamais tout à fait exposé mais qui vraisemblablement expliquerait une bonne part de la réaction très négative de Sartre vis-à-vis la psychanalyse, c'est le refus d'admettre que le discours scientifique, universel et conceptuel, puisse parler de la conscience⁽³⁵⁾. Sartre manifestait à cette époque une foi assez marquée, et assez naïve, envers le sentiment d'être unique du sujet (du sujet "méconnaissant", dira-t-on). Par ailleurs, s'il paraît redouter que la psychè fasse l'objet d'observations scientifiques, pouvant conduire à la formulation de lois, c'est peut-être qu'il prend la loi dans son ancienne acception d'obligation, d'impératif, ainsi qu'on le comprenait autrefois (la loi "naturelle" étant le signe de la volonté divine, donc contraignante) alors que la loi au sens moderne s'arrête à faire état de relations constantes. Il y aurait encore moyen, pourtant, d'articuler une philosophie de la liberté avec un discours scientifique sur la réalité humaine. On a pu déjà voir la difficulté que Sartre éprouve à penser la relation. Quand il entend vider la conscience de toute substance, ne reste-t-il pas justement prisonnier de la pensée substantialiste, qui l'empêche d'envisager qu'un effet, qu'un efficace puissent venir d'autre chose qu'une substance? Les recherches contemporaines ont entrepris de montrer comment des effets, qu'il s'agisse de l'effet-vérité, de l'effet-cinéma ou de l'effet-ego, ont pour origine des processus de signification, des rapports dynamiques d'éléments non isolables de leur fonctionnement. A ce point, l'ontologie rejoint l'épistémologie. Toutes deux, chez Sartre, sont, du moins en ces années, assez résolument classiques (ce qui, bien entendu, n'est pas un travers en soi).

CHAPITRE TROISIEME

Les premières grandes études: Baudelaire, Genet, Mallarmé.

Entre L'être et le néant et la Critique de la raison dialectique de 1960, Sartre a écrit trois études biographiques, portant toutes trois sur des auteurs. La première, le Baudelaire, se rattache plus à L'être et le néant, tant les thèses de l'essai et de la biographie sont parentes, qu'aux Saint Genet et Mallarmé des années 1948-1952⁽¹⁾. Ces deux études, en effet, s'éloignent progressivement de la psychanalyse existentielle, qui n'est d'ailleurs plus guère mentionnée. Pendant les années 1945-1960, Sartre s'est peu occupé à vrai dire de recherches psychologiques. Il s'est orienté vers la philosophie de l'histoire et par ce biais que, sur de nouvelles bases, il s'est posé la question des conditionnements possibles de l'action et des individus. Il s'est rendu compte que la "situation" lestée cette fois de son poids d'histoire, pouvait être plus contraignante qu'il ne l'avait d'abord soupçonné. Que l'histoire oppose à la liberté un redoutable défi (c'est en se rapprochant du marxisme que Sartre le comprend) n'est pas sans remettre en question les vues du psychologue des premières années. Le Saint Genet et le Mallarmé portent la marque de cette évolution de sa pensée.

I. Baudelaire

Peu avant l'âge de six ans, Baudelaire perdit son père. Pour un temps, il put partager avec sa mère un état de parfaite intimité, quasi-incestueuse⁽²⁾. Perdu dans cette mystique indistinction, il n'aperçoit pas les approches d'un rival. En novembre 1828 (Charles a sept ans et demi), sa mère épouse le chef de bataillon Aunick. Il est brisé par cette trahison. En se retrouvant seul, Baudelaire découvre sa singularité; la conscience de soi apparaît au moment où un autre l'identifie en le supprimant (et le place en tension!)⁽³⁾. Commentant une confidence de Baudelaire ("Sentiment de solitude dès mon enfance (...) de destinée éternellement soli-

taire"), Sartre écrit: "Déjà il pense cet isolement comme une destinée. Cela signifie qu'il ne se borne pas à le supporter passivement enformant, le souhait qu'il soit temporaire: il s'y précipite avec rage au contraire, il s'y enferme (...). Nous touchons ici au choix original que Baudelaire a fait de lui-même, à cet engagement absolu par quoi chacun de nous décide de ce qu'il sera et de ce qu'il est (...). Il a éprouvé qu'il était un autre, par le brusque dévoilement de son existence individuelle, mais en même temps il a affirmé et repris à son compte cette altérité, dans l'humiliation, la rancune et l'orgueil"(B,20-21). Ce choix original est présenté dès les premières pages. Par la suite, Baudelaire s'étant fixé dans l'immobilité, Sartre montrera comment chaque jour, chaque action redisent à leur manière ce choix.

Le moment crucial se situe donc dans l'enfance. Mais il s'agit de la septième ou de la huitième année. C'est aussi ce qu'on appelle l'âge de la raison, "l'âge de la première communion", dit un critique⁽⁴⁾, l'âge qui survit à l'amnésie infantile. Les premières années qui, pour la psychanalyse, sont déterminantes, sont passées sous silence et Sartre ne demande pas, par exemple, dans quelle mesure la crise provoquée par le remariage de Mme Baudelaire ne serait pas une répétition de la crise oedipienne. M. Aubick ne s'est pas présenté avant, c'est vrai. Mais Sartre écarte rapidement l'hypothèse de l'Oedipe⁽⁵⁾, de même que l'hypothèse d'un "traumatisme qu'on ne peut d'ailleurs prouver"(B,69). Pourtant, sa propre lecture n'est pas plus prouvable. Sartre prétend s'insérer des témoignages de Baudelaire (son texte du reste devait servir de préface aux "Ecrits intimes"), ce dont on ne dispose pas en ce qui concerne les premières années. Cette attitude, toute cohérente qu'elle puisse être, en jugeant inexistant ce dont le sujet ne témoigne pas, pourrait bien être circulaire, un peu vicieuse, si elle n'accepte d'utiliser que la parole consciente pour démontrer que tout est conscient. Dans le Baudelaire, cette perspective va de soi, c'est à force de cohérence et d'unité (du discours et de son objet) que l'effet-vérité est obtenu.

Cette constitution sera définitive, jamais ce choix ne sera remis en question: "Baudelaire, c'est l'homme qui a choisi de se voir comme s'il était un autre; sa vie n'est que l'histoire de cet échec"(B,32). Vers sept ou huit ans, l'histoire de Baudelaire s'est en quelque sorte arrêtée, figée. Baudelaire a désespérément cherché cette "synthèse de l'existence et de l'être"(B,219), c'est-à-dire à devenir Dieu. Pour se trouver, il a voulu se donner pour soi l'être qu'il était pour autrui (ou être objet pour soi). Cela ne peut se faire, mais il tâchera vainement de faire coïncider ces deux modes d'être⁽⁶⁾. Par contre, son altérité, rupture des liens immédiats avec la mère, en ouvrant en lui une distance lui a aussi révélé sa liberté. C'est une évidence brutale qu'il devra se cacher par des conduites de plus en plus complexes. Baudelaire "vit dans la mauvaise foi"(B,100) parce qu'il soupçonne sa propre impossibilité. Sartre tient à marquer qu'un tel portrait caractérise Baudelaire plus que ne le feraient un quelconque jeu de concepts abstraits: ce choix originel du poète "ne fait qu'un avec lui", ne pourrait se comprendre par ces "obscur chimies que les psychanalystes relèguent dans l'inconscient. Cette élection de Baudelaire, c'est sa conscience, c'est son projet essentiel"(B,100-101). Les possessifs soulignés font bien voir l'unicité de l'homme concret.

Sartre passe au crible les diverses manifestations de ce choix fondamental et montre en quoi elles en sont les expressions tortueuses. Les écrits de Baudelaire, leur rareté, son habillement, ses croyances politiques, ses horreurs, ses goûts, sa sexualité, tout cela ne peut être rendu intelligible que par le choix d'être, le projet initial. Baudelaire aime les femmes froides, ou plutôt que les femmes soient froides, parce qu'elles incarnent ainsi le regard de juge qu'il convoite. Les trop bonnes volontés de Mme Sabatier ne l'ont pas effarouché parce que celle-ci lui rappelait la mère interdite; c'est qu'une sexualité non aliénée aurait bouleversé tout son être jusque dans ses fondements: l'être n'a pas d'émoi. De même le dandysme est un écran derrière lequel le poète,

celui qui est, ne peut passer inaperçu. Mais c'est aussi une pratique visant à consolider cet être, c'est sa vulnérabilité qui se dissimule sous la chevelure verte. On retrouve dans cette oeuvre des thèmes chers à Sartre, la bâtardise, la comédie, le "qui perd gagne". A la fin, ce qui est démontré, c'est que tout ce que fut Baudelaire est en effet compréhensible à partir du choix originel exposé au début: "toutes ces formes passagères, toutes ces attitudes quotidiennes se fondent les unes dans les autres, apparaissent, s'évanouissent et reparaissent quand on s'en croyait le plus loin; ce ne sont que les modulations d'un grand thème primitif qu'elles reproduisent avec des tonalités diverses. Ce thème, nous le connaissons, nous ne l'avons pas perdu de vue un instant: c'est le choix originel que Baudelaire a fait de lui-même. Il a choisi d'exister pour lui-même comme il était pour les autres, il a voulu que sa liberté lui apparût comme une "nature" et que la "nature" que les autres découvriraient en lui leur sembler l'émanation de sa liberté"(B,243). Voici, au contact d'un cas concret, les thèses de la psychanalyse existentielle - le projet ou choix, la mauvaise foi, le désir d'être Dieu (et objet et sujet) - abondamment illustrées.

Le nerf de l'analyse, c'est cependant le jugement moral prononcé contre Baudelaire. Nous étions préparés à ces "descriptions morales". Pourtant, leur virulence est étonnante. Après 1828, Baudelaire ne s'est plus senti existant de droit mais superflu, de trop. Par la création, il a voulu reprendre à son compte son existence. "La création absolue, dit Sartre, celle dont toutes les autres ne sont que des conséquences, c'est celle d'une échelle de valeurs. On s'attendait donc que Baudelaire ait fait preuve d'une hardiesse nietzschéenne dans la recherche du Bien et du Mal"(B,53). Or il n'en fut rien. Baudelaire veut être libre, mais sans rien bouleverser, parce que le nouveau lui apprendrait son autonomie et sa responsabilité. "Il veut être libre, sans doute, mais libre dans le cadre d'un univers tout fait (...) il tente de se donner une liberté à responsabilité limitée. Il veut se créer lui-même

(...) mais tel que les autres le voient"(B,84). Il refuse de se choisir, et ce refus est son choix de lui-même. "Il ne reste qu'une seule voie à sa liberté: choisir le Mal"(B,86). Mais le choix du Mal est une affirmation dissimulée, et d'autant plus forte, du Bien, que le Mal a besoin de maintenir pour se mesurer: le Mal est relatif, le Bien seul est absolu. "Faire le Mal pour le Mal c'est très exactement faire tout exprès le contraire de ce que l'on continue d'affirmer comme le Bien. C'est vouloir ce qu'on ne veut pas - puisque l'on continue d'abhorer les puissances mauvaises - et ne pas vouloir ce qu'on veut - puisque le Bien se définit toujours comme l'objet et la fin de la volonté profonde". Pour Baudelaire, c'est la mère qui incarne le Bien, dont il "recherche à la fois la condamnation et l'absolution"(B,114). Baudelaire fut un poltron. Il a joui peureusement de sa liberté; quand il l'affirmait, c'était pour se reconnaître coupable. Il a choisi le Mal pour mériter la condamnation du Bien. Il fut un révolté "qui a soin de maintenir intacts les abus dont il souffre pour pouvoir se révolter contre eux". Le révolutionnaire, au contraire, "veut changer le monde, il le dépasse vers l'avenir, vers un ordre de valeurs qu'il invente"(B,62). Baudelaire n'a rien inventé de tel, il s'est collé à la morale bourgeoise de son époque, il a méprisé les forces progressistes de son temps. Les valeurs à inventer dont parle Sartre sont évidemment politiques, il songe à un humanisme anti-bourgeois, prolétarien. Sartre accuse, dénonce; aux dernières pages, il fait lecture du jugement. Baudelaire a mené une vie misérable. Pourtant nous "chercherions en vain une circonstance dont il ne soit pleinement et lucidement responsable. Chaque événement nous renvoie le reflet de cette totalité indécomposable qu'il fut du premier jour jusqu'au dernier. Il a refusé l'expérience, rien n'est venu du dehors le changer et il n'a rien appris (...) il a été une expérience en vase clos (...) et les circonstances quasi abstraites de l'expérience lui ont permis de témoigner avec un éclat inégalable de cette vérité: le choix libre que l'homme fait de soi-même s'identifie absolument avec ce qu'on

appelle sa destinée"(8).

Baudelaire a voulu être jugé par autrui: jamais il ne l'aura été si totalement. Sartre démonte avec soin, avec minutie le piège tendu par Baudelaire, et ensuite s'y précipite lui-même. Il oppose à l'être-au-monde du poète, qui se voit toujours voyant, l'être-au-monde de l'homme pratique, de l'homme d'action. Cette valorisation de l'attitude pratique d'abord tendancieuse, et ensuite gratuite. Si une littérature peut être réactionnaire, ce doit être parce qu'elle peut aussi être subversive. S'il y avait, justement, entre Baudelaire et le monde, le langage? Car Baudelaire fut un créateur de valeurs. Il ne fut ni philosophe ni meneur de foules, il se voulut artiste, poète. Ses successeurs ont reconnu en lui un père et un prophète(9). Sartre prétend que la création poétique, que Baudelaire a "préférée à toutes les espèces de l'action (...) le séduit d'abord en ce qu'elle lui permet d'exercer sans danger sa liberté"(B, 241-242). Peut-être, tout au contraire, Baudelaire fut-il l'un des premiers à avoir considéré la littérature "comme une tauromachie" (l'expression est de Leiris). Baudelaire ne fut pas un héros. Faut-il l'en accabler?

II. Saint Genet, comédien et martyr (10)

Sartre a lui-même jugé sévèrement le Baudelaire. Il a déclaré, en 1970, cette étude "très insuffisante, extrêmement mauvaise, même"(11). Simone de Beauvoir, de son côté, donne les raisons de ce jugement: "il y manque l'étude psychanalytique qui eût expliqué Baudelaire à partir de son corps et des faits de son histoire"(12). Indirectement, c'est un jugement porté sur la psychanalyse existentielle que le Baudelaire illustre si bien. Ces jugements passent sous silence le fait que, malgré tous ses défauts, le Baudelaire reste un des beaux livres de Sartre, pétillant, pénétrant. Mais déjà au moment où il l'écrivait, Sartre s'orientait vers des perspectives philosophiques nouvelles qui ne manqueraient pas de rendre, rétrospectivement, le Baudelaire fort incomplet. Le Saint Genet témoigne éloquemment de cette évolution, quoique, par son écriture

baroque, il révèle aussi les im précisions d'une pensée qui vise alors qu'elle se déplace au grand galop.

L'ouvrage sert de préface aux Oeuvres complètes de Jean Genet, publiées par Gallimard. C'est en cours de rédaction que l'étude prit ses proportions définitives (et inattendues), qui sont loin de le servir. La lecture en est assez pénible, les redites sont nombreuses, la méthode est imprécise. Il marque cependant une étape importante dans la formation de l'anthropologie sartrienne. L'étude est plus patiente que la première et surtout la ligne en est beaucoup plus dynamique. Le Baudelaire montrait comment la vie entière du poète n'était qu'une redite épuisée d'un choix enfantin. La crise originelle était considérée en quelque sorte comme une crampe existentielle qu'aucune friction des choses et des hommes n'a pu détendre. Il était un peu surprenant de voir Sartre trouver à l'origine d'une vie un de ces "blocages" qu'il reprochait à la psychanalyse de chercher. Le Genet s'ouvre lui aussi sur une semblable prise de conscience du soi. Mais on peut suivre par la suite les figures successives, nombreuses, qui l'expriment, qui en sont toujours un enrichissement autant qu'une modification et qui conduisent lentement vers la libération (ce n'est pas pourtant que Genet ait manqué de mauvaise foi; c'est la perspective ici qui a changé).

Jean Genet est né en 1910 à Paris. Sa mère l'a abandonné à l'Assistance publique. Il fut adopté plus tard par des paysans du Morvan (région du Massif central). Les premières années sont vécues "dans une douce confusion avec le monde. Il se caresse à l'herbe, à l'eau, il joue" (SG, 13). Mais cette béatitude est gravement menacée de l'intérieur. Enfant illégitime, Genet n'a pas le sentiment d'être institué de droit dans la société. Il est surnuméraire. En le rejetant, sa mère l'a constitué comme être refusé (les nombreuses institutions correctionnelles que Genet a fréquentées incarneront pour lui la mère, en ce qu'elles sont à la fois places d'accueil - la mère retrouvée - et de refus - rappel de son expulsion originelle, de sa nature indésirable). "Fils de

personne, il n'est rien"(SG,17). D'autre part, sa bâtardise lui interdit la propriété, valeur paysanne sacrée. Le père est propriétaire, le fils le sera après lui. Mais Genet, ne venant de nulle part, n'a droit à rien, il lui "faut dire merci pour tout" (SG,17). Il n'a pas plus d'avoir qu'il n'a d'être.

Genet est un enfant un peu fragile, intelligent, protégé par le curé qui lui trouve une "nature religieuse". Pour se fabriquer un être (mythique) il choisit de se placer sous le regard bienveillant de Dieu, il est le petit saint (plus tard: la sainte). Et pour se donner de l'avoir sans courbettes, il vole. Ses larcins sont "des expériences imaginaires d'appropriation"(SG,20). Ces accrocs ne font qu'affirmer l'éthique de la communauté, par eux Genet veut "s'intégrer à la communauté"(SG,21). Pourquoi la sainteté, le vol, sinon parce que l'être - le droit d'être - et l'avoir sont à ses yeux des valeurs absolues. Tout va bien jusqu'au moment de ce que Sartre appelle la "crise originelle"(SG,10).

Un jour, comme cela devait arriver⁽¹³⁾, il est pris "la main dans le sac". "Il n'était encore personne, il devient tout à coup Jean Genet (...) Qui est Jean Genet? (...) Une voix déclare publiquement: "Tu es un voleur" il a dix ans"(SG,26). Cet "instant", nous dit Sartre, est mythique, il condense probablement une longue prise de conscience. Il n'empêche, Genet a éprouvé ce jugement comme une "coupure", qui "divise (sa vie) en deux parties hétérogènes: avant et après le drame sacré"(SG,9). L'accusation provoque en Genet une "métamorphose radicale de sa personne"(SG,57).

Sartre revient fréquemment sur ce moment, et insiste sur sa portée constituante⁽¹⁴⁾. Les vies de Baudelaire et de Genet se ressemblent peu. Il est pourtant facile de retrouver, dans les deux récits, la même structure. Avant la crise, l'individu flotte dans l'absolu et, sans identité propre, il n'est personne. Soudain, l'Autre intervient et en le rejetant projette l'individu hors de l'immédiat et lui confère une personnalité dont le sens profond est l'être refusé. Genet réagit encore comme Baudelaire, à quelques nuances près. Constitué par l'Autre, il cherche à se donner

pour soi l'être imposé par autrui. Mais l'être est un irréalisable pour le pour soi, et "Genet est un irréalisable pour lui-même" (SG, 53).

C'est le début du drame Genet. Pour se donner une certaine solidité, il choisit d'être ce qu'on a fait de lui, "il a dit contre tous: je serai le Voleur (...). Il écrira plus tard: "J'ai décidé d'être ce que le crime a fait de moi" (SG, 63). Dorénavant, le Mal n'est plus un jeu: en violant la loi, Genet tente de rattraper son être fuyant. A force de mal faire, peut-être arrivera-t-il à se constituer une essence de malfaiteur. Ce n'est qu'une ^{première} solution. Dans le reste ^{de} l'ouvrage, la vie entière de Genet, dans ses phases successives (Sartre suit assez fidèlement la ligne chronologique), est vue comme la tentative de résoudre les contradictions qui le rendent impossible comme personne, qui frappent le projet de nullité. La sexualité de Genet est un bon exemple. La "crise" a fondu sur lui par derrière. Genet sera homosexuel, le partenaire féminin du couple; sexuellement, il est pris par derrière. Ces amours (qui, Sartre le dit avec force, ne s'expliquent pas par l'hérédité ou une quelconque tare mais se comprennent comme expression d'un choix existentiel, sont intentionnelles) ont comme sens de lui donner dans les faits l'être relatif qu'il veut être, redissent à leur manière l'être refusé, scandaleux de Genet. Plus tard, Genet trahira ses compagnons, se fera poète et puis artiste. La poésie chez lui n'était au début qu'un cambriolage de plus. Le poète en effet n'interpelle pas le lecteur dans sa liberté, comme le fait le prosateur. La poésie n'est pas réciproque: elle est sacrée, le poète utilise le regard du lecteur pour faire exister sa parole, sa subjectivité. Mais avec les ans, Genet, farouchement décidé de vaincre malgré le faux départ, apprend à se connaître. Ses écrits, largement autobiographiques, permettent de suivre cette prise de conscience. Consacré auteur par le poème, il opte pour la prose, le récit et le théâtre, et il se libère de l'emprise de l'Autre en s'assumant. Le mal qui est en lui, il le voit comme une dimension de la condition humaine. Ses oeuvres reconnaissent

le lecteur, lui demandent de comprendre Genet comme personne, par la sympathie, en faisant sentir que le mal est en chacun de nous, qu'il est un secret de la liberté.

Le Saint Genet est un ouvrage à la fois de critique littéraire, de philosophie, de morale, de sociologie, etc. Pour s'y retrouver, on fait volontiers appel à la philosophie de Sartre. Mais celle-ci n'est pas en 1952 libre de toute raideur ni d'imprécision. Le statut du livre est équivoque. Est remarquable d'abord l'audace de Sartre: peu d'auteurs auront eu à quarante-deux ans l'occasion d'être ainsi livrés pieds et poings liés à la postérité par une critique si fouillée. Le Genet rompt certainement avec la critique habituelle, si souvent attaquée par Sartre. Mais l'audace est aussi maléfique. Quand Genet, rageur, voulut jeter le manuscrit au feu, Sartre y vit une confirmation. Mais l'entreprise n'était-elle pas sourdement mortifère? Sartre a toujours fui les couronnements, y voyant une sorte d'assassinat spirituel. Mais le Genet n'est pas loin de remplir un tel office. Par sa recherche de vérité, ne montre-t-il pas une essence de Genet pourtant bien vivant, dont une bonne part de l'oeuvre reste à écrire? D'autres pièges guettent également ce livre. Genet est un être jugé. Que Sartre ait voulu le "réhabiliter", c'est probable. Encore le juge-t-il très sévèrement à toutes les occasions, et, malgré qu'il soit allé à Genet "en toute sympathie"⁽¹⁵⁾, il ne lui pardonne rien (cette dureté a choqué plusieurs critiques). Genet, entre les mains de Sartre, n'aura donc pas plus que Baudelaire échappé à son destin. Après ce livre, il est plus que jamais un être jugé, qui est par l'autre (le livre de Sartre, d'ailleurs, avait pour but d'intégrer Genet au monde des lettres, c'est-à-dire de constituer l'auteur Genet). Le "Prière pour le bon usage de Genet" de la fin ne peut faire oublier toutes les pages impatientes du livre. Dans le Genet, quelque chose se passe entre l'objet et le sujet (le narrateur) qui n'est pas détendu.

On a parlé d'une approche "marxiste" de Sartre dans le Saint Genet. Lui-même dit avoir voulu montrer "les limites de l'inter-

prétation psychanalytique et de l'explication marxiste et que seule la liberté peut rendre compte d'une personne en sa totalité⁽¹⁶⁾. C'est que Sartre s'est occupé dans ce livre de critique des idéologies (des "visions du monde" en tant qu'elles sont conditionnées par leur localisation collective et historique), d'abord pour cerner celle des paysans du Morvan où Genet est placé, ensuite pour décrire la structure essentiellement féodale de la communauté homosexuelle. Mais le marxisme de l'ouvrage est grandement surfait. Si Sartre n'ignore plus autant qu'autrefois les conditions sociales d'une vie, il a encore le marxisme assez superficiel et bref. Les concepts théologiques sont beaucoup plus présents que les concepts marxistes.

Quant à la psychanalyse, on ne peut parler d'une évolution sensible par rapport aux positions antérieures. Sartre a montré comment Genet s'est peu à peu compris et libéré. Pour cette raison, il tient que cette vie est une véritable auto-analyse, qu'elle mène d'une conscience truquée à la lucidité⁽¹⁷⁾. Il oppose encore la temporalisation du passé figé des psychanalystes. Les concepts de projet, l'idée de liberté remplissent encore des fonctions premières. Par contre, Sartre parle de "situation originelle" et non seulement du choix. Le choix n'est plus aussi fondamental; si Sartre peut écrire qu'il "ne s'agit plus d'expliquer Genet par son histoire ni de dériver ses attitudes et ses conduites d'un choix originel" (SG, 282) à un moment de l'analyse, c'est que le choix se transforme et qu'à lui seul, il livre une lumière imparfaite. La psychanalyse existentielle n'est plus opposée à la psychanalyse freudienne⁽¹⁸⁾. Désormais c'est celle-ci qui sera désignée par "psychanalyse". Bien sûr, elle est encore trop déterministe, trop extérieure au vécu. Mais Sartre conçoit en ces années une anthropologie globale qui pourra intégrer en les fondant freudisme et marxisme.

De très nombreuses pages sont consacrées à la sexualité. On pourrait même penser que Sartre se complait dans ses descriptions de la sexualité des invertis. Sans doute savait-il que, sur

ce plan, il devait marquer des points, ne pas être en reste, s'il voulait faire aussi bien qu'un analyste. Aujourd'hui, cette insistance paraît surtout ennuyeuse. La faiblesse la plus criante de l'ouvrage, c'est cependant le moment du départ. Sartre nous répète qu'avant la crise, Genet vivait dans "l'innocence". Enfant abandonné, qui se réfugie dans la prière et le vol, Genet a dû vivre des premières années moins idylliques qu'on nous le dit. Si on veut qu'elle ait été heureuse à ce point qu'elle fut indifférenciée, c'est peut-être pour s'autoriser à n'en rien dire. Genet a vécu la crise dans l'angoisse, se rattache à elle comme à son origine. On voit pourtant que ces origines sont mythiques, qu'elles occultent tout un passé. Sartre colle à ce drame, il en fait la mise en scène mais ne scrute pas trop. C'est grâce à son adhésion au récit qu'il fouillera au contraire la suite des événements. Certes, Sartre est pénétrant, son ouvrage est vrai si l'on considère la facilité avec laquelle il peut retrouver son personnage dans les textes de Genet. Mais rien ne dit qu'il n'ait vu que la vérité, et qu'il ait vu toute la vérité. Malgré sa dureté, l'analyse de Sartre reste un récit spéculaire. Comme dans le Baudelaire, l'analyste a trouvé ce qu'il avait d'abord décidé de chercher, a frappé le reste de non-existence. Par la suite, il lui est loisible de comprendre Genet en retraçant la logique d'une conscience. L'absence de faits dans le livre accuse ce parti pris; l'homme Genet y fait de rares entrées, le personnage est réduit à un raisonnement, désincarné.

Le Saint Genet est un ouvrage-charnière et garde tous les défauts de l'indécision, comme les qualités de la découverte. Il constitue le meilleur témoignage de la morale sartrienne, diffuse dans l'oeuvre. On y trouve aussi un nouveau Sartre-en-une-phrase. Auparavant, on disait: "l'existence précède l'essence". Depuis ce livre, c'est: "l'important n'est pas ce qu'on fait de nous, mais ce que nous faisons nous-même de ce qu'on a fait de nous" (SG, 63).

III. L'engagement de Mallarmé.

Le texte sur Mallarmé, publié dans la revue Obliques, date également, selon toute probabilité, de 1952⁽¹⁹⁾. Il ne s'agit que d'un fragment d'une oeuvre considérable, perdue. On y retrouve pour la première fois des éléments fondamentaux de la dernière anthropologie sartrienne. Avec le Genet, Sartre a découvert la lecture en "spirale"⁽²⁰⁾. C'est dans le Mallarmé qu'il accorde une importance déterminante à ce qu'il appelle "l'esprit objectif". Les différences entre les deux méthodes sont grandes, même si les deux livres datent à peu près des mêmes années. On peut croire que le Mallarmé, comme projet, est d'environ une année postérieur au Genet. Par les questions qu'il pose, il représente une étape tout aussi sinon plus importante dans la pensée de Sartre que le Genet, et se rattache plus nettement à la Critique qu'à L'être et le néant.

Une première partie étudie la situation historique et culturelle après 1848 et plus attentivement, la place que les poètes s'y donnent. Il s'agit de montrer comment les post-romantiques comprennent et intériorisent l'héritage romantique alors qu'eux-mêmes, bourgeois, circulent dans un monde qui les nie. Sartre dégage ce qu'il appelle des collectifs: des ensembles de thèmes qui traînent dans la culture et que les écrivains ramassent en croyant créer le discours de leur intimité⁽²¹⁾. D'autres paragraphes prennent la mesure de ce que provoque dans la culture et chez les écrivains la mort de Dieu. La deuxième partie retrace l'histoire familiale de Mallarmé et confronte psychanalyse, marxisme et anthropologie totalisante. La dernière section, très proche de la préface aux Poésies de Mallarmé de 1952, fait

la synthèse des considérations précédentes et expose la métaphysique qui se dégage de la poésie mallarméenne. C'est la deuxième partie qui nous intéresse.

Rien de mieux que le récit de l'enfance pour nous situer en terrain connu. Mallarmé perdit sa mère à l'âge de six ans. Avant cet âge, "sa relation vécue au Tout, c'est tout simplement son amour pour sa mère. Sa mère et le Monde ne font qu'un (...) la Nature universelle, sur la douce nudité de sa plus parfaite créature, reflète ses veines de ciel et d'eau" (Q, 185). Jusque là, l'enfant avait vécu dans "la douce confusion natale" (Ibid.). Soudain la mère lui est retirée. "L'enfant se découvre, bien sûr, comme une transcendance, un appel, un désir: mais ce désir se porte vers une morte, vers le passé; cette personne qui vient de naître est une étrange relation dont l'un des termes est un manque et l'autre un néant" (Q, 186). L'enveloppe métaphysique et les recherches de style ne peuvent cacher une structure déjà familière. Jusqu'à un âge assez avancé (six ans), c'est la "douce confusion". Puis une catastrophe fait voler l'immédiateté et, de l'autre côté de l'éclatement apparaît un sujet douloureusement personnalisé. Sartre poursuit pour montrer que, sitôt personnalisé, le petit Mallarmé est enfermé dans une essence constituée par autrui: "En disparaissant, la mère a démasqué les deux pères (...) L'enfant connaît qu'ils sont sa vérité. "Tu seras administrateur, comme ton père": il embrasse d'un coup d'oeil son destin de cloporte" (Q, 186). Cette fois pourtant, un nouvel élément a été introduit: "Le sevrage découvre à l'enfant qu'il est un Autre aux yeux des autres" (Q, 185). Sartre ajoute aussitôt: "mais la tendresse de la mère en amortit les effets", et n'en tient plus compte. C'était dit sans conviction, pour cette fois. Mais la tranquille indifférenciation des premières années vient d'acquérir un début de relief.

Ce récit venait après un passage où il était montré qu'avant même de comprendre le sens et la portée d'un événement dans une vie, il faut avoir saisi le rapport entre le sujet et le Tout, l'être-au-monde total, qui fonde toute expérience. Le résultat de la crise personnalisante, ce n'est pas tel goût, telle orientation sexuelle, c'est

l'être-au-monde, ou encore toute la métaphysique de Mallarmé, par quoi se comprend tout le reste. Citant l'interprétation psychanalytique de Mauron, Sartre demande quelle explication l'on doit donner du thème de l'exil, et de l'enfance perdue, chez Mallarmé. D'une part, ce thème pourrait provenir d'un traumatisme infantile, la mort de la mère. D'autre part "l'enfance perdue" flottait dans l'esprit objectif post-baudelairien et renvoyait à la solitude du poète au sein d'une bourgeoisie victorieuse mais menacée, décidée à figer le travail du négatif. Il y a ainsi dans l'air du temps toute une série de thèmes "qui expriment la conjoncture historique et sociale autant et plus que l'histoire d'une sensibilité individuelle"(Q,183). Quelle interprétation choisir? "Le vrai problème est là: interprétation par l'histoire de tous ou par l'histoire d'un seul? par la méthode dite de "dialectique matérialiste" ou par la psychanalyse?"(Q,183). Le psychanalyste parle d'un inconscient dans le texte, de "réalisation du désir" par l'écriture. Pourquoi cela seulement? Marx aussi a fourni des clefs pour retrouver dans les productions culturelles un discours silencieux, latent. Sartre vient tout juste d'interroger l'horizon thématique des post-romantiques, de retrouver des attitudes, des angoisses, une métaphysique communes aux écrivains du temps. Il ne peut être indifférent, encore moins fortuit, que l'histoire personnelle de chacun ait conduit à ces accords de confrérie. Si on veut bien en tenir compte, "il y aura donc surdétermination puisque le même symbole nous renvoie à deux ordres distincts de choses symbolisées"(Q,183).

Une interprétation exclusivement psychanalytique fait difficulté, comme la lecture scrupuleuse du texte mallarméen ne manque pas de le montrer. C'est ici que Sartre fait un aveu frappant et révélateur. Certes, dit-il, chez Baudelaire le thème de la mer (symbole de la mère) "est d'origine oedipienne"(Q,184). Ce n'est pas ce qu'il disait autrefois. A ce stade - c'est du moins ce qu'il voudrait faire sentir - les réserves du critique visent moins la psychanalyse comme telle qu'une certaine lecture analytique de Mallarmé. Et c'est moins à cause de ses affirmations que la psychanalyse est critiquée qu'à cause de ses prétentions. Elle est par elle-même incomplète, et doit envi-

sager son insertion dans une vision plus totalisante, comprenant l'histoire sociale. Chez Mallarmé, le thème de la mer joue un rôle complexe, compréhensible à la fois par son histoire, par l'histoire sociale et culturelle de son époque et par sa démarche proprement poétique. On ne peut appliquer à ce symbole "la méthode psychanalytique dans sa pureté. La véritable énigme à résoudre, ici, est plus complexe: il s'agit de savoir comment on peut user simultanément de deux méthodes qui prétendent s'exclure, comment un même ensemble thématique peut servir d'emblème à une destinée personnelle et sexuelle en même temps qu'à un moment de l'histoire sociale. Et s'il était prouvé qu'on doive tenir compte à la fois de ces deux systèmes, quelle relation doit-on établir entre ces deux ordres de signification? Interpénétration, séparation absolue, influence univoque de l'un des deux sur l'autre, action réciproque?". Le cas de Mallarmé est précisé: "une occasion privilégiée d'affronter dans le concret l'interprétation de la psychanalyse et celle du marxisme" (Q, 184).

Ce n'est que dans les Questions de méthode que ces questions recevront une réponse. Le ton et la formulation ici pourraient faire penser à l'interrogation d'un marxiste sur la pertinence et la portée de la psychanalyse, surtout que la dialectique matérialiste n'a pas fait dans la partie précédente et ne fera pas l'objet d'une mise en question. Mais les paragraphes suivants font le grief à la psychanalyse de négliger non pas l'histoire sociale - qui n'est pas de son ressort - mais les vérités de l'ontologie. C'est à une théorie globale d'unifier marxisme et psychanalyse, qui s'éclairent tous deux par l'être plus profond. Pour être objective, la psychanalyse veut rester une discipline empirique. Mais cet empirisme "entraîne le psychanalyste à négliger par principe certaines structures essentielles, comme le type d'insertion dans l'être de la réalité humaine, son degré d'inclinaison sur le monde, sa distance absolue par rapport au réel, etc. Ces structures qui donnent son sens, son orientation et sa portée à l'expérience quotidienne, sont elles-mêmes des spécifications d'une relation synthétique de l'existant à l'être, que l'on nomme "être-dans-le-monde" (...) Ainsi quelle que soit la relation empirique que le psychanalyste mentionne, il faut qu'elle existe sur la base d'une

relation originelle avec Tout, dont elle n'est au fond, qu'une spécification"(0,184). Une vraie analyse devrait prendre son départ et son orientation dans l'attitude envers l'être qui est "la structure a priori de notre affectivité. Cette sensibilité vivante et créatrice sert de fondement à toutes nos affections empiriques"(0,186). Cela vaut encore pour la vie sexuelle, les rapports avec autrui, les relations avec les autres concrets se comprenant par une attitude première envers l'Autre. Ce sont ces principes, très exactement, qui ont fondé les récits de l'enfance de Baudelaire, de Genet et de Mallarmé précédemment résumés. Au moment donc où Sartre se tourne avec plus de sympathie vers la psychanalyse, et vers le marxisme, il n'abandonne pas pour autant ses positions antérieures.

Face à l'inconscient, les réserves s'adoucissent mais se maintiennent. Si, dit-il, les motifs poétiques trahissent malgré lui les secrets du poète, "il ne saurait en aucun cas s'agir de ses instincts bruts ou de l'obscur histoire de sa sexualité (...) en admettant qu'ils dévoilent des arcanes, il s'agirait plutôt de ce que je nommerai "le mystère en pleine lumière, la face d'ombre de la lucidité". Il y a en effet un inconscient au coeur même de la conscience: il ne s'agit pas de quelque puissance ténébreuse et nous savons que la conscience est conscience de part en part; il s'agit de la finitude intériorisée"(0,183). Freud avait chosifié les données de l'ontologie; Sartre retraduit en termes d'ontologie les principes de la psychanalyse. S'il a montré avec soin dans le Genet comment la sexualité exprimait l'être-au-monde fondamental, c'est justement qu'elle n'est pas première et explicative (mais justement: expressive). On pourrait aussi observer que si Sartre avait à situer le lieu de l'inconscient (mais cela demeure dans les franges de son discours), cet inconscient serait de type hégélien - un inconscient de la Raison - plutôt qu'un inconscient de la Volonté de type schopenhauerien ou freudien. C'est aussi ce qu'indique l'idée de la "finitude intériorisée", et c'est en tout cas en ce sens que le concept initial de "situation" se déplacera. Il y a dans les jugements que nous portons sur le monde, le travail d'une contrainte qui nous échappe en partie et qui conduit notre compréhension des choses, des êtres. Cette contrainte serait plus externe qu'interne. C'est en partie de cette nécessité que parle la Critique de la raison dialectique.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'anthropologie compréhensive.

Avec la Critique de la raison dialectique de 1960 (précédé de Questions de méthode, une adaptation d'un texte de 1957), Sartre trace un second programme de recherches anthropologiques, non pas nécessairement opposé au premier mais très sensiblement enrichi. Nous avons pu suivre une certaine intégration, encore partielle, à sa pensée de la contribution freudienne. L'animosité du début en tout cas est disparue. Les travaux de Jacques Lacan ont également commencé de lui faire entrevoir une autre psychanalyse, plus souple, moins réductionniste. Il ne faut pas non plus oublier qu'en 1958 - parce qu'il avait besoin d'argent - Sartre a rédigé pour le cinéaste américain John Huston un énorme scénario sur Freud. "Ce que le travail sur ce film m'a surtout rapporté, disait-il en 1975, c'est une meilleure connaissance de Freud, et il m'a amené à repenser ce que je pensais de l'inconscient"⁽¹⁾. Sa position face au marxisme a aussi beaucoup changé. Dès le début, bien sûr, il avait "le coeur à gauche". Mais le marxisme, écrivait-il dans L'être et le néant, "cultive l'esprit de sérieux"⁽²⁾, attitude inauthentique par excellence.

On peut alors mesurer l'ampleur du chemin parcouru en lisant la Critique et Questions de méthode, véritable manifeste philosophique qui propose l'intégration de la sociologie et de la psychanalyse au marxisme, dont Sartre se réclame maintenant. Dans sa deuxième formulation, l'existentialisme se fait modeste. Le marxisme, lit-on, est "l'indépassable philosophie de notre temps" (CRD, 9). "Une philosophie doit se présenter comme la totalisation du Savoir contemporain", opérer "l'unification de toutes les connaissances" (CRD, 15). Descartes et Locke, Kant et Hegel autrefois ont rempli ce rôle. Aujourd'hui la philosophie qui le mieux synthétise et éclaire l'époque est celle de Marx. L'existentialisme ne représente pas un tel moment totalisant: il est une idéologie, qui se nourrit de la pensée vivante; les idéologues sont des "hommes relatifs". Ainsi l'idéologie existentialiste est un "système parasitaire qui vit en marge du Savoir" (CRD, 18), "une enclave dans le marxisme lui-même qui l'engendre et la refuse tout à

la fois"(CRD,10).

Le marxisme l'engendre parce qu'il est une philosophie concrète, découvrant l'homme concret, et la méthode compréhensive existentielle a justement pour objet l'homme concret. Mais il refuse aussi cette idéologie, parce que, aujourd'hui, celle-ci ne lui rappelle que trop ses carences. Le marxisme "s'est arrêté (...) La séparation de la théorie et de la pratique eut pour résultat de transformer celle-ci en un empirisme sans principes, celle-là en un Savoir pur et figé" (CRD,25). S'éloignant de son inspiration première, le marxisme est retourné à l'idéalisme d'où il procédait, réduisant "a priori les hommes et les choses aux idées"(CRD,25), ignorant l'expérience, camouflant ses faiblesses derrière de savants jeux d'abstractions. Cette méthode qui avait donné tant d'espoir par sa rare prise sur le concret de la vie humaine se montre aujourd'hui incapable de faire autre chose qu'éblouir avec des concepts creux. Un marxiste veut par exemple "expliquer" la production littéraire de Valéry. Il nous montre que Valéry était un "petit-bourgeois" et décrit alors la position dans l'histoire de ce groupe. "Quant à Valéry, il s'est évaporé" (CRD,43). Car tous les petits-bourgeois ne sont pas Valéry, c'est cela qu'on vient de nous faire oublier. Cette impéritie du marxisme tient à son refus de la subjectivité humaine, sans quoi ses propres objets, modes de production, vie sociale, histoire, n'existeraient même pas. Cette subjectivité, seule vraiment explicative, est singulière.

La psychanalyse précisément expose de façon embarrassante ces insuffisances. Les marxistes furent longtemps peu disposés à prendre la psychanalyse au sérieux. Il s'agissait tout bonnement d'une des dernières grandes fumisteries de l'idéologie bourgeoise décadente. Or le marxisme a pour but, entre autres, d'étudier les formations idéologiques et les systèmes de représentations qui déterminent l'agir collectif et individuel. Mais "c'est l'enfance qui façonne des préjugés indépassables, c'est elle qui fait pressentir, dans les violences du dressage (...) l'appartenance au milieu comme un événement singulier. Seule, aujourd'hui, la psychanalyse permet d'étudier à fond la démarche par laquelle un enfant (...) va tenter de jouer sans le com-

prendre le personnage social que les adultes lui imposent (...)
 Seule elle permet de retrouver l'homme entier dans l'adulte, c'est-à-dire non seulement ses déterminations présentes mais aussi le poids de son histoire" (CRD, 46). Parce que selon eux les conditionnements et les mystifications sont d'origine collective et s'expliquent par l'instance économique, les marxistes ont refusé de considérer un discours faisant état de mécanismes conditionnants psychologiques, parlant d'aliénation en termes psychologiques. Mais rien n'est moins fondé qu'une opposition de principe entre marxisme et psychanalyse. Au contraire, celle-ci "découvre le point d'insertion de l'homme dans sa classe, c'est-à-dire la famille singulière comme médiation entre la classe universelle et l'individu: la famille, en effet, est constituée dans et par le mouvement général de l'Histoire et vécue d'autre part comme un absolu dans la profondeur et l'opacité de l'enfance" (CRD, 47). Pour ces raisons, l'existentialisme souhaite l'intégration de la psychanalyse au marxisme. Cela ne risque en rien de contester les acquis du marxisme. "La psychanalyse, à l'intérieur d'une totalisation dialectique, renvoie d'un côté aux structures objectives, aux conditions matérielles et, de l'autre, à l'action de notre indépassable enfance sur notre vie d'adulte" (CRD, 48).

Dans son Mallarmé, Sartre avait demandé quels rapports l'on devait établir entre ces deux discours. On pouvait sentir à ce moment qu'il songeait à une relation de principe, un rapport de droit établi indépendamment des situations et des individus. Ici, Sartre parle d'établir une "hiérarchie de médiations" (CRD, 44). C'est le but même de cette réflexion, que de voir selon quel ordre on devrait coordonner les diverses disciplines anthropologiques, au sein d'une philosophie marxiste totalisante. La réponse aux questions posées dans le Mallarmé est maintenant donnée: "après un départ foudroyant, la psychanalyse s'est figée. Les connaissances de détail sont nombreuses mais la base manque (...) La psychanalyse n'a pas de principes, elle n'a pas de base théorique: c'est tout juste si elle s'accompagne - chez Jung et dans certains ouvrages de Freud - d'une mythologie parfaitement inoffensive" (CRD, 28 et 47). Le marxisme, lui, "a des fondements théoriques, il embrasse toute l'activité humaine" (3). Par conséquent,

le marxisme embrasse aussi le champ de la psychanalyse, le lui désigne et le fonde. Nous venons de voir comment la psychanalyse n'était en fait qu'une région du marxisme, qui ne questionne pas ses thèses fondamentales. De bonnes monographies psychanalytiques, nous dit Sartre, renverraient d'elles-mêmes "à l'évolution générale des rapports de production" (CRD, 47).

Sartre voit donc dans la psychanalyse une dimension sociale. Mais il vise autre chose et beaucoup plus que l'intersubjectivité. Non seulement la psychanalyse comme telle mais aussi ses objets sont vus comme relatifs. Si on le comprend bien, les objets de la psychanalyse, et les organisations psychiques, devraient varier selon les types de société et selon les origines sociales, car les classes sont diverses, apparaissent et disparaissent dans l'histoire⁽⁴⁾. Mais Freud avait le sentiment d'avoir découvert, avec le complexe d'Oedipe, par exemple, ou le thème du meurtre du père, la notion d'ambivalence, etc., des vérités universelles et an historiques (sans rapport direct avec tel moment de la culture). Il est exact que la diversité des cultures oblige la psychanalyse à désoccidentaliser ses concepts, à parler de places, de fonction, plutôt que des personnages de la famille européenne. Mais ce n'est pas ce débat qui ici est ouvert. En disant des réalités observées par la psychanalyse qu'elles sont fonction de l'histoire et de la position sociale, Sartre lui refuse son autonomie, sa portée universelle et même un vocabulaire propre. C'est ainsi qu'il écrit: "la psychanalyse, conçue comme médiation, ne fait intervenir aucun principe nouveau d'explication". Il est curieux de noter que l'école althussérienne, quand elle entreprit de repenser le marxisme, emprunta justement à la psychanalyse certains de ses concepts. D'autre part, la fonction accordée ici à la famille rappelle certainement la philosophie du droit de Hegel selon laquelle la famille est médiation entre la vie naturelle et la vie éthique (Sartre ne parle-t-il pas de la "bête dressée"?). Il est très certain que la psychanalyse a permis de découvrir un autre point de rencontre - et de séparation - entre nature et culture. Enfin la psychanalyse, ici, reçoit son objet d'une autre discipline. Son champ d'exploration est l'enfance. Comment une psychanalyse pourrait-elle retrouver l'enfance si elle ne

s'occupe pas de la vie psychique tout entière? Et n'est-ce pas Sartre qui, maintenant, confine la psychanalyse dans un passé fixe? Il faudrait, dit-il, que les marxistes, qui "n'ont souci que des adultes" (CRD, 47), s'ouvrent à l'enfance de ces adultes. Cela signifie-t-il que les comportements adultes relèvent de l'interprétation marxiste?⁽⁵⁾ Ce qu'on peut retenir de cela, c'est que Sartre vient de parler assez cavalièrement de la psychanalyse, et que c'est sans trop de justifications, et en négligeant les conséquences théoriques que cela comporte, qu'il lui confie l'étude de l'intériorisation d'une structure familiale (variable) au moment de l'enfance.

Il sera bon de relire, à la suite de ces pages de la Critique, un autre texte portant sur la psychanalyse, d'un marxiste éminent et "officiel" de surcroît, Louis Althusser⁽⁶⁾. A partir de critères élaborés au cours de recherches variées d'épistémologie, Althusser reconnaît dans le freudisme une science au sens plein du mot. Althusser s'est montré plutôt libéral dans ses "scientisfecits", dira-t-on. Il n'empêche que, en tant que marxiste, il demande aux marxistes de reconnaître la prodigieuse découverte de Freud pour ce qu'elle est, sans pour cela assigner une fonction et un champ propre à la psychanalyse, sans contester ses fondements ni ses prétentions, sans prescrire a priori quels seront les statuts respectifs des disciplines ainsi mises en rapport. Peut-être a-t-il jugé téméraire, vu l'absence presque totale de travaux utilisant les deux méthodes, de préjuger des capacités de chacune et d'une hiérarchie théorique. Cette prudence ne l'empêche pas cependant d'interroger la psychanalyse. "Peut-on concevoir, demande-t-il, que la variation historique de ces structures (parenté, idéologie (fondées à leur tour sur les modes et les rapports de production)) puisse affecter sensiblement tel ou tel aspect des instances isolées par Freud?"⁽⁷⁾ Althusser s'arrête à d'autres questions, portant surtout sur le statut de la psychanalyse en tant qu'institution socio-historique, et conclut en ces termes l'examen: "Autant de problèmes réels vraiment ouverts, qui constituent d'ores et déjà autant de champs de recherche. Il n'est pas impossible que certaines notions ne sortent, dans un proche avenir, transformées de cette épreuve"⁽⁸⁾. Faut-il ajouter que, tout au long de l'article, Althusser a

témoigné, ne serait-ce que sur un plan purement académique, d'une excellente connaissance de l'oeuvre de Freud, ce qui vraiment n'était pas le cas chez Sartre.

Ce qui fait la différence entre ces deux attitudes, c'est surtout que Sartre cherche à constituer et à fonder un nouveau discours totalisant sur l'homme, préoccupation qui n'est pas celle d'Althusser. Comme le titre l'indique, la démarche est critique, dans un sens kantien du terme. La Critique, essentiellement, pose une question: "avons-nous aujourd'hui les moyens de constituer une anthropologie structurale et historique?" (CRD,9). Une telle anthropologie sera dialectique, car "elle doit être devenue, elle doit se faire totalisation" (CRD,10). Mais la pensée dialectique, en oeuvre dans la pensée depuis Hegel, n'a pas encore reçu ses fondements. C'est pour cela que la recherche sartrienne sera "critique en ce sens qu'elle essaiera de déterminer la validité et les limites de la Raison dialectique" (CRD,11). Plus loin, Sartre explique^{que} son but, "pour parodier un titre de Kant" est de "jeter les bases de "Prolégomènes à toute anthropologie future"" (CRD,153).

Si le discours anthropologique doit être dialectique, c'est que son objet, l'anthropos, est lui-même une réalité dialectique, c'est-à-dire devenue, totalisée et totalisante. Pour cela, on ne peut l'étudier de l'extérieur, en pièces détachées. Le moment du discours est lui-même moment du devenir-homme de l'homme. Un discours sur l'homme doit le viser de l'intérieur et atteindre le lieu de la subjectivité comme son premier moment. C'est à cette fin que Sartre se propose de repenser le marxisme, afin de fonder dans la singularité humaine sa vérité.

Sa pensée certes est complexe, il a fallu un livre énorme pour l'exposer. Mais l'intuition qui guide toute l'articulation est assez fondamentale pour peut-être se dire en peu de mots. Les infrastructures, notre appartenance à des groupes, à des collectifs, sériels ou non, déterminent nos comportements et nos valeurs. Il arrive parfois que les circonstances soient telles que, finalement, l'individu n'ait d'autre possibilité que de s'y soumettre. Seulement, les modes de production, les impératifs sociaux et économiques, tout cela ce

sont des abstractions. Encore faut-il, pour que l'exigence détermine l'action, que l'individu l'intériorise et l'effectue (au sens hégélien du terme, de rendre réel, de passage de l'abstrait au concret). Ce moment est celui de la praxis, le seul qui soit proprement actif et productif⁽⁹⁾. Pour donner au réel sa figure, aliénante tant qu'on voudra (et comment comprendre l'aliénation sinon par la liberté qui la rend possible et intelligible?), l'agent doit intérioriser en les comprenant les impératifs objectifs, les faire siens, assumer cette nécessité qui autrement serait impuissante. Ce moment de la praxis est le fondement et de l'histoire et de la dialectique. L'histoire n'est pas la partie de billard des dieux: tout y est signifiant, elle ne s'accomplit que parce que les hommes, ignorants même du sens objectif de leur agir, en ont fait le projet. C'est pour cette raison que le moment de l'effectuation, de la soumission même, pourrait-on dire, est aussi celui de la liberté: "liberté ici ne veut pas dire possibilité d'option mais nécessité de vivre la contrainte sous forme d'exigence à remplir par une praxis" (CRD, 365). Une belle formule décrit la liberté "comme nécessité de la nécessité" et Sartre parle alors d'une "dialectique nouvelle, dans laquelle liberté et nécessité ne font plus qu'un" (CRD, 377).

A travers ses oeuvres, Sartre a présenté diverses conceptions de la liberté et de la conscience. Dans les premiers écrits, la conscience est vue comme spontanéité ou activité. La perspective est psychologique, la question du milieu n'est pas abordée et l'expérience-type de la conscience est empruntée au modèle perceptif de présence-au-monde. Dans la Transcendance de l'Ego, intentionnalité, ou conscience, et liberté ne coïncident pas, cette unification s'opère dans l'Imaginaire, où le fait de l'activité découvre une conscience libre. Même dans le délire d'influence, le malade reconnaît que ses hallucinations n'apparaissent "que par l'intermédiaire de sa propre spontanéité créatrice"⁽¹⁰⁾. Mais comment le sujet pourrait-il halluciner par une activité autre que la sienne? La définition de la liberté comme activité est "pauvre": elle n'explique rien à proprement parler, la passivité donnerait lieu à une même phénoménologie, l'activité à ce niveau est un concept sans contraire. Avec L'être et le néant,

Sartre propose une nouvelle conception, qu'on pourrait dire "riche", de la liberté, et exige³te. Ici, la conscience est elle-même liberté, néantisation, et la liberté est entendue comme choix. Les descriptions de la conscience sont encore psychologiques, et Sartre ne reconnaît aucune utilité à l'étude du milieu pour comprendre le projet. "Le milieu, disait-il, ne saurait agir sur le sujet que dans la mesure exacte où il le comprend, c'est-à-dire où il le transforme en situation. Aucune description objective de ce milieu ne saurait donc nous servir. Dès l'origine, le milieu conçu comme situation nous renvoie au pour-soi choisissant"⁽¹¹⁾. Or, ce que Sartre décrit dans la Critique, de façon longue, ardue, fouillée, c'est justement le milieu, et les façons dont il conditionne - dont il rend nécessaire - l'action. La conscience, maintenant, est praxis. Est-ce un retour, une reprise, grâce à l'idée de praxis, du concept initial d'activité? Que le sujet soit actif, ou pratique, dans son aliénation, cela va de soi. Le contraire de l'activité serait l'inertie et la mort, non pas l'aliénation. Il est question d'action, ou de praxis. Une philosophie de la liberté devrait non pas dire que la praxis est une praxis, mais demander si oui ou non elle est libre. Comme le demande un critique, "peut-on dire qu'un homme est libre lorsqu'il n'a pas le choix?"⁽¹²⁾. Et pourquoi Sartre reproche-t-il aux sémiologues, aux ethnologues, de nier la liberté humaine quand ils prétendent que le sujet ne fait qu'actualiser (ou agir) une possibilité d'un code⁽¹³⁾? Finalement, dans^{tous} ces cas, le sujet est néanmoins actif. En outre, si des significations objectives (c'est bien celles-là que Sartre décrit dans le Livre I de la Critique) préexistent à l'apparition du projet, le sujet n'a plus qu'à reconnaître des possibles déjà constitués. Est-il libre? On songe à la liberté cartésienne et plus encore spinoziste selon laquelle on entend que la particularité s'insère, de son propre mouvement, dans le système du vrai, de l'universel. A mon avis, Sartre n'apporte pas de réponse unique et pleinement satisfaisante à ces questions. Mais il en a donné certains éléments. D'abord il refuse tout simplement de penser que le sujet soit irrémédiablement fabriqué par les circonstances. Il n'est pas vrai que l'action ne soit qu'une répétition de l'obligation. Il l'a montré dans le Genet - où, dit-il,

il a "le mieux expliqué ce (qu'il entend) par la liberté"⁽¹⁴⁾, il y reviendra dans le Flaubert, où il écrit: "Nul ne peut se vivre sans se faire, c'est-à-dire sans dépasser vers le concret ce qu'on a fait de lui (...) aucune détermination n'est imprimée dans un existant qu'il ne la dépasse par sa manière de vivre"⁽¹⁵⁾. Deuxièmement, si on relit l'article consacré à Descartes, on sera sensible à l'importance accordée à la liberté pour l'erreur. Elle suffit pour qu'une distance s'insinue entre l'intellect et l'adhésion à l'être. Cette ouverture est celle du refus toujours possible, qui rejoint un fond néo-anarchiste chez Sartre. Dans la Critique, l'unique moment de liberté authentique et pleine est celui de l'insurrection, après quoi elle se perd aussitôt dans l'organisation. Enfin, et cela montre que si la liberté se complique du côté de la situation, qui s'est considérablement alourdie, du côté du projet elle a peu changé, Sartre se rattache du début à la fin beaucoup plus à l'idée d'intentionnalité qu'à celle de liberté. Ce qu'il n'a cessé de dire, c'est que les choses sont muettes et que seul l'homme peut les faire parler. Ce monde de l'intention, qui est celui du sens, ne peut être réduit à des configurations silencieuses. Il s'en expliquait en 1966: "il faut concevoir l'intentionnalité comme fondamentale. Il n'est pas de processus mental qui ne soit intentionnel; il n'en est pas non plus qui ne soit englué, dévié, trahi (...) ^{mais réciproquement nous sommes complices de ces trahisons qui} constituent notre profondeur"⁽¹⁶⁾.

La pensée dialectique sartrienne nous conduit parfois à une allure assez vive⁽¹⁷⁾. Le processus dialectique part de la nécessité, passe par la praxis pour retourner à la nécessité. Quant à la subjectivité Sartre dit simplement que "ça n'existe pas (...) il n'y a qu'intériorisation et extériorité"⁽¹⁸⁾; "les notions de "subjectivité" et d'"objectivité" (...) paraissent totalement inutiles"⁽¹⁹⁾. Si l'on s'arrête à ces quelques passages, et à la construction de la Critique, le moment subjectif -la praxis- n'apparaît qu'en tant que fonction d'un retour de la nécessité - de l'objectivité - à elle-même. C'est ce que le Livre I décrit admirablement. Le sens, par conséquent, ne procède plus ici uniquement à partir du projet. Mais par ailleurs, si le Tout est un, c'est par la présence de la praxis unifiante en son coeur. On ne peut comprendre le mouvement de l'histoire sans se

poser la question de son moteur, qui est la praxis. Toute autre interrogation passant par-dessus cette origine du mouvement historique, ne peut être qu'un discours platement positif et extérieur, qui pourra expliquer mille choses sans rien comprendre. Sartre oppose à l'explication chère aux sciences de l'homme et à un certain marxisme l'attitude "compréhensive" qui intègre à la description des productions humaines une réflexion sur l'homme, et propose quelques repères méthodologiques fondamentaux. La "compréhension de l'existence se présente comme le fondement humain de l'anthropologie marxiste (...) le fondement du marxisme, comme anthropologie historique et structurelle, c'est l'homme même, en tant que l'existence humaine et la compréhension de l'humain ne sont pas séparables" (CRD, 108). Seul, aujourd'hui, l'existentialisme maintient l'irréductibilité de la praxis humaine, seule elle maintient que la voie royale passe par l'homme. Tant qu'il en sera ainsi, il lui appartiendra de faire la critique des savoirs anthropologiques. "A partir du moment où la recherche marxiste prendra la dimension humaine (c'est-à-dire le projet existentiel) comme le fondement du Savoir anthropologique, l'existentialisme (...) absorbé, dépassé et conservé par le mouvement totalisant de la philosophie (...) cessera d'être une enquête particulière pour devenir le fondement de toute enquête" (CRD, 111).

Rien dans cela ne concerne de très près la psychanalyse, sinon pour faire entendre qu'elle doit être doublement fondée: d'abord par le marxisme, qui lui-même sera fondé par la philosophie de l'existence⁽²⁰⁾. Mais au cours d'entretiens où il s'est exprimé plus copieusement sur la psychanalyse, Sartre a indiqué que, devant l'hypothèse des conditionnements psychiques, on devait néanmoins conserver l'idée de la liberté. Il ne résiste plus à la thèse d'un inconscient comme il l'avait fait, puisque, dit-il, Huston et lui se sont séparés au moment du scénario sur Freud parce que Huston refusait l'idée d'un inconscient. Mais il n'accepte pas pour cela l'inconscient freudien, parce qu'il rappelle trop la pensée positiviste et associationniste de la fin du siècle dernier⁽²¹⁾.

La liberté est par-delà et plus forte que tout conditionnement, quel qu'il soit, d'où qu'il vienne. Résumant en 1970 la pensée qu'il l'animait depuis le Genet surtout, il disait: "l'idée que je n'ai ja-

mais cessé de développer, c'est que, en fin de compte, chacun est toujours responsable de ce qu'on a fait de lui - même s'il ne peut rien faire de plus que d'assumer cette responsabilité. Je crois qu'un homme peut toujours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui. C'est la définition que j'aurais aujourd'hui de la liberté: ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné une personne qui ne restitue pas la ~~totalité~~ de ce qu'elle a reçu de son conditionnement"⁽²²⁾. L'expression ici est malhabile, et plus négative que positive: il parle de ~~conditionnement total~~, de restitution partielle du conditionnement. La liberté serait privative. Plus loin, il rend mieux sa pensée: "dans une théorie dialectique, chaque configuration "intègre et dépasse en même temps "celles qui la précèdent". C'est précisément ce dépassement qui est irréductible: on ne peut jamais réduire une configuration à celle qui la précède. C'est l'idée de cette autonomie qui manque dans la théorie psychanalytique"⁽²³⁾. Sartre a "socialisé" la psychanalyse. Il parle donc d'un être social conditionné. Mais cette vision des conditionnements ramenés au syncrétisme du mot passe sous silence des distinctions essentielles. Un conditionnement psychique n'est pas une abstraction du même type que des moyens de production. L'inconscient, pour parler de lui, est aussi une énergie autonome, qui suscite certains actes, certaines représentations. L'énergie psychique est dans le corps, dans la personne, l'inconscient est désir et volonté, à la différence des abstractions du marxisme. L'autonomie de l'être social peut-elle être la même que celle du sujet psychique?

Les Mots, publiés en 1964, constituent une excellente illustration des positions avancées dans la Critique. C'est l'histoire d'un enfant qui intériorise par la famille toute une société et qui à partir de cette intériorisation, se définit comme singularité⁽²⁴⁾. On est tenté de dire de la vie de Sartre qu'elle menait à L'Idiot. Seulement, il manquait encore à Sartre une expérience personnelle, l'écriture des Mots, qui furent à leur façon son Interprétation des rêves, et où il "explique l'origine de (sa) folie, de (sa) névrose"⁽²⁵⁾.

Un livre de Sartre sur son enfance a étonné le public. La phénoménologie, avait-il dit très tôt, nous a "délivrés de Proust (...) de la vie intérieure"⁽²⁶⁾. Une seule fois avant l'écriture des Mots, il avait parlé de son enfance, dans le Genet, pour en dire la niaiserie. Voici qu'il lui consacre un de ses plus beaux livres. Mais l'arrêt sur soi vient peut-être d'une nécessité interne autant de la méthode que du personnage. "La véritable recherche intellectuelle, si elle veut délivrer la vérité des mythes qui l'obscurcissent, dit-il, implique un passage de l'enquête par la singularité de l'enquêteur"⁽²⁷⁾. Avec Les Mots, Sartre se situe face à lui-même, face à sa méthode - elle sera désormais moins "naïve" -, face au Flaubert à écrire. L'oeuvre de Sartre se présente non seulement comme oeuvre scientifique mais aussi comme oeuvre philosophique éminemment personnelle, où la recherche de la vérité sur l'homme est tout autant recherche de sa propre vérité; et le retour sur l'oeuvre, l'effort de repensée marque un retour à soi. Les Mots occupent ainsi une place importante. Les dates sont elles-mêmes instructives. L'autobiographie fut écrite entre 1953 et 1963, c'est-à-dire aussitôt après les Genet et Mallarmé, au même moment qu'une première version du Flaubert et autour de la Critique. Le retour à soi vient ainsi à un moment stratégique, le livre lui-même et le Flaubert final ne laissent pas de nous en convaincre. La première version des Mots a été beaucoup remaniée. "Si je n'ai pas publié cette autobiographie plus tôt et dans sa forme la plus radicale, expliquait-il à J. Piatier, c'est que je la jugeais excessive. Il n'y a pas de raison de traîner un malheureux dans la boue parce qu'il écrit"⁽²⁸⁾. Cette constatation, un peu banale une fois qu'elle est faite, venue de l'auto-analyse, lui permet de se défaire du ton polémique habituel. Tout le statut du narrateur en sera transformé dans l'Idiot. Quand Sartre sera dur - et il le sera - pour Flaubert, souvent ce sera moins au nom d'une ontologie que pour des raisons idéologiques et politiques. Le parti-pris, en se précisant, devient aussi plus admissible.

Avec Les Mots, Sartre fouille l'enfance plus que jamais auparavant, sans pour autant rompre tout à fait avec des repères déjà connus. Notons la période couverte: l'autobiographie va de la quatrième

année, date, dit Sartre, de ses premiers souvenirs, mais aussi début de l'âge post-oedipien, jusqu'à la onzième année, qui précède le remariage de sa mère. L'Oedipe du petit Sartre, de "Poulou", a dû rester fort incomplet dans son dénouement, étant donné l'absence du père (mort peu après la naissance de Sartre), la totale disponibilité de la mère et la bonhomie curieuse du cadre familial. Mais il est bien possible qu'il ait éclaté au remariage de la mère. Les rares confidences sur le beau-père montrent du dépit, et Sartre s'est senti trahi par la mère. Enfin, Sartre a reconnu un grand intérêt pour les relations incestueuses entre frère et soeur. Mais il dit aussi que sa mère fut jusqu'à ses onze ans une grande soeur qui l'adorait et qu'il adorait. On a parlé du grand équilibre des Mots, de leur parfaite homogénéité malgré l'errance du discours. Mais les moments de possible perturbation psychique menacent le récit à chaque extrémité sans y figurer, et le retour se réserve une période qui, malgré les péripéties de la névrose, reste relativement calme.

Le Sartre des Mots a visiblement relu son Freud. Constamment on le sent "coqueter" avec les concepts et surtout avec les situations freudiennes classiques. Mais toujours il se précipite et devance une lecture psychanalytique en exposant lui-même la portée, névrotique, existentielle, idéologique, des actes, des désirs, des fantaisies. Ces interprétations sont le plus souvent d'inspiration marxiste ou existentielle, et le langage religieux est abondamment mis à contribution. Ces explications ont pour effet d'invalider d'avance, par excès de sens, une interprétation psychanalytique qui, après la sienne, ne pourrait paraître, au mieux, que partielle et plus ou moins pertinente. Sartre s'accable volontiers, il ironise, avec une malice rieuse et toujours avertie, sur les exploits de petit Poulou. Mais le terrain est solidement gardé, bien à l'abri d'une ironie externe. Il y a, finalement, une grande vulnérabilité lisible dans Les Mots.

Un bel exemple de ce jeu avec la psychanalyse, c'est le fameux cas du Sur-moi de Sartre. Un éminent psychanalyste lui dit qu'il n'a pas de Sur-moi, Sartre le croit volontiers, en montrant que cela n'est pas sans trouble. "En vérité, dit-il un peu plus loin, la prompte retraite de mon père m'avait gratifié d'un "Oedipe" fort in-

complet: pas de Sur-moi, d'accord, mais point d'agressivité non plus" (29). Il note aussi que cette absence du père le prive du sentiment d'exister de droit (le père étant la Loi instituante) (30). Mais plus tard, Sartre parle de l'écriture. Son grand-père, homme de lettres, le jeta dans la littérature, "au point, dit-il, qu'il m'arrive aujourd'hui encore, de me demander, quand je suis de mauvaise humeur, si je n'ai pas consommé tant de jours et tant de nuits, couvert tant de feuillets de mon encre (...) dans l'unique espoir de plaire à mon grand-père (...) On m'a cousu mes commandements sous la peau: si je reste un jour sans écrire, la cicatrice me brûle (...) Et puis le lecteur aura compris que je déteste mon enfance et tout ce qui en survit: la voix de mon grand-père, cette voix enregistrée qui m'éveille en sursaut et me jette à ma table; je ne l'écouterais pas si ce n'était la mienne" (31). Candide tant qu'on voudra, Sartre est admirablement au courant de tout ce qui est écrit dans Les Mots. J. Lecarme a eu raison de le montrer, toute l'écriture des Mots est piégée et indiquée vers un sens fuyant, reconnu et tenu à l'écart à la fois (32).

Les Mots sont une autobiographie post-freudienne, mais aussi celle d'un marxiste. C'est l'histoire de Poulou mais aussi celle de l'enfant élevé dans un milieu intellectuel bourgeois au début du siècle. Le cas du grand-père Karl est exemplaire à cet égard: il est, lui, le "grand-père bourgeois". D'après les recherches effectuées par Lecarme, il ressort que Charles Schweitzer était moins ^{le} cabotin hugoesque, vénérateur des grands livres, que Sartre ne nous le dit. Sartre présente des types sociaux, des représentants de positions sociales diverses, dans lesquels sont dilués un certain nombre de personnages réels, et qui voilent les individus. Le cas de sa mère, réduite à une enfance perpétuelle par manque de propriété, illustre aussi cette tendance.

Sartre néglige également de mettre clairement en rapport le sentiment de malaise (lié en partie au remariage de sa mère) qui était le sien, et son choix de la littérature (comme il le fera, par exemple, plus tard dans le film d'Astruc et Contat (33)), c'est-à-dire l'option pour l'imaginaire. C'est précisément cela pourtant qu'on suit dans Les Mots, un engagement dans la littérature pour assurer

son salut, que Sartre qualifie de névrose, dont cependant il ne s'est pas vraiment guéri, n'y tenant sans doute guère. Enfin, et Sartre s'en doutait probablement, le style éblouissant, l'ironie et la dérision avaient peut-être pour fonction secrète de combler par l'imaginaire certaines béances, de taire certains silences. Ne conclut-il pas à la fin: "Pour ma part, je ne m'y reconnais pas et je me demande parfois si je ne joue pas à qui perd gagne et ne m'applique à piétiner mes espoirs d'autrefois pour que tout me soit rendu au centuple"⁽³⁴⁾. Avec cela, toutes les voies sont ouvertes, par Sartre lui-même. C'est aussi dire que le Poulou est un être imaginaire, dont il ne déplait pas à Sartre de procéder.

CHAPITRE CINQUIÈME

L'Idiot de la famille.

Les deux premiers tomes de L'Idiot de la famille sont parus en 1971, le troisième en 1972. L'oeuvre reste inachevée: étaient prévus en plus un tome sur Madame Bovary et un cinquième tome de synthèse⁽¹⁾. La critique s'est à l'envi arrêtée au caractère monstrueux de l'oeuvre (inachevée avec ses trois tomes, elle fait plus de 2,800 pages). On a parlé de tourbillon, de tornade, de torrent, de toupie, d'un Himalaya verbal. Les deux premiers tomes: 6 millions de signes, 1,940 grammes de papier. Les critiques font connaître leur vaillance, même si un problème reste réel: comment s'y retrouver dans une telle masse d'information, donnée à lire et non pas à informatiser? L'émoi par contre est surfait: la même année (1971) P. Barbéris ne publiait-il pas, dans le même format Gallimard, deux forts volumes sur Balzac, faisant 1,900 pages, auxquels il donnait en 1973 une suite de plus de 600 pages? Et les historiens font bien, eux, de gros ouvrages, admirés.

Il n'est pas plus étonnant que cela que Sartre, après la Critique, entreprenne une recherche hautement ambitieuse sur un individu, comme il l'avait fait auparavant pour illustrer et mettre à l'épreuve la psychanalyse existentielle. Il avait songé à Proust, à Robespierre. Mais le choix de Flaubert avait aussi l'avantage d'être, en quelque sorte, une délivrance. Dans L'être et le néant, Flaubert servit d'exemple dans tout le chapitre de psychanalyse, à la fin duquel on promet une monographie sur Dostoïevski ou Flaubert. Il est encore question de Flaubert dans de nombreux écrits, dont Qu'est-ce que la littérature. Le cas Flaubert sert encore d'illustration de la méthode compréhensive de la Critique.

Les Mots, selon l'affirmation de l'auteur, avaient pour but de congédier la littérature. Huit ans plus tard, il revient avec 2,800 pages de littérature (à suivre...). L'Idiot porte sur un grand écrivain (français: fallait-il s'en convaincre, ce livre achève de nous montrer que Sartre, figure internationale, à la pensée germanisante, est d'abord un écrivain profondément attaché à sa francité), il est travaillé de part en part par la question littéraire et c'est un ouvrage.

ge bellement écrit, clair toujours⁽²⁾.

"L'Idiot de la famille est la suite de Question de méthode" dit la première phrase du livre⁽³⁾. Mais ailleurs, le livre est rattaché "d'une certaine façon à L'Imaginaire"⁽⁴⁾. C'est dire à quel point l'oeuvre conserve, dépasse et synthétise tous les moments de la vie et de la pensée de Sartre. Les Mots aussi sortaient de la Critique, mais ne suivent pas l'enfance comme l'Idiot. En effet, ils commençaient avant l'enfance, pour reprendre, après, un silence (quant à la vie subjective) à l'âge de 4 ans, alors que l'Idiot suit un temps ininterrompu. Comprenons seulement que l'autobiographie respecte la lacune originaire du sujet. Pour un autre, au contraire, le silence est le lieu fécond par excellence, et l'on ne doit pas voir en ces regards différents une opposition de méthode.

Le personnage principal de l'Idiot est double. Certes il y a Flaubert, mais il y a Sartre aussi. Certes, le sujet de l'énonciation est plus que jamais retenu. Mais l'Idiot représente une "somme" dans l'oeuvre de Sartre, un achèvement monumental. Voici le véritable "adieu à la littérature". Sartre sait bien qu'après ce livre il ne pourra entreprendre une autre oeuvre importante. C'est une occasion de faire un retour sur sa vie, son oeuvre. Plus que toute autre oeuvre, plus que les diverses tentatives des années 70, cet ouvrage est un "testament". A la problématique du livre, qui tourne autour du personnage de Gustave Flaubert, s'ajoutent la vie de Sartre, ses pensées, ses "idées", d'innombrables réflexions sur des sujets aussi variés qu'insolites - le rire, le langage, le chien domestique, le maternage, l'oeuvre de Shakespeare, etc. On le voit revenir sur des idées qui lui sont chères, confirmer ou corriger des déclarations antérieures.

En nous renvoyant à la Critique dès la préface, en rappelant certaines de ses thèses, Sartre nous prépare à une étude marxisante. Mais une fine allusion vient nous prévenir que nous aurons aussi à lire une "psychanalyse" (du texte, bien sûr): les premières oeuvres et la correspondance apparaissent aux yeux de Sartre "comme la confidence la plus étrange, la plus aisément déchiffrable: on croirait entendre un névrosé parlant "au hasard" sur le divan du psychanalyste"

J'ai cru bon, parce que l'Idiot est un ouvrage peu lu (les 2,800 pages ne font de reproche à personne!), parce que, surtout, il re-présente la meilleure étude de Sartre et montre enfin ce qu'il a toujours, au fond, voulu faire, qu'il valait la peine de présenter d'abord un résumé relativement généreux de l'ouvrage. L'on pourra ainsi se familiariser avec la méthode sartrienne, ses moments forts, avec une pensée assez nouvelle aussi, soucieuse de retrouver tout ce qui a eu déjà-lieu au moment où un projet apparaît dans le monde:

Gustave Flaubert est né le 12 décembre 1821. Cela est dit à la page 130 du tome I. Auparavant, nous avons appris beaucoup de choses. Le premier mot de l'ouvrage, après la préface, c'est "Lire". Gustave aurait appris ses lettres avec difficulté. Sans recevoir avec trop de crédulité les témoignages (dont celui de "un témoin" sans nom!) qui rapportent le fait - car il se plaît à en montrer la fragilité et les petits mensonges - Sartre n'hésite pas un instant à croire ce qu'ils indiquent. "Ce mauvais rapport aux mots, nous verrons qu'il a décidé de sa carrière. Encore faut-il ajouter foi, dira-t-on, à la nièce Flaubert. Et pourquoi pas? Elle vivait dans l'intimité de son oncle et de sa grand-mère"(I,13-14). Mais s'il y croit, c'est d'abord parce que cette "inquiétante étrangeté" des mots se retrouve justement dans sa carrière d'écrivain, c'est que le fait, encore incertain ici, recevra par le récit de Sartre qui suivra une plausibilité sans cesse réaffirmée.

Ce que ces difficultés de lecture du petit Gustave font apparaître, c'est son "estrangement", comme dit Sartre, vis-à-vis les adultes, le langage, le monde des choses, son propre Moi. Gustave fut un enfant "naïf", croyant n'importe quoi. Plus qu'avec la lecture, c'est avec le langage comme tel que Gustave dut se débattre. Les troubles de Gustave supposent "une mauvaise insertion de l'enfant dans l'univers linguistique, cela revient à dire: dans le monde social, dans sa famille(I,21). Les écrits de jeunesse de Flaubert évoquent tous un ancien "échec d'enfance"(I,31). Dans l'univers du Discours, l'enfant "se découvre passif"(I,50). Cette "passivité", il faudra en chercher l'origine, comme il faudra étudier patiemment de quelle manière et

selon quelle dialectique sont apparues dans la vie de Gustave Flaubert "les hébétudes, la passivité, la fatigue de vivre" (I, 51) dont les témoins ont parlé ou que les premiers écrits ressassent sans arrêt. L'analyse aura pour but de reconstruire "la genèse de cette sensibilité" (I, 51), de retrouver "la détermination originelle de Gustave - qui n'est rien de plus au départ que l'intériorisation de l'environnement familial dans une situation objective qui la conditionne du dehors et dès avant sa conception comme singularité" (I, 61). Dans ces premières pages, comme dans tout le livre I, une importance déterminante est ainsi accordée à l'enfance, aux toutes premières années, considérées maintenant comme "le dur noyau sombre" du sens d'une vie. Sartre ne songerait plus à commencer une biographie à l'âge de 7 ou 10 ans, à ne considérer que le structurel d'une conscience. L'historique, la genèse d'un "projet", par intériorisation dynamique des structures objectives, paraissent cette fois plus révélateurs que le résultat⁽⁶⁾.

La "castration originelle".

Nous avons entrevu l'intrigue, il nous faut maintenant faire la connaissance des principaux personnages: le père, la mère, le frère aîné, Gustave, plus tard la soeur puînée.

Issu d'une famille de vétérinaires ruraux, Achille-Cléophas Flaubert put, grâce à ses dons exceptionnels (et un peu d'ambition), devenir médecin, médecin-chef de l'Hôtel-Dieu de Rouen, et l'une des gloires intellectuelles de la Normandie. Ce bourgeois rouennais est un libéral, une "capacité"; scientifique, agnostique, chercheur confiant dans les pouvoirs de la Science, il répand sur tout le regard dissolvant de l'analyse. Mais ses origines rurales, liées plus organiquement à l'Ancien Régime, l'ont aussi marqué. Au sein de la famille, il sera le seigneur, ses enfants seront ses vassaux. La conscience d'instaurer une lignée Flaubert renforcent en lui les traits du Pater familias. La pensée Flaubert est fondée sur la mana originelle, principielle, du père fondateur, qui structure l'organisation familiale selon des schèmes verticaux, ascendants et descendants. Ce doublet, formé de l'esprit d'analyse, instrument "libéral", et d'une organisation familiale synthétique, féodale, sera l'une des premières con-

tradictions que l'enfant Gustave devra intérioriser. On pourrait noter ici que, si selon Freud l'enfant intériorise le surmoi de ses parents, Gustave ici intériorise les contradictions larvées, par encore éclatées, du père.

La mère, Caroline, était fille de médecin. Sa mère mourut en lui donnant le jour. Son père s'éteignit dix ans plus tard, encore brisé de chagrin. Caroline dut se sentir coupable de ces morts prématurées. Sartre le pense. Achille-Cléophas rencontra un jour cette orpheline, la mit à ses frais en pension et l'épousa l'année suivante. Elle trouva en son époux le père perdu. "Elle confirma son mari dans ses pouvoirs de pater familias pour sentir dans son coeur et dans son corps qu'elle n'avait d'autre amant que son père" (I, 89). Cette femme était vaguement croyante, "déiste". Elle ne perdit la foi qu'à la mort de son mari et de sa fille. De tout temps, elle avait voulu une fille, dans l'espoir de donner une seconde chance à sa propre enfance (7). Conformément à l'éthique familiale de son père-mari, mais aussi suivant son propre coeur, Caroline ne fut jamais que l'ombre soumise de son époux.

Un an après le mariage, c'est l'arrivée d'Achille, frère aîné de Gustave. Tout est dans l'ordre, la lignée se perpétuera. Il va de soi que le besoin d'un "héritier" vient avant les désirs de la mère, être relatif: "elle mit de côté sans hésiter ses préférences" (I, 131). Achille, comme son nom l'indique, est le successeur. "Objet de tant de soins et si passionnés, Achille fut un enfant sur mesure: sain, docile, éveillé" (I, 86). Comme son père, il sera médecin. En 1846, devant être opéré, le père, contre l'avis de certains collègues, désigne son fils comme officiant. L'opération a lieu, Achille-Cléophas en meurt. Même là, la volonté du père aura tout fixé d'avance: ce "meurtre rituel du père" est volé au fils, c'est en vérité une éclipse généreuse du père au profit d'Achille, une passation des pouvoirs. Achille succédera à son père à l'Hôtel-Dieu.

Après Achille viennent deux garçons morts en bas âge. Puis, neuf ans après l'aîné, arrive enfin Gustave. Toujours pas de fille. Gustave apparaît doublement insignifiant, de trop: la succession du père est déjà assurée par le premier fils, qui offre du reste tous

les signes du mérite nécessaire; et puis Gustave n'est pas une fille. Pour finir, les parents Flaubert, avertis par les autres décès d'une malédiction quelconque⁽⁸⁾ qui leur ravit leurs enfants, éviteront de trop s'attacher à ce dernier-né: ce serait se préparer des souffrances. Gustave est un mort en sursis. Or il survivra. On comprend qu'il sera le Mal-aimé. C'est dans le rapport mère-fils manqué, dans l'absence de maternage, que Sartre situe l'origine de la passivité de Flaubert, passivité constituée et plus tard constituante. Elle reparaitra dans toutes les dimensions de la vie de Flaubert⁽⁹⁾. Dans l'analyse de Sartre, cette passivité sera souvent couplée à la "vassalité", à elles deux elles constituent à peu près les fondements de la métaphysique et du projet flaubertiens. Certes, Mme Flaubert le soigne, le nourrit, mais un peu trop sèchement, par devoir. "Gustave est immédiatement conditionné par l'indifférence de la mère (...) son premier élan sexuel et alimentaire ne lui est pas réfléchi par une caresse". Sartre ajoute: "il désire seul" (I, 140). Mais surtout, Gustave ne désire pas, on ne lui en laisse pas le temps. Avec un empressement qui devance les besoins, les soins lui arrivent sans même qu'il les exige. Pour ces raisons, Gustave ne sera jamais "valorisé", ne fera pas l'épreuve de soi comme valeur ou fin, ne se découvrira pas comme sujet, ni comme agent praxique capable de structurer le cours des événements ou dont la volonté les suscite. Faute de cet amour, "le petit garçon se découvre dans la tristesse comme insignifiance et désunité" (I, 147). Ce premier moment de la "constitution" de Gustave - comme passivité -, Sartre le nomme "castration originelle". Cette castration, on le voit, a peu à voir avec le complexe de castration de la théorie freudienne. D'abord elle est bien réelle, ce n'est pas un "complexe" symbolique; le pénis n'y joue aucun rôle; elle est opérée par la mère, dès les premiers mois; elle n'est pas universelle, puisqu'elle s'explique ici par les circonstances contingentes de la vie de Flaubert cadet. Le mot de "castration" évoque parfois chez Sartre autant un quelconque abattement qu'un refus de la réciprocité (Flaubert lui-même avait déjà parlé de sa "castration morale"). Il est toutefois à remarquer que cette castration est "instauratrice", elle fabrique une personnalité, comme l'Oedipe chez Freud.

L'analyse de Sartre devrait être rapprochée des travaux de M. Klein qui, plus que Freud, avait insisté sur l'importance de la toute première enfance. Et si Sartre voit là une amputation réelle, n'est-ce pas parce que l'analyste se rappelle un enseignement de Freud: la vérité psychique est une vérité tout court, quoi qu'il en soit des faits.

La deuxième castration (ily en aura trois), que Sartre appelle la CHUTE, est un rejet de l'enfant par le père. C'est ici que se bloquera le rapport entre passivité et langage. Entre 3 et 7 ans, Gustave trouvera en son père un Dieu véritable, présent et bon. Le docteur Flaubert avait l'habitude d'amener avec lui son fils dans ses tournées (Achille était au Collège). Pour Gustave, ce fut une renaissance, heureuse cette fois: "Le bonheur vint avec le père" (I, 339). La mère n'avait pas "donné à son fils le droit d'exister; il le trouvera, dès que son père lui sourira, dans la permission que le docteur Flaubert lui donne de refléter son essence adorable ou de s'y perdre" (I, 335). C'est en ces années heureuses - et il ne put manquer d'associer ce bonheur à la vassalité filiale - que Gustave intériorise le rapport féodal au père. Il fera également siens l'ambition, l'arivisme, l'orgueil Flaubert, figures de son "être-autre" (Ibid.). Le père sûrement lui apprend son destin futur, et l'enfant est comblé d'aise.

Et tout à coup... Car il faut bien que Gustave apprenne ses lettres. Or quelque chose en lui s'y refuse, la mère n'y arrive pas, Gustave n'est pas un second Achille. Le père le prend en main, déjà persuadé qu'il a fait un idiot, résolu quand même à le faire lire. C'est la Chute. "Gustave découvre à sept ans l'anomalie, la "différence" qui l'a toujours séparé des autres" (I, 338). Sartre parle d'une "malédiction paternelle" (I, 339); Gustave se sent exclu de la participation au père, retrouve l'étrangement originel. Ce que tout ce monde ne comprend pas, c'est que Gustave ne peut pas apprendre à lire, sa constitution passive, et le rapport au langage qui en découle, l'en empêchent, la malédiction du père était déjà contenue dans celle de la mère. Gustave n'est pas un agent; si une chose lui est étrangère, c'est l'idée qu'il peut utiliser le monde, les significations,

à des fins qui lui sont propres. Non-sujet, Gustave est un moyen. Apprendre à lire, pour lui, c'est "à la fois se donner des moyens qu'il n'a pas et se métamorphoser, abandonner l'inquiète mais douillette inertie du vécu pour devenir le sujet froid et capable d'une entreprise" (I, 364). Gustave apprendra, évidemment, mais au prix d'une violence extrême et toujours le langage pèsera sur lui comme un être autre obéissant à des fins autres que les siennes⁽¹⁰⁾. Il s'en sortira en se faisant le moyen du langage, et le restera; les significations, il les prêtera à une mystérieuse volonté du langage lui-même, dont il sera le scribe. Gustave se sent vaguement mais profondément coupable de tromper les desseins paternels; il est sûr qu'on lui met le nez sur les succès d'Achille, bref, il se sent lacunaire et fautif. Il fait sienne la sentence: "Tu seras l'idiot de la famille" (I, 383). On peut désormais s'attendre à d'éventuels "Je serai l'idiot".

Dans la longue section suivante, Sartre tâche de reconstituer, en lisant très minutieusement les premiers écrits de Flaubert, quelles sont les catégories existentielles - on pourrait dire: les existentiels - du jeune auteur⁽¹¹⁾. Tous ces écrits de jeunesse redisent à divers titres, chacun à sa manière, la protohistoire de Gustave et le processus d'intériorisation de la structure familiale. Ces catégories, produits de heurts anciens, sont la vassalité, l'insuffisance, l'infériorité, la soumission, le ressentiment, l'envie, la méchanceté. Aucune n'est affirmative, elles témoignent de "réactions". On voit aussi dans cette série des liens dialectiques: chacune totalise les précédentes, prépare la suivante. C'est pourquoi Sartre a lu à l'envers ces écrits de jeunesse (un peu à la manière dont il recommandait autrefois d'utiliser la méthode analytique à l'envers, à partir du futur), cherchant d'où vient la personnalité de Gustave, comment, selon quelle compréhension d'elle-même elle s'est structurée⁽¹²⁾. C'est à travers ces catégories, ces affects, les comportements qu'elles indiquent, que s'organise l'être-au-monde de Gustave, l'être-avec, son être-pour-autrui, etc.

Gustave grandit donc, moulé par le cadre familial. Mais un dernier guet-apens l'attendait depuis sa naissance. Car il faut bien que Gustave, dans cet Enfer, se pense, fasse un peu de lumière sur sa

vie. Au sortir de l'enfance, "il a entrepris (...) d'approcher le vécu à travers les idéologies de son temps" (I, 452). On lui en offrait deux: la foi maternelle et le scientisme agnostique paternel (compliqué d'un lien "religieux" entre père et fils). Gustave fut baptisé, reçut un enseignement religieux, en famille puis au Collège. Croyant, il aurait pu sans difficulté intégrer son être-relatif à une vision totalisante du monde: en effet, l'achèvement du soi est ailleurs⁽¹³⁾. Mais le père eut vite fait, le temps venu, de lui montrer l'inanité des croyances religieuses. Ce "coup d'oeil chirurgical" du père, qui tant de fois aura désarmé et percé Gustave à jour, se retourne contre une croyance qui pourtant demeure, au moins comme désir. Gustave aurait voulu croire, et s'en trouve "bête". Du langage paternel, il gardera un cynisme sans scrupule qu'il tournera contre lui-même et contre l'humanité: en toute chose, chercher la petite bête. Gustave fait l'apprentissage de la bêtise humaine par la sienne propre; l'universalisation est une tactique, sans plus. Cet élan brisé, cette déception se retrouvent à la base de l'éthique et de l'esthétique du futur écrivain. Le coup d'oeil implacable, c'est "le point de vue de la mort (...). Ce point de vue, qui semble d'abord à Gustave être celui du savant, deviendra peu à peu celui de l'Artiste" (I, 477). C'est avec un réel plaisir que Flaubert dénoncera dans les pensées nobles la marque du besoin, de l'intérêt. Le Dictionnaire, vaste compendium de la bêtise humaine, a pour but secret d'exorciser sa propre bêtise, qu'il redoute sans cesse. Ces craintes sont encore à l'origine de "l'impersonnalisme" qui bouleversera le monde des lettres, tout autant que des crises du scribe, implorant le langage de se mettre à se parler tout seul. Incapable de croire, Gustave ne peut pas plus se croire. "Pour Dieu aussi il est l'idiot de la famille" (I, 575). Gustave tournera tout son ressentiment, toute sa rancune contre ce Dieu cruel de ne pas exister, s'adressera à Satan pour exercer sa vengeance (il est certain que cette rancune est dirigée contre le père, qui lui a "ôté les moyens" de croire⁽¹⁴⁾).

L'analyse régressive du livre I se termine avec ces considérations sur la Bêtise (considérée comme "substance"). On passe à la "synthèse progressive" du livre II, "La personnalisation". Comme la

méthode a pour directive de coller à la dynamique du vécu, on retrouve évidemment au sein du moment analytique des recours à la synthèse, et inversement.

L'analyse régressive avait pour but de faire ressortir un à un, de la totalisation composite du vécu, les paramètres que Gustave, de toute nécessité, devait intérioriser en partant. Il n'était pas libre de trier (il aurait tout refusé), mais il reste la manière de réaliser la nécessité, qui provoque toute une réorganisation du champ extérieur. On aura beau dire, la littérature comme issue n'est pas encore contenue dans ces données de départ. Et plus loin il faudra encore montrer ce que la littérature était à cette époque, ce qu'elle prescrivait, avant de comprendre celle que Flaubert a faite comme compromis entre les impératifs objectifs et les besoins subjectifs. Ainsi, malgré les grandes divisions, analyse et synthèse se requièrent l'une l'autre continûment.

La personnalisation.

Jusqu'à maintenant, Gustave a été vu comme le produit d'un milieu, d'une époque. Mais ce sont là des "abstractions", en soi impuissantes: "nul ne peut se vivre sans se faire, c'est-à-dire sans dépasser vers le concret ce qu'on a fait de lui" (I, 648). C'est maintenant de l'intérieur de Gustave qu'il faut refaire le même chemin. A ce deuxième stade, "si le mouvement de la synthèse n'est pas dévié, il doit restituer comme les produits d'une histoire (...) les différentes structures que nous venons d'explicitier" (I, 51). Sa première tentative pour récupérer son être sera l'occasion d'une castration répétée. C'est ce que Sartre appelle "la vocation contrariée". Si Gustave a souffert pour apprendre à lire, sitôt la chose faite il se mit avec fièvre ... à écrire. Déjà il avait organisé des représentations de "pièces" dans le billard familial. Bientôt, il rédige des textes, fait de nombreuses adaptations de Molière. Sa prédilection pour le théâtre comique est marquée. Dès le début, Flaubert accorde une grande importance à ces spectacles. Peu à peu il forme le projet de devenir acteur. "J'aurais été peut-être un grand acteur" dira-t-il plus tard (I, 873). Acteur comique. Reprenant les analyses de Bergson et de Jeansou,

Sartre montre la nature essentiellement collective du rire. Le rire est pratique collective de désolidarisation, d'irréalisation d'un effondrement des significations humaines. Et l'acteur est "centre vivant de déréalisation" (I, 792). C'est précisément ce que Gustave entrevoit. Au plus profond de lui-même, il se sent autre, irréel. Tout l'invalidé. Mais s'il arrivait, pour soi, à coïncider avec cet être-autre, ne serait-il pas enfin lui-même? Et s'il est "l'idiot", ne serait-ce pas un peu cela, entendre "Qu'il est idiot!" à travers les rires et les applaudissements, quand il les aurait lui-même provoqués par son jeu? Il serait à la fois constitué et constituant, passif et agent. Ces procédés auraient bien sûr comme fondement la malédiction paternelle. Mais ils seraient aussi une quasi-praxis. Pour un temps, Gustave se donnera tout entier à ce projet, multipliera les représentations et les textes, invitera des confrères du Collège...

Il n'aurait pu choisir plus mal. Un Flaubert acteur! Il ne fut pas même nécessaire de prononcer l'interdit: de tout temps il était déjà-dit. On avait regardé avec amusement ces passions enfantines, mais pas un instant en haut lieu on n'avait cru que cet engouement eût un avenir. "Traité de cabotin, il s'écrie: je serai acteur. On lui répond: "Un cabotinage de plus; tu fais semblant de vouloir jouer la comédie mais la nature Flaubert, en toi, a d'autres visées" (I, 874). La gloire future, qu'il avait rêvé de présenter plus tard à son père comme un reproche, est irréalisée à son tour, comme tout ce qu'il touche. Encore une fois, Gustave est frappé d'irréalité, jugement dont cette fois il s'est rendu complice, ses tentatives pour y échapper n'ayant pu que l'y enfoncer.

En surface, cela se passe sans crise: Gustave abandonne le théâtre. Il avait été plagiaire, ensuite adaptateur de Molière, il va du drame au récit puis au roman. Mais tout, et non seulement ses regrets ultérieurs, indique que la cassure a été profonde et durable⁽¹⁵⁾.

Certains premiers écrits, et toutes les versions de la Tentation, empruntent la forme un peu curieuse du drame, que Flaubert affectionne; Gustave écrit pour se lire à haute voix et, sitôt un livre fait, il convoque de toute urgence un public d'amis à une séance de lecture abrutissante (le "gueuloir"); il conserve, intact, un ancien rêve des

applaudissements d'une foule; dans les salons il agit comme sur une scène, parlant fort, jouant plus gros que tout le monde; à travers les années, les diverses "personae" seront innombrables: le Garçon, le Géant, l'Excessif, Saint-Polycarpe, etc., témoignent d'un besoin persistant de fuir sa personne dans une incarnation pouvant dissimuler son incapacité d'adhérer à son être réel, redoutable d'étrangeté (la non-adhésion est récupérée de façon alors ludique). Il avait voulu "fuir sa déréalisation en se réalisant acteur. Acteur refusé, il se retrouve dans la déréalité constituée d'enfant imaginaire (...) à l'origine, ce n'était que l'amour refusé (...) à présent, la castration originelle s'est deux fois répétée: il y a eu la Chute puis la vocation contrariée; le ressentiment se découvre et se travaille, tout le vécu que nous avons décrit dans la première partie tend à s'explicitier, à se poser pour soi"(I,900). L'échec se niche au coeur même de la vie de Flaubert.

Mais Gustave a beau s'enliser dans ses fixations, encore doit-il, pour rester sur place, "rebondir", s'inventer de nouveau après la catastrophe du comédien. L'échec sera suivi d'une "conversion", l'acteur se fera Poète, puis Artiste. La connivence qu'il avait cherchée, qui l'aurait installé dans l'irréel, les visées familiales la lui refusent. Le refus d'autrui le condamne à l'intériorité: "après le refus castrateur et l'entrée au Collège, Gustave à qui l'on vient, à la lettre, de couper le souffle, se trouve condamné malgré lui à la vie intérieure, c'est-à-dire à une déréalisation qui ne peut s'extérioriser ni par les gestes ni par la voix (...) L'enfant imaginaire a cherché, jusqu'ici, à lester ses imaginations d'objectivité en les socialisant; après son échec retentissant, il inverse son mouvement, il se donne des affections imaginaires ou bien il assouvit ses désirs par des images, pour assumer son exil, pour n'être pas comme les autres, pour n'être plus du tout réel, pour échapper à la réalité qui l'enserme: c'est revendiquer son anomalie et la transformer en mystère"(I,910-911). Gustave se retire donc en "soi", devient le "rêveur" (résurrection des "hébétudes" enfantines), conçoit des techniques précises et rituelles comme celles de l'obsédé, destinées à opérer la totalisation - du monde - de l'intérieur, par l'exaltation infinie du moi. La médiation

sera fournie par les mots, non pas le langage, mais les mots dans leur matérialité, évocatrice d'autres univers, de perspectives infinies. Sartre souligne la valeur incantatoire de certains passages, qui n'ont pour dessein que de susciter comme leur achèvement des mots étranges, aux sonorités pleines, exotiques: Calcutta, Constantinople, Gengis Khan, tout ce qui n'est pas "fils de bourgeois rouennais".

Flaubert découvre que, dans l'imaginaire, il peut "refaire sa vie". Selon les jours, au gré des rebuffades, il tue son père, il tue son frère, il est tué, il aime ou condamne sa mère, il se punit, il se glorifie, il est plus grand que tous, plus ignoble que tous, il assouvit son masochisme, son sadisme. Quand même il garderait sa souffrance, sa condamnation comme moteurs d'une intrigue, il donne à sentir que l'Etre, le réel, témoignent d'une injustice fondamentale: le Bien aurait voulu que rien ne fût. "Du coup, la conversion s'accomplit: c'est un moment nouveau de sa personnalisation, il a trouvé son être: puisque son Ego n'est autre que le monde totalisé, il sera celui qui, d'un même mouvement, capte l'infini par des mots et constitue sa propre personne. C'est ce qu'on pourrait appeler la tentation démiurgique: il y cède (...) dans (ses écrits) il a trouvé une consistance, une vie autonome qui, du coup, le renvoient à la consistance impénétrable de sa personne"(I,964). L'auteur de ces mondes, n'est-ce pas lui, presque un "moi" (car Gustave se pense volontiers comme un "il")? Il se donne à cette entreprise d'irréalisation comme s'il en allait de sa vie même (ce qui n'était pas si mal avisé). Flaubert a laissé un ensemble de textes de jeunesse d'une abondance et d'une qualité rares dans l'histoire des lettres.

Gustave, aussi, entre au Collège de Rouen. Déjà son frère Achille y a brillé. C'est une nouvelle épreuve. Il n'aura pas les notes, ni le succès d'Achille, il sera bon élève, sans plus, au-dessus de la moyenne (des accessits, de rares premiers prix). Pour Sartre, la nature de ces résultats est éminemment signifiante, intentionnelle, il ne s'arrête pas même à parler de "quotiens intellectuels", de dispositions diverses (une forte imagination, un intellect bien rodé)⁽¹⁶⁾. Gustave sait qu'on attend de lui une répétition des prouesses du frère, puisqu'il participe d'un même sang et d'une même mission.

Il sent aussi, plus obscurément, que s'il arrivait à égaler ou à surpasser Achille, il pourrait preuves en main reprocher à son père l'injustice de l'avoir fait naître cadet, d'avoir mal placé son amour. Mais Gustave en est incapable: cela supposerait chez lui une volonté propre, l'articulation de fins et de moyens et surtout une aisance de mouvement dans un monde qui le nie. Gustave se sent brimé par le Collège: sa particularité, son "anomalie", au moins reconnue au sein de la famille, doit au Collège s'effacer au profit d'une identité interchangeable, sérielle: le programme, l'horaire d'une journée, la discipline, tout y est conçu à l'intention d'un collégien abstrait que chacun a le "devoir" de réaliser. Le Collège, niant sa particularité, ne peut que faire revivre l'apprentissage si pénible de la lecture. L'univers compétitif de l'institution lui rappelle chaque jour sa nature inessentielle; les honneurs, quoi que l'orgueil Flaubert ait pu lui faire croire, ne lui reviennent pas de droit: il doit les mériter, c'est-à-dire lutter, s'acharner. La précellence Flaubert soudain devient relative et se frotte à la contingence de l'application, de la crainte, du combat entre pairs. Ses confrères le menacent triplement: ils incarnent d'abord Achille à égaler; puis peu à peu, ils en viennent à figurer pour eux-mêmes dans cette lutte, c'est à leurs yeux que Gustave n'est pas le meilleur; et finalement, tous ces étudiants, également aliénés par la compétition, incarnent l'éternelle lutte à mort entre les hommes, vaine autant que cruelle. Cet "approfondissement" de son expérience fournira à Flaubert un procédé durable; que de fois il oscillera de la sorte entre la saisie du destin personnel et l'universalisation, éclairante et mystifiante à la fois puisque, tout en témoignant d'une certaine compréhension de soi, elle ne se formule qu'en dépersonnalisant le trait observé, en occultant l'origine réelle. On pourrait parler de compréhension par passage à un universel imaginaire. Dans la médiocrité - toute relative - des notes de Gustave, Sartre voit un compromis entre, d'une part, l'ambition et l'orgueil Flaubert et, d'autre part, l'envie d'être le "cancre", l'ignoble Flaubert, forme tronquée de révolte, attitudes toutes deux nécessaires et pourtant impossibles à tenir.

Les années critiques: prénévrose et hystérie

En 1839, Gustave est un des meneurs d'une révolte étudiante ayant pour but le renvoi d'un professeur jugé incompétent. Pour sa participation aux événements, Gustave est expulsé du Collège. Commence une lutte incertaine, de plus en plus violente, contre la folie et la raison à la fois. Au dernier instant, en 1844, c'est le corps qui, appelé au secours, décidera du dénouement. On peut mesurer la distance qui sépare cette étude de Sartre des autres biographies de Flaubert, son caractère unique (et incomparable, pourrait-on dire, tant il est difficile de la mettre en rapport avec le discours habituel sur Flaubert), en ne considérant que l'étendue de ce qui vient. Certaines biographies mentionnent à peine ces années; si on s'y arrête, c'est pour dire en quelques pages que Gustave voyage enfin, en Corse, à Marseille, qu'il découvre la sexualité à deux, qu'il arrive à Paris, qu'il écrit. Après tout, la vie peut être pire. Sartre, au contraire, consacre plus de 750 pages à la prénévrose (Livre III, "La prénévrose", pp. 1467-1766) et à la crise de 1844 (Troisième partie, pp. 1771-2136) pour montrer que tout va au plus mal, que jamais le vide ne se fit plus oppressant.

Renvoyé du Collège, Gustave poursuit seul ses études, dans sa chambre de l'Hotel-Dieu. Il est reçu bachelier en août 1840. Pourtant, promis au Droit, il retardera son inscription à Paris encore 18 mois. Comment comprendre que le père admît ces "vacances"? C'est que, depuis quelque temps déjà, l'époque du rire satanique, corrosif, du Garçon (personnage "ubuesque", grossier, créé au Collège, par lequel Gustave et ses amis riaient - amèrement - de la bêtise bourgeoise et surtout se désolidarisaient par l'imaginaire de leur futur être-bourgeois) est révolue. A l'approche du destin, le rire n'est plus tenable; Gustave est de plus en plus inquiet, tourmenté, son "organisation nerveuse" qui maintenant s'accuse préoccupe son père, qui lui accorde un répit. Les premiers signes de sa "maladie" se sont déjà manifestés⁽¹⁷⁾. Ces troubles sont "intentionnels". La passivité de Gustave, à ce stade, "se charge d'intention; intentionnalisée, elle devient un moyen de vivre c'est-à-dire qu'elle se change

en passivité active"(II, 1654). Son sens, c'est d'arrêter le temps, en tout cas le plus longtemps possible. Dix-huit mois, c'est une réussite partielle. L'avenir serait donc monstrueux?

En effet, Gustave doit "se choisir un état": avocat, notaire, médecin, les "professions libérales" se dressent autour de lui et l'enferment dans un destin bourgeois. Non seulement cet univers lui fait horreur, mais aussi il y voit sa condamnation irrévocable. Le salut précaire trouvé dans la littérature, le passage par lequel il a pu pour un temps vivre sa condition, lui seraient dérobés? Cette idée le paralyse. Pendant cette période de crainte et de doute, Flaubert, d'habitude si prolifique, hésite, repense son oeuvre dans l'angoisse. Une chose, une seule, lui éviterait le droit (choisi par son père): le "génie". - Si la littérature n'était en vérité qu'une autre fantaisie adolescente, alors oui, son père aurait raison de le livrer au droit. Avec Novembre Flaubert s'essaye exactement au chef-d'oeuvre. Avant d'achever, il se relit. Le récit (jusqu'alors à la première personne) passe à troisième personne, un "nouvel auteur" s'acharne contre le premier; Flaubert éreinte ce qu'il vient de relire, raille ce qui l'avait d'abord délecté. Se relisant il a retrouvé non une oeuvre géniale mais un ramassis des idées du temps, fiévreuses et romantiques à l'excès; son génie: une outre de lieux communs. Croyant avoir livré le meilleur de lui-même, l'ineffable, il n'était qu'une voix récitant le discours de l'Autre. Ce notariat, cet "état" épouvantable lui est odieux parce qu'il lui révèle l'inanité de son refuge dans l'imaginaire, détruit toute sa mythologie. "Gustave s'insurge contre la nécessité de prendre un état, non parce qu'il redoute de voir son génie gâché ou détruit par ses futures activités professionnelles mais tout au contraire parce qu'il manque de génie et que la profession lui apparaît finalement comme sa vérité inéluctable"(II, 1638). L'activité professionnelle le consacrerait comme "moyen de la ronde des moyens"(II, 1639), un être dont la fin n'est pas en lui-même. En vérité, pour soi et en soi, il serait cet être relatif que le père a conçu par caprice, sans raison et sans besoin, ce nourrisson que la mère n'a jamais valorisé, un pur moyen des fins bourgeoises.

Gustave a eu beau faire jouer son "organisation nerveuse" pendant

deux ans, pour retarder les échéances et le destin, il a bien fallu, tôt ou tard, qu'il se retrouve à la faculté de Droit de Paris. En novembre 1841, c'est chose faite. Pendant deux^{ans}, jusqu'en janvier 1844, il ira de Rouen à Paris à Rouen, il passera avec succès un seul examen. Le premier est retardé, avec -Sartre le croit- la complicité de Flaubert, le second est réussi, les autres sont des échecs. Il s'agit alors de comprendre comment -car il y a stratégie- et pourquoi cet assez bon élève de Collège multiplie maintenant les échecs, dans une matière qu'il pourrait fort bien dominer. C'est tout simplement que le succès équivaldrait à une auto-condamnation. Les études de droit sont l'occasion de cruels déchirements. Un Flaubert se doit de réussir, cela on le sait. Chaque échec le diminue à ses propres yeux, le déclare indigne de la mana Flaubert - et donne de la sorte raison au père. Avant l'inscription, Gustave dénigrait volontiers sa future occupation, mais ne doutait pas qu'il ferait ses études avec la plus grande aisance. Mais une fois mis en situation, Gustave comprend qu'il ne peut pas réussir, ne peut pas même étudier son droit sans se trahir, et découvre la logique de sa passivité. "Sa soumission aux volontés paternelles était conforme aux normes de sa morale; or, en la poussant jusqu'au bout, il se trouve jeté dans l'action: pour continuer de subir, il faut qu'il agisse mais l'action l'arrache à la passivité et l'oblige à la combattre (...) Dès l'instant en effet où Gustave (...) ouvre le Code ou les Institutes, la fin qu'il poursuit se découvre à lui: il apprend pour être juge ou pour juger, pour être avocat ou pour plaider. Il ne peut lire une ligne et la comprendre, retenir un article en sa mémoire sans se rapprocher délibérément de son futur "état": il se fait bourgeois laborieusement, avec préméditation, sans la moindre circonstance atténuante. Du coup, son éthique explose en contradictions: comment la juger, cette obéissance active? (...) sa faute est justement d'avoir poussé trop loin la passivité; pour échapper à ce destin qu'on lui ménageait, il lui fallait un acte négatif, la révolte; faute d'avoir osé le faire, il a repris à son compte les décisions de l'Autre et s'est trouvé assumer des responsabilités étrangères (...). Bref il découvre dans l'horreur qu'il a remplacé le martyr par une tentative systématique d'embourgeoisement"(II, 1699-1700). Au moment des "accès" de 1840-41, Gustave avait pressenti ce retournement. Mais la situation, moins claire, permettait un reste d'incompréhension⁽¹⁸⁾. Maintenant, se voyant lire, étudier,

il ne peut plus se dissimuler le sens du tournant qu'il vient de prendre: il se perd. Et pourtant Gustave est bien incapable d'apprendre au père ce qu'il pense de tout cela, quels sont ses désirs (car il lui faudrait se dénouer, se livrer tout entier au regard du père, si habile "analyste", détrousseur de mensonges). Il fait donc mine de travailler, souffre comme s'il s'épuisait à apprendre, les échéances se profilent, tombent, les échecs s'accumulent et exaspèrent tout le monde. Il nage en plaine impossibilité

"Un soir de janvier 44, Achille et Gustave reviennent de Deauville où ils ont été voir le chalet (que la famille y fait construire). Il fait noir comme dans un four, Gustave conduit lui-même le cabriolet. Tout à coup, aux environs de Pont-l'Evesque, comme un roulier passa à droite de la voiture, Gustave lâche les rênes et tombe aux pieds de son frère, foudroyé. Devant son immobilité de cadavre, Achille le croit mort ou mourant"(II, 1771).

C'est la réponse à son mal, il en devient un autre homme. La crise introduit une brisure dans sa vie, Flaubert parlera de lui-même en termes d'avant-après⁽¹⁹⁾. Ce court récit est admirablement construit: en quelques lignes, Sartre a fait figurer presque tous les éléments qui révèlent un des sens de la crise. Les chapitres suivants exploreront cette prolifération du sens, selon les voies déjà indiquées dans cette courte relation: 1° Achille est avec Gustave: en effet la crise est un message, qui doit être dit devant témoin⁽²⁰⁾; 2° ils reviennent de Deauville: après ^{c'est} le retour à Paris, aux examens; 3° il fait nuit: la nuit réactive les frayeurs enfantines, elle se colore en plus chez l'adulte d'une évocation de la mort; 4° Gustave conduit: mais cette activité est en vérité passive, Gustave guette la route, la nuit, il attend, la nuit aussi le guette; 5° un roulier surgit: cette irruption est exactement la Mort fondant sur Gustave; 6° Gustave s'effondre: c'est une fausse mort, une mort "jouée": en effet, la roideur de Gustave fait craindre Achille; dans les crises subséquentes, le mal s'accompagnera de spasmes, de convulsions, de cris, sauf cette première fois, où il doit "simuler" la mort⁽²¹⁾.

Sartre n'hésite pas une seconde, pas plus que Freud parlant des crises de Dostoïevski: le mal de Flaubert, épileptiforme, est d'origi-

ne névrotique. Avec ce que l'on sait de l'épilepsie aujourd'hui, le jugement est un peu hâtif. Mais il suffit de considérer la "familiarité" avec laquelle Flaubert accueillit son mal pour soupçonner aussitôt que les causes n'en sont pas "externes" mais intentionnelles. Dans les jours qui précédèrent la première crise, on peut suivre la "structuration", la mise en place d'un dispositif préparant la crise. Ce processus est à la fois su et caché (II, 1778). Puis, il y a la crise, alors que la situation devient littéralement impossible à vivre plus longtemps. Aussitôt, Flaubert s'installe dans sa névrose, comme dans un appartement patiemment meublé: "hystérique il est et restera toute sa vie. Celle-ci s'organise entièrement autour de sa névrose" (III, 34). D'ailleurs, cet appartement, ce sera en effet l'isolement à Croisset. Flaubert, dans et par sa maladie, se retrouve, peut enfin se replier sur lui-même dans une quasi-unité. Lui qui avait tant souffert au Collège, à Paris, le voilà maintenant parvenu au pire: il est un Flaubert "taré". Et pourtant, il ne ressent aucune honte, aucune angoisse, enfin il se dit "libre", comme jamais avant il ne l'avait été⁽²²⁾. Sur tous les plans, la névrose introduit un véritable renversement, des faits et des perspectives. Flaubert se faisant malade parle des soins que son père lui impose, de ce qu'on lui fait faire. Il est du reste d'une complaisance extrême, se prête à tout. Sa correspondance montre bien qu'il aime sa nouvelle inoccupation. Car enfin, on le bichonne, c'est la protohistoire corrigée⁽²³⁾. Parle-t-on de sa meilleure mine, il réplique avec une nouvelle crise (répétition magique, incantatoire, de la première, destinée à replonger tout le monde sauf lui dans l'inquiétude et la compassion). L'analyse rappelle les pages sur l'instant de conversion de L'être et le néant⁽²⁴⁾, la névrose de Flaubert marque la conclusion brusque d'une vie, et le début d'une autre. Avant, après: deux Flaubert qui ne se comprennent que l'un par l'autre.

La névrose est une mort à soi, dans ce sens où Flaubert peut se survivre sous une autre forme. La première crise, par son immobilité, mimait la mort, on l'a vu. La névrose est choix d'une autre temporalisation, imaginaire, elle est choix de l'immuable. Les premiers troubles voulaient distendre le temps. Ici, il est arrêté définitive-

ment, Flaubert s'installe dans l'éternité, ou plus rien ne change (Sartre y voit, en plus du sens métaphysique, un retour au temps "rural" de l'adoration enfantine du père). Gustave n'est cependant pas la seule victime de cette mort: elle est en plus "meurtre du père". Secrètement, Flaubert comprend le sens de son mal, et voit de loin son père se dépenser vainement à le guérir. Plus encore, la névrose est une "parole corporelle"⁽²⁵⁾, un discours ne pouvant être tenu autrement que par cette torture du corps, signifiant au père un refus violent du destin imposé. Peu après la mort du docteur Flaubert, en 1846, la santé de Flaubert s'améliore considérablement. La fausse mort était attente, attente que le père meure, et libère le fils.

Elle était aussi, profondément attente du "livre à venir", ou d'une esthétique. C'est encore dans la névrose qu'il faut chercher la clef du style Flaubert. La conception de l'Art de Flaubert, "sans être pour autant névrotique, implique nécessairement sa névrose et serait incompréhensible si elle n'en était l'issue et ne la reflétait tout en la transcendant (...) Gustave (a) plongé dans l'objection, à Pont-l'Evêque, pour se métamorphoser en Artiste" (II, 1924). Il s'installe en 1844 dans un laborieux "qui perd gagne", qui le conduira à écrire contre tous et contre lui-même d'abord. Les sanglots et les affaissements sur le divan sont autant de remémorations d'un engagement hystérique qui est la source de son art, de son style. Ses buts: nuire aux hommes, démoraliser, fabriquer des êtres grotesques et mous et les mener à l'échec. La légende de Saint Julien l'Hospitalier, oeuvre tardive (1875) mais que Flaubert méditait depuis 1845, révèle le sens ultime de la névrose, de la chute. Secrètement, Flaubert s'est abandonné à Dieu, il espère, à force de nier sa miséricorde et de s'abîmer dans le Néant, forcer vers lui la Grâce. Saint Julien coule dans l'abjection et la sous-humanité, et finit par s'attirer la pitié de Jésus qui le transporte aux cieux. Ce n'est point hasard que Flaubert se soit dès après sa crise senti attiré par cette légende. En 1844, il est mort à l'homme qu'il portait en lui: plus de passions, plus de ces totalisations infinies, plus de ce romantisme où il s'était égaré, qui l'avaient confronté à sa finitude. Il dira sur le tard (justement pour montrer qu'il avait mieux mérité

que les déboires de ses dernières années) qu'il a vécu comme un saint, il fut "l'ermite de Croisset", ne se permettant que la souffrance d'écrire. "Gustave inverse les termes quand il prétend que ses souffrances naissent du travail: en fait il travaille pour souffrir"(II,2094). Ses souffrances, bien réelles, avaient pour but de lui assurer l'immortalité au Panthéon des grands écrivains. Il a voulu "souffrir en présence du Dieu absent" pour mériter(II,2073). Le travail intellectuel ainsi était "joué", dans le but de mériter un salut improbable. Quand cette structure et ce sens de la névrose éclatent dans Saint Julien et qu'il se fait l'aveu de son pari, Flaubert se démasque et meurt vraiment. "Le "Qui perd gagne" se continue en lui, discrètement, par la force de l'habitude et parce qu'il lui est nécessaire dans le travail. Mais il n'y a plus de désespoir en lui, parce qu'il n'y a plus d'espoir (...) Il est guéri de la névrose qui le tint en haleine plus de trente années mais, du même coup, il a perdu son personnage (...) et retrouve, après toute une vie truquée, les estranchements douloureux et désarmés de son enfance"(II,2135).

Les névroses objectives.

Il fut question jusqu'ici de la névrose subjective. Dorénavant, on pourra faire un peu plus vite. Le troisième tome porte essentiellement sur les représentations collectives, les idéologies, les institutions, qui débordent le champ propre de la psychanalyse. La même recherche anthropologique se poursuit; mais elle passe à un autre niveau - l'Esprit objectif -, et à un autre langage, plus marxisant. Certes, dans les premiers tomes déjà, Sartre recourait à la critique des idéologies pour comprendre la psyché de Flaubert, et le tome III pose le problème des représentations collectives en termes de "névrose" objective. Mais on peut comprendre que le sort réservé à l'héritage de Chateaubriand, par exemple, par les écrivains post-romantiques aux prises avec une littérature à faire au moment de la montée du prolétariat, ne relève qu'indirectement de la psychanalyse.

Sartre vient de montrer que l'art de Flaubert se comprenait par la névrose, la personnalité féodale et passive de son auteur. Or ce

même écrivain fut "le grand écrivain du Second Empire". C'est donc dire que les goûts du public étaient tout préparés à bien recevoir une oeuvre pourtant si intime par ses sources. "Quelle relation, demande Sartre, peut s'établir entre ces deux types de conditionnement?" Nous aurons à chercher, "au sein de la subjectivation (...) des éléments d'objectivité qui, loin de naître de la névrose, s'empareraient d'elle, la pénétreraient, la dirigeraient au nom d'une finalité transcendante"(III,39). Sartre se demande, en somme: "comment la folie d'un seul a-t-elle pu devenir folie collective?"(III,32).

Pour comprendre les liaisons subtiles qui unissent ces deux formes, ces deux niveaux d'aliénation Sartre propose un détour par l'Esprit objectif, la culture totalisée par ses agents, passés et présents: "l'Esprit objectif représente la culture comme pratico-inerte"(III,48) - et s'attache à décrire quels sont les impératifs littéraires qui s'imposent aux post-romantiques. "Ecrire, en tant que la raison objective de cette activité future n'est autre que l'intériorisation de la littérature passée, ce n'est donc pas écrire n'importe quoi: le sens de la totalisation à tenter s'esquisse dans l'objectivité comme solution des contradictions révélées"(III,64-65).

Quels sont donc les impératifs littéraires aux environs de 1840? Le premier modèle est celui des classiques du XVIII^e siècle. Les classiques avaient affirmé l'autonomie de l'acte littéraire et pratiqué le déclassement pour mieux aplanir toutes les classes dans l'universalité d'une nature humaine commune. Ce "déclassement", en vérité (on pourrait utiliser des concepts gramsciens ici) n'est que l'affirmation de l'hégémonie bourgeoise dans la culture. En 1840, la bourgeoisie est au pouvoir, un déclassement réel ne pourrait se faire qu'au profit d'un prolétariat montant, véritable universel. Mais les post-romantiques ont horreur des ongles sales, ils maintiennent mais dans l'imaginaire le déclassement. Ils nient l'humanité, la leur et celle de tous. Le deuxième modèle est fourni par les romantiques, derniers poètes de l'Ancien Régime. La littérature romantique reconnaît deux réalités sociales: le roi et son peuple. De la bourgeoisie il n'est fait nulle mention. Lisant une littérature qui les nie, les post-romantiques intériorisent la geste du don à la royauté déchue,

absente, mais s'empêchent du même coup d'écrire. Les aristocrates pouvaient survoler au-dessus et décrire le branle-bas, c'est que leur naissance les avaient déjà élevés. Mais leur origine a rongé leurs ailes à ces drôles d'oiseaux bourgeois. En 1840 "cette contradiction intériorisée produit l'incertitude et le dégoût chez les jeunes gens qui s'apprêtent à prendre la relève, du coup le survol devient une rupture métaphysique de l'écrivain avec son espèce: reniant en soi la nature humaine, il survole, comme artiste, le monde (...) qui s'émiette en molécules"(III,139). L'écrivain choisit l'irréel. Mais il reste bourgeois, il y tient, il compte ses rentes. Par pithiatisme il se convainc des maléfices du sort, son irréalité prend la forme d'une névrose. Les écrivains post-romantiques consacreront leur vie à l'échec: "l'échec de l'homme, l'échec de l'Artiste, l'échec de l'Oeuvre"(III,663). Cette situation de l'écrivain constitue une nature abstraite, un "être-écrivain, anonyme et sans auteur, que chacun doit remplir avec sa propre vie (...) Le "génie" dépendra, ici, de la coïncidence du subjectif et de la subjectivation proposée par la névrose objective". Cette "parfaite coïncidence (...) est le cas pour Gustave"⁽²⁷⁾. Voilà donc qui rend compte de l'éminence de Flaubert parmi ses pairs.

La faiblesse de cette analyse, cursive si l'on considère le rythme de l'Idiot, est l'absence des grands prosateurs post-classiques. Flaubert est romancier, il a lu avec un plaisir mêlé à l'angoisse de ne pouvoir les égaler, Balzac et Stendhal. Balzac est aussi, à plus d'un titre, un des pères de la modernité littéraire. Avant Flaubert, à qui l'on attribue trop facilement cette révélation, il a compris la littérature comme travail (il suffit d'un coup d'oeil jeté sur sa correspondance pour s'en convaincre). Mais Sartre passe de Voltaire aux poètes romantiques et surtout va chercher chez Mallarmé le sens ultime de la poésie post-romantique. On a critiqué la théorie sartrienne de la poésie, souvent parce qu'il voit dans la poésie, qu'il oppose en cela à la prose, une écriture narcissique, un refus du monde et du lecteur. Il n'est pas étonnant de le voir "découvrir" dans la poésie romantique, un impératif névrosant pour les successeurs. Même équilibrés, ils n'auraient pas dû y trouver autre chose. L'ab-

sence des grands romanciers, à qui l'on doit d'ailleurs la place qu'on reconnaît encore aujourd'hui au roman, creuse des failles dans les belles surfaces de Sartre.

Mais comment maintenant expliquer le succès de Madame Bovary? Et pourquoi Flaubert s'est-il à ce point reconnu dans son élément dans la société du Second Empire qu'il est mort de sa chute? Le trait d'union entre ces écrivains décidés à mourir inconnus et l'estime que leur témoignage le public est à chercher dans le renversement opéré dans la conscience de soi de la bourgeoisie après le coup du 2 décembre 1848. Jusque là, la bourgeoisie était ravie, sûre d'elle, confiante de jouer un rôle fertile dans l'histoire. Les assassinats de 1848 la couvrent de sang, lui montrent sa figure hideuse, lui découvrent ses intérêts, si contraires à la générosité qu'elle s'attribuait. La bourgeoisie se connaît par les yeux de ses victimes: menacée, haineuse, répressive, honteuse. "NOIRE, la littérature des années 50 convient exactement aux classes dominantes parce que celles-ci, dans l'entre-temps, ont été noircies par l'histoire qu'elles faisaient: ce que le lecteur demande à sa lecture, c'est de lui permettre de s'ir-réaliser en soi-même par l'assouvissement imaginaire de sa haine (...). A la littérature-névrose, le lecteur assigne une fonction précise: qu'elle le mette en possession de sa haine sans la nommer et qu'elle lui permette d'en jouir imaginairement (...). La lecture sera pour lui, à la fois, une délectation sadomasochiste et une catharsis" (III, 334). Flaubert, déjà constitué de telle sorte que la névrose objective pénètre sans l'infléchir, sans même la nuancer, sa propre névrose, était tout désigné pour parler à ces lecteurs.

Mais pourquoi encore cet attachement à l'Empire? Or l'Empire est doublement imaginaire, doublement névrotique⁽²⁸⁾. En réalité, dans les usines, dans les banques, à la Chambre, la bourgeoisie détient le pouvoir et étend "son empire". L'Empire est un domestique militaire à qui la bourgeoisie confie sa peur et sa haine. "Tout est faux dans ce régime de façade que la bourgeoisie entretenait pour développer en douce son vrai pouvoir" (III, 531). Et puis, c'est le Second Empire, hanté par la grandeur du premier. Marx, citant Hegel, ne pouvait mieux dire: "tous les grands événements et personnages

historiques se répètent pour ainsi dire deux fois (...) la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce" (29). Ce qui est frappant du Second Empire, c'est le mimétisme qui structure chaque bal, chaque mise en scène. Et puis, tout le monde sait que les bonapartistes sont de vulgaires usurpateurs, installés sur le trône par les tricoteuses. Flaubert, dans le salon de la princesse Mathilde, se retrouvait en plein imaginaire. Un tel régime ne pouvait durer, nul besoin d'être légitimiste pour le savoir, son irréalité le condamnait à l'échec. Mais sa seule opulence donnait à l'échec une curieuse consistance. Dans un tel milieu, Flaubert était prévu; pour Flaubert, l'Empire représentait la forme entendue du pouvoir. Sartre fait une déclaration audacieuse: "Gustave, en 44, se constitue déjà comme sujet du Second Empire. Voilà pourquoi il a manqué le rendez-vous de 48.. Tout se passe pour lui comme si sa révolution de Février avait eu lieu en janvier 44" (III, 665). L'effondrement sous les armes de cet irréel Empire laisse Flaubert seul et nu, furieux et amer. Il apprend que l'échec est l'échec, que qui perd perd. Saint Julien achève de le détruire, il en meurt lentement.

On aura remarqué l'enfilade des névroses. C'est à se demander si cette suspecte dialectique tirée au cordeau est plus explicative qu'un quelconque alignement de planètes (dont le plus récent a eu lieu pendant non pas le Second mais le Premier Empire). Ces quelques pages ont cependant pu donner une faible idée de l'ampleur de la démarche de Sartre, et de la façon dont il conçoit les rapports à établir entre les diverses méthodes des recherches anthropologiques. S'il avoue certaines prétentions parfois exagérées, ailleurs il reconnaît la qualité exploratoire et par conséquent imparfaite de sa méthode, comme il est loin de croire que l'anthropologie nécessaire soit enfin trouvée.

* * * * *

Au sortir de l'Idiot, une infinité de questions se posent, mille considérations sont possibles. Dans les quelques pages qui me restent, il faudra avant tout, cependant, s'en tenir à la question qui nous occupe, et demander, après avoir rapidement examiné le projet de Sartre, quel sort est fait dans l'Idiot à la psychanalyse.

"J'aimerais qu'on lise mon étude comme (...) un roman vrai" dit Sartre⁽³⁰⁾. Un roman, parce qu'en écrivant ce livre, il a eu besoin "d'imagination à chaque instant". Les rapports établis entre, par exemple, une lettre de 1838 et une autre de 1852, entre l'aventure de Marseille et les amours avec Louise Colet, ces rapports n'existaient pas auparavant (dans la culture). Si le rapport est maintenant fixé, c'est que Sartre l'a imaginé. Après cette intervention, "cela peut donner un rapport réel"⁽³¹⁾. Mais c'est un roman vrai: "ayant des méthodes qui me paraissent rigoureuses, je pense en même temps que c'est le Flaubert tel qu'il est, tel qu'il a été"⁽³²⁾. Les critiques se sont emparés de cette idée d'un roman vrai, au point que Sartre ait un peu regretté son expression⁽³³⁾. Mais on verra que l'Idiot s'effondrerait sans la part d'imaginaire qui le soutient et le fait bouger. Rigoureux, l'Idiot n'est pas pour autant un ouvrage scientifique mais philosophique. Sartre y utilise ce qu'il appelle des notions (c'est-à-dire des idées qui portent en elle le temps de leur énonciation et leur place dans la culture) pour cerner le personnage Flaubert, et non des concepts qui n'auraient pu que l'atteindre dans une extériorité abstraite.

Une page est éminemment révélatrice de la méthode sartrienne. Le critique vient de montrer comment l'empressement indifférent de la mère a constitué Gustave dans la passivité. "Je l'avoue, poursuit-il, c'est une fable. Rien ne prouve qu'il en fut ainsi (...) mon récit convient à des nourrissons, non pas à Gustave en particulier. N'importe, j'ai voulu le mener jusqu'au bout pour ce seul motif: l'explication réelle, je peux m'imaginer, sans le moindre dépit, qu'elle soit exactement le contraire de celle que j'invente; de toute manière, il faudra qu'elle passe par les chemins que j'indique et qu'elle vienne réfuter la mienne sur le terrain que j'ai défini: le corps, l'amour" (IFI, 139). Il se peut que le terrain défini par Sartre soit

incontournable. Le récit précédent était présenté à titre d'hypothèse générale, il est réfutable dans les faits. Il ne s'en suit pas cependant que, le terrain de la constitution originelle ayant été justement choisi, il soit indifféremment vrai ou faux. Tirant prétexte de la valeur de l'hypothèse, Sartre par la suite prend pour acquis que les rapports entre la mère et le fils furent tels qu'il les a imaginés. Dans l'explication d'un cas, il aurait pourtant fallu accorder plus de prix à l'exactitude des faits qu'à celle d'une hypothèse. Cette attitude est une des règles de l'ouvrage: dans l'immensité du livre, le caractère problématique des hypothèses "se perdra peu à peu, et quand l'on renverra à des hypothèses de départ, ce sera généralement comme à des certitudes acquises" (34). L'Idiot est philosophique non seulement par son usage de notions plus fluides que les concepts, mais aussi par le caractère circulaire de la démonstration, à la manière du Système absolu. Si le dénouement redit le point de départ, alors hypothèse et point d'arrivée sont vrais l'un par l'autre: "tout développement constitue, par sa réalisation même, la confirmation des hypothèses (...) l'oeuvre, par le pouvoir intégrateur de sa totalité, prétend être à elle-même sa propre preuve" (35). Sartre lui-même admet que pour le contester, il faut le contester en bloc, et qu'il en est ainsi pour la plupart des philosophes (36).

Dans sa dialectique puissamment intégrante, rien ne passe inaperçu: lettres, billets, confidences, commentaires des Goncourt, tout est également signifiant. Flaubert est en tout entièrement présent, tout renvoie à la personnalité de Flaubert. N'y aurait-il pas fallu un tri, une classification? Tout est-il si uniformément révélateur de Flaubert? Et Sartre n'aurait-il pas dû saisir, en plus de Flaubert qui s'y exprime, dans certains personnages, dans certaines situations, une dynamique propre de l'oeuvre romanesque qui elle aussi a ses exigences? Un critique conclut tout simplement à "bad scholarship" de Sartre (37).

Grâce à sa méthode, Sartre reconstruit, sans laisser de trou, la vie de Flaubert dans un temps plein. Faisant tout parler avec

une égale éloquence, L'Idiot fait le portrait d'un individu qui s'est compris d'un bout à l'autre, et qu'on peut également comprendre ainsi. Dans son Léonard, Freud laissait place à une part d'indétermination. Pourquoi de Vinci put avec une telle vigueur sublimer sa libido, cela n'est pas accessible à l'analyste, pas plus que ce qu'il faut appeler la liberté de l'artiste⁽³⁸⁾. Il écrivait dans son texte sur Dostoïevski: "L'analyse ne peut que malheureusement déposer les armes devant le problème du créateur littéraire" et il parlait "de ce qui est inanalysable; le don artistique"⁽³⁹⁾. Enfin, il faudrait rappeler l'extrême prudence, pour ne pas dire l'aveu d'impuissance, quand un philosophe lui demanda d'interpréter les célèbres rêves de Descartes⁽⁴⁰⁾. "Accepter la théorie freudienne, écrit Burgelin, c'est admettre l'idée de failles dans le savoir. C'est là justement la béance que Sartre veut combler"⁽⁴¹⁾.

Les déclarations multiples, ainsi que la préface, démontrent l'ampleur de cette ambition de tout savoir pour tout dire. Le texte de la jaquette annonce ainsi le but de la recherche: "l'intégration de la psychanalyse et du marxisme au sein d'une anthropologie nouvelle qui parvienne à rendre compte de l'homme - d'un homme - dans sa totalité". Sartre demandait dans la Critique: pouvons-nous aujourd'hui constituer une anthropologie totalisante? La question de L'Idiot représente une spécification de celle de 1960: "que peut-on savoir d'un homme aujourd'hui?" (IF I, p. 7). Il a paru "qu'on ne pouvait répondre à cette question que par l'étude d'un cas concret: que savons-nous - par exemple - de Gustave Flaubert?" (Ibid.). Ainsi le livre est à la fois une étude sur Flaubert et une exploration théorique en anthropologie. Le cas de Flaubert est choisi pour de nombreuses raisons, dont certaines sont d'ordre personnel. D'autres ont cependant une dimension théorique. Par la masse des documents disponibles, Flaubert représente un cas limite permettant de voir jusqu'où, de droit, on peut aller dans la connaissance d'un autre. C'est l'absence de documents qui empêchait les études envisagées sur Proust, sur Robespierre, d'offrir une égale richesse démonstrative. Sur Flaubert, on peut tout savoir: "quand on a la correspondance, on a le bonhomme"⁽⁴²⁾. Autrefois, Sartre reprochait à Freud ses prétentions démesurées. Mais Freud avait aussi sa modestie. Il observait

que la psychanalyse pouvait retrouver un ordre nécessaire par l'analyse à rebours, en remontant du symptôme à la source. Mais une tentative synthétique progressive était condamnée à l'échec: "nous ne serions pas en état, à partir d'une connaissance des présuppositions, de prédire la nature du résultat"⁽⁴³⁾. L'ambition de Sartre est plus haute. Sur certains épisodes de la vie de Flaubert, les renseignements sont maigres (la vie du nourrisson, par exemple, ou les origines et la nature du "Garçon"). Alors le critique reconstruit, comble ces lacunes par l'imaginaire, fabrique un drame tout entier qui rétablit les faits, et ces histoires sont plus que des hypothèses⁽⁴⁴⁾. Sur un plan épistémologique, ces extrapolations ne se distinguent guère des prédictions. Sartre ne s'en cache pas: "Le projet profond dans le Flaubert, c'est celui de montrer qu'au fond tout est communicable, et qu'on peut arriver, sans être Dieu, en étant un homme comme un autre, à comprendre parfaitement, si on a les éléments qu'il faut, un homme. Je peux prévoir Flaubert, je le connais et c'est cela mon but, pour prouver que tout homme est parfaitement connaissable"⁽⁴⁵⁾. On se rappelle une page de la Transcendance de l'Ego, où Sartre montrait que, l'Ego étant intramondain, chacun pouvait connaître un autre autant que soi-même. Il est vrai, comme l'a noté M. Sicard, que, étant "celle d'un personnage historique, la vie de Flaubert est connue d'avance, aucun imprévu ni suspens ne viennent troubler l'inexorable marche du roman. Cette implacable nécessité se confond avec les lois de l'histoire (...) les éléments se déterminent les uns les autres dans une sorte d'emboîtement dialectique (...) un déterminisme complexe remplace la spontanéité du projet"⁽⁴⁶⁾. Sartre montre que rien n'est gratuit dans la vie de Flaubert, que tout contribue au sens qu'il y a vu, et que toute démarche est une issue en direction du choix décelé par le biographe. Mais rien n'assure que cette nécessité montrée par Sartre ait été active du temps où Flaubert se faisait. Les rapports entre le vécu de Flaubert et sa saisie par une philosophie du vécu ne sont pas si clairs et si fidèles que Sartre voudrait le croire⁽⁴⁷⁾.

Sartre, certainement, a cherché à redonner à Flaubert la vie qui fut la sienne, sa saveur, comme il l'avait fait auparavant en dépous-

siérant des monuments littéraires. Il veut faire comprendre comment le petit garçon malheureux est devenu plus tard l'auteur d'un chef-d'oeuvre. "Quel est (...) le rapport de l'homme à l'oeuvre?" demande-t-il (IF/I, p. 8). Le problème n'est pas neuf en critique littéraire. Sartre se permet une visée totalisante parce que son étude a pour but de coller au vécu de Flaubert. "Cette conception du vécu, nous apprend-il dans un entretien de 1970, est ce qui marque mon évolution depuis L'être et le néant"⁽⁴⁸⁾; c'est une notion dont il s'est servi abondamment dans l'Idiot, sans qu'il ait eu encore le temps de la développer. Toutefois, dans l'Esquisse, où il voyait dans l'anthropologie "une discipline qui viserait à définir l'essence de l'homme"⁽⁴⁹⁾, il formulait déjà un programme d'anthropologie compréhensive fort proche, dans ses grandes lignes, de celui de la Critique. Il voyait, à l'origine de l'émotion "une dégradation spontanée et vécue de la conscience en face du monde (...) Et le bouleversement du corps n'est rien d'autre que la croyance vécue de la conscience"⁽⁵⁰⁾. C'est cela qu'il fallait saisir, selon la finalité propre aux conduites humaines. Si la notion de vécu s'est modifiée avec les ans, elle est aussi présente depuis le début dans la pensée de Sartre, liée intimement au thème de la compréhension. La méthode compréhensive, comme nous l'apprend S. de Beauvoir et comme Sartre nous le dit lui-même, lui est venue de Jaspers.

Sartre se dit marxiste, et l'on a beaucoup, dans les milieux philosophiques et critiques, discuté de ce marxisme sartrien. Sartre est plus amène envers Flaubert qu'envers Baudelaire. Mais c'est sur le plan des idées politiques qu'il se reprend, et là il se montre sévère envers Flaubert. Une bonne part de l'animosité du livre vient d'un parti-pris révolutionnaire contraire à l'orgueil bourgeois de Flaubert. Mais il est une autre tradition, beaucoup plus présente dans l'ensemble de son oeuvre, dont on a pourtant peu parlé, c'est la tradition herméneutique. Cette école de pensée, née du post-kantisme, s'efforce depuis deux siècles de créer une épistémologie des sciences de l'homme. Elle prend pour champ exclusif le domaine de la culture, de l'esprit ou du sens; elle s'appuie sur le caractère singulier des actes et des êtres humains; elle cherche à construire,

pour décrire l'homme, un discours fondé sur d'autres règles que celles des sciences expérimentales objectives. Elle s'attache au vécu singulier des individus, elle veut comprendre et non expliquer (52). Ces thèmes se retrouvent tous chez Sartre. Ainsi, en plus de se développer depuis le début dans son oeuvre, la notion de vécu est présente dans l'histoire des idées depuis longtemps. Sartre se rattache par ce biais, autant qu'à Marx, à des penseurs comme Schleiermacher, Droysen, Dilthey, Windelband (et Husserl, bien entendu).

Dans les entretiens des années 1970, Sartre est encore revenu sur les dernières réserves qu'il opposait à la psychanalyse. Les descriptions analytiques souffrent "d'une crampe mécaniste". Le langage analytique engendre "une mythologie de l'inconscient que je ne puis accepter" (53). C'est à ces défauts de la psychanalyse que la notion de vécu vient répondre. "Le vécu c'est précisément l'ensemble du processus dialectique de la vie psychique, un processus qui reste nécessairement opaque à lui-même car il est une constante totalisation, et une totalisation qui ne peut être consciente d'elle-même (...) En ce sens, le vécu est toujours susceptible de compréhension, jamais de connaissance" (54). L'avancée est périlleuse: Sartre parle de processus psychique "opaque" (or on se souvient des pouvoirs dévastateurs de toute opacité dans la conscience), de totalisation qui ne peut être consciente d'elle-même. Aussi Sartre nous dit-il qu'il ne parle plus de la même conscience, qu'il a "remplacé (son) ancienne notion de conscience (...) par ce (qu'il) appelle le vécu" (55).

Il a fourni quelques indications de ce qu'il comprenait dans le vécu: "intelligence, imagination, sensibilité sont une seule et même chose" qu'on pourrait désigner sous le nom de vécu (56). Ce terme "ne désigne ni les refuges du préconscient, ni l'inconscient, ni le conscient, mais le terrain sur lequel l'individu est submergé par lui-même" (57). Ce qu'on appelle l'inconscient, Sartre y verrait plutôt "une absence totale de connaissance doublée d'une réelle compréhension" (58). Pressé de définir la nouveauté de l'idée de vécu telle qu'utilisée dans l'Idiot, il répond: "Pour moi, cela représente (...) l'équivalent de conscient-inconscient, c'est-à-dire que je ne crois toujours pas à l'inconscient sous certaines formes, bien que la conception de

l'inconscient chez Lacan soit plus intéressante. J'ai voulu donner l'idée d'un ensemble dont la surface est tout à fait consciente et dont le reste est opaque à cette conscience et, sans être conscient, vous est caché" (59). S'il n'aime pas certaines formes d'inconscient, il ne précise pas vraiment lesquelles il admettrait. Celle de Lacan, pour avoir été formulée dans un langage plus moderne peut-être, moins "physiologique" ou physicaliste, n'en demeure pas moins fidèlement freudienne. Les nombreuses explications qu'on vient de lire sont peu éclairantes. Sartre parle de surface consciente, et du reste qui est caché, d'une absence totale de connaissance. Voilà, en termes profanes, une assez bonne définition de la psyché freudienne. Au même moment, il se garde de tout rapprochement avec Freud: "sans être de l'inconscient". J. Bem fait remarquer que le dernier Sartre s'est "imprégné" des concepts les plus récents, qu'il a intégré la pensée de chercheurs allant de Lacan à Jakobson. On peut en effet sentir dans les entretiens, dans l'Idiot, une réelle volonté de se renouveler, de s'ouvrir aux discours les plus récents. Mais on observe aussi que, sitôt accueillis, les concepts sont traduits en notions sartriennes, respectant plus ou moins leur sens original. Sartre "vampirise" les savoirs autant qu'il les dialectise. La difficulté qui en résulte, c'est que, fidèle au fond à sa pensée de toujours, il va et vient d'une conception positive des idées empruntées à la sienne qui part du vécu, et qu'on ne sait plus au juste ce qu'il entend par les mots qu'il utilise. Il n'est pas non plus certain qu'il ait bien jugé à quel point ces emprunts, tout adaptés qu'ils soient, risquaient de perturber de l'intérieur et de mettre en cause la pensée qui les faisait siennes.

Les ambiguïtés de la notion de vécu amènent également Sartre à définir la liberté, qu'il cherche à tout prix à maintenir, en termes tout aussi équivoques. "La liberté étant être-sans-appui et sans-tremplin, le projet pour être, doit être constamment renouvelé. Je (...) ne puis ^{être} jamais à titre d'ayant-été-choisi", écrivait-il dans L'être et le néant (60). Nous avons suivi ailleurs la destinée de cette conception. Sartre alourdit la "situation" jusqu'au point où, dans l'Idiot, il écrit (en note): "Quand je dis libre, on m'entend. Il y a spontanéité

- mais à partir d'une essence préfabriquée" (IF I, p.351). Cette note présente la curiosité de réunir les idées de spontanéité et d'essence, pôles autrefois d'une opposition radicale. Maintenant, "la spontanéité n'exclut pas l'hétéronomie, bien au contraire. Spontanéité aliénée, liberté dirigée: voilà le serf arbitre" (IF I, p. 316). Quand, dans un entretien, Contat manifeste son étonnement d'entendre que Flaubert était "voué à la passivité", Sartre s'explique ainsi: "D'une certaine façon nous naissons tous prédestinés. Nous sommes voués à un certain type d'action dès l'origine par la situation où se trouvent la famille et la société à un moment donné (...) Dans certains cas, l'histoire condamne d'avance. La prédestination, c'est ce qui remplace chez moi le déterminisme: je considère que nous ne sommes pas libres - tout au moins provisoirement, aujourd'hui - puisque nous sommes aliénés. On se perd toujours dans l'enfance (...) cela donne un moi, mais un moi perdu (...) Les contraintes familiales exercent sur (Flaubert) un conditionnement rigoureux (...) Tout est joué d'avance: il reste des options, mais des options conditionnées" (61). Sartre y est allé d'une telle main quand il voulut penser les médiations qui interviennent entre le projet et la situation que ces médiations, maintenant, plus que la liberté, rendent le projet intelligible. On peut voir aussi, d'après ce qu'il vient de dire, que le conditionnement serait pour lui, encore, en dernière instance, d'origine beaucoup plus historique que psychique. S'il fallait parler d'un renouvellement de la pensée sartrienne, c'est du côté de l'histoire que d'emblée on le trouverait. Pourtant, cette ouverture aux conditionnements déteint sur sa psychologie. L'organisation psychique qu'on découvre dans l'Idiot à la fois confirme et rejette les positions antérieures de Sartre.

Plus que jamais dans L'Idiot de la famille, Sartre pour comprendre un destin a utilisé largement des notions psychanalytiques. Au lieu de rendre compte laborieusement de certaines réalités, de certaines relations, souvent il se sert d'un concept venu de la psychanalyse dont le sens est établi et connu. Ainsi il parle à de nombreuses reprises d'étrangement, idée prise chez Lacan (à peu d'exceptions près, tout le monde dans l'Idiot est "étrangé"). Il mentionne la malédiction de la mère, le meurtre du père, le roman familial, la

scène primitive (dans un sens un peu nouveau, il est vrai). Il écrit: "Le Sur-moi scandalisé l'oblige à plonger Mazza dans le désespoir" (IFI, p. 207); il parle d'un super-surmoi, celui du père condamnant en Gustave, ailleurs d'un "sur-moi collectivisé" (IFII, p. 1298). Il emprunte à Freud le concept de castration. Il joue avec la situation oedipienne: "certes, Gustave a, comme on dit "fait son Oedipe"" (IFI, p. 334); "Alfred vit une certaine situation oedipienne de deux manière à la fois (IFI, p. 1001). (Mais il peut soutenir au même moment que "Gustave n'a pas eu le moindre conflit familial à interioriser" (IFI, p. 503), qu'il interiorise en fait des contradictions sociales, ce qui cadre mal avec le passage sur l'Oedipe de Gustave). Il fait une concession capitale: "les mots manquent encore, mais ce que Flaubert prône, seul à son époque, c'est le décentrement du sujet, le refus de la médiation consciente, l'abandon de la spontanéité conçue et ressentie comme autre, c'est-à-dire l'inconscient" (62). Il cite des ouvrages de d'O. Mannoni, fait des allusions nombreuses à "ce que les analystes nomment...X". Il dit encore que "le Moi de Flaubert est allogène" (IFII, p. 1761).

Un intervieweur lui disait que, selon Lacan, "le moi est une construction imaginaire, une fiction à laquelle on s'identifie après coup (...) c'est-à-dire une identification au personnage constitué par une désignation sociale et familiale (et que) la description (sartrienne) semble correspondre en tout point à la théorie de Lacan". Sartre répliquait: "ma description n'est pas éloignée de ses conceptions (...) la constitution consiste en effet à créer une personne avec des rôles, des comportements attendus, à partir de ce que j'appelle l'être constitué" (63). Sa description est en effet peu éloignée des conceptions lacaniennes, encore qu'il se soit rapproché de Lacan en lisant peut-être autant Merleau-Ponty que les Ecrits. Selon Lacan, "l'Inconscient, c'est le discours de l'Autre"; et Sartre nous montre Flaubert luttant contre les lieux communs, contre son destin, contre les volontés du père. La méfiance et l'égal abandon à la langue, patiemment analysés par Sartre, décrivant l'autonomie de la langue à laquelle Flaubert s'en remettait, désespérant de sa propre parole, évoquent à la fois cet inconscient et l'idée lacanienne de la suprématie du signifiant sur le signifié. Etc. Et tout cela, en somme,

n'est plus qu'anecdotique quand en plus nous suivons l'argument de l'Idiot. L'être et le néant considérait l'homme fait, s'enlisait jusqu'à l'absurde dans les impasses d'une pensée non seulement non génétique mais anti-génétique. Pour la psychanalyse, au contraire, le sujet est un être fabriqué dans la douleur et la violence; l'homme fait est un "survivant". Et qui donc est Gustave Flaubert, sinon un être fabriqué, passivisé par la mère, inféodé et culpabilisé par le père, ridiculisé par la structure familiale? Sartre, quoi qu'il en dise, a décrit dans son ouvrage un sujet qui advient à lui-même sous la poussée d'autrui, et ne se reconnaît qu'à grand-peine dans le résultat. C'était aussi la structure constituante dans les premières biographies. Seulement cette fois, il ne s'agit plus d'une crise qui frappe le jeune garçon ou même l'adolescent, le sujet ne fait plus soudain la découverte brûlante de l'Autre: l'Autre est là depuis toujours, qui fabrique, qui organise une croissance jusqu'au bout. Dans le Flaubert, l'Autre est reconnu trop tard.

C'est le même auteur qui parle par contre de pithiatisme, d'auto-suggestion, tout au long de l'ouvrage (et même du pithiatisme sériel des ~~post-romantiques~~). Parlant des subterfuges de Flaubert il écrit: "Mais, pour insidieux et voilés qu'ils soient, et bien qu'ils ne tirent leur efficacité que de leur clandestinité, ces comportements n'en sont pas moins intentionnellement structurés: entendons par là qu'ils ont un sens" (IF II, p. 1139). Il décrit ainsi les procédés d'auto-suggestion de Flaubert: "J'ai dit que tout se passe à l'insu du pithiatique; mais il faut s'entendre: c'est un insu qui ne s'ignore pas, un insu intentionnel qui est joué comme la condition nécessaire du processus" (IF II, p. 1749). Demandant si Flaubert est conscient des fins secrètes et contradictoires de ses écrits, il répond: "Sans aucun doute". Le Flaubert fait encore un grand usage du concept de mauvaise foi: Gustave se "truque", se fait agir à son insu. Quant au livre dans son ensemble, il est qualifié d'"analyse existentielle" (IF II, p. 1919). Sartre ne cite pas l'oeuvre de Freud, pas même le texte sur Dostolevski où Freud examine la maladie à symptômes épileptiformes d'un créateur littéraire. S'il cite un article de Mannoni ("Je sais bien, mais quand même"), c'est en le sollicitant

et en prenant soin de ne pas lire chaque phrase.

L'Idiot fait éclater non sans fracas les tensions qui depuis L'être et le néant se sont logées dans la pensée de Sartre. Les formules au sens mystérieux abondent, qui dissimulent mal l'indécision. Par exemple, il tient que la "maladie de Gustave exprime dans sa plénitude ce qu'il faut bien appeler sa liberté" (IF II, p. 2136). On peut lire: "Pour s'enraciner (...) Gustave doit agir - ou plutôt se laisser agir - à l'insu de lui-même; la consistance de l'intention vient de son obscurité: poisson abyssal, elle éclaterait si l'on devait la produire à l'air libre, à la clarté du jour" (IF II, p. 1667). Il parle d'une "intention plus obscure et sans ^{doute} prélogique qu'il nous ^{faut} pêcher dans ses abysses en souhaitant que le changement de pression ne la fasse pas exploser sous nos yeux". "Abyesse", "abyssal", nous sommes bien en psychologie des profondeurs. Ces images n'évoquent-elles pas, en dépit d'une pudeur théorique, tout simplement un inconscient? A la fin du tome deux, il présente ainsi la crise de 44: "son intention profonde est d'inventer l'amour invisible que son Créateur lui porte: il vivra désormais sous un Regard. Mais c'est à condition de n'en rien savoir: pas un rayon ne doit éclairer l'âme enténébrée de Gustave-Julien" (p. 2136); "ses plaintes peuvent lui attirer la grâce divine à la condition qu'il ne ~~le~~ sache pas" (p. 2098). On peut bien faire valoir la distinction connaissance/compréhension tant qu'on voudra, et dire que la maladie est intentionnelle donc comprise, on doit se demander maintenant si l'intention ne comporterait pas un inconscient. Relisons: amour invisible, n'en rien savoir, pas un rayon, âme enténébrée. Cette intention n'est pas accessible. Sartre autrefois niait le caractère incenscient des faits obscurs en disant qu'il "y a bien des degrés possibles de condensation et de clarté" (64). Plus tard, il tenait que la réflexion "est pénétrée d'une grande lumière sans pouvoir ^{exprimer} ce que cette lumière éclaire" (65) et il parlait alors du "mystère en pleine lumière", expression reprise dans d'autres ouvrages. Dans le passage ci-dessus sur la crise de 44, le mystère est (in)visiblement enfoui dans l'obscurité la plus noire.

Dans L'être et le néant le projet était un arrachement, un "desengluement", une "néantisation". L'adhésion au visqueux, à l'être,

au passé même était jugée inauthentique. La compréhension était ce moment d'écart où le sujet néantise son être. Jamais dans le Flaubert, bien qu'il tienne à sa philosophie de la liberté, Sartre ne parle d'un tel désengluement de Gustave de sa protohistoire, jamais Gustave ne néantise sa passivité (étant constitué tel qu'il n'en a justement pas les moyens). Parce que Sartre retrouve dans les écrits de jeunesse une extériorisation de la protohistoire, il conclut qu'elle est intériorisée, ce qui ne fait pas de difficulté.

Mais cela signifierait-il qu'elle est comprise? Rien n'est moins sûr. Certainement elle n'est pas néantisée, elle structure la névrose de Flaubert et cette altérité en lui qu'il a redoutée et maudite toute sa vie. La psychanalyse a pu montrer que la répétition (d'un traumatisme, d'un rite) ne dénote aucunement une compréhension, qu'elle est au contraire le signe de l'incompréhension, d'un travail de l'inconscient. Que Flaubert redise, répète dans ses fables sa protohistoire n'atteste pas, c'est tout l'opposé, qu'il la comprenne. La comprenant, il s'en serait libéré. La compulsion quasi obsessionnelle qui le renvoie ^{à chaque} invention à sa souffrance est suspecte au plus haut point. Sartre, dans le tome I, a longuement analysé ces textes, pour en conclure qu'ils disaient tous à leur manière la même (proto)histoire. Pourquoi il n'a pas saisi dans cet acharnement le signe d'une autre scène, on se le demande. Flaubert veut comprendre, cela est indéniable et tellement transparent; s'il persiste avec une telle opiniâtreté, n'est-ce pas parce qu'il n'y parvient pas? Se comprenant, Flaubert n'aurait pas choisi la névrose pour survivre. Oui la névrose est choisie, elle est intentionnelle, cela est l'abécédaire de la psychanalyse; il n'en suit pas que le sens de ce choix ne puisse être inconscient. Et d'ailleurs, de l'avis même de Sartre, Flaubert se comprend-il vraiment dans son adolescence? Car il écrit: "D'une certaine manière, on peut tenir Caroline Flaubert pour responsable de l'estranement (de Gustave...): n'est-ce pas elle qui l'a constitué passif? Mais Gustave ne semble pas comprendre le rôle exact que sa mère a joué dans sa formation: ce qu'il découvre de déjà désolé dans son âge d'or (il...) en fait porter la responsabilité au seul Achille-Cléophas" (IF I, p. 225).

Et Flaubert, plus tard, comprend-il vraiment que sa dévotion au Dieu absent, afin de mériter sa pitié, est une imploration adressée au père?

Sartre nous dit de Flaubert: "il ne se connaît pas mais nul ne se comprend mieux que lui" (IF I, p. 558). Le critique succombe en ce cas à l'illusion de la nécessité à rebours. Flaubert se comprend parce^{que} toute sa vie il a cherché et il a trouvé des moyens de vivre son impossibilité de vivre. Qu'est-ce que cela signifie? Peut-on faire autre chose? La névrose, erreur tant qu'elle est, est toujours aussi une "bonne" solution, elle permet de vivre. Le contraire de la maladie, il faut le redire encore, ce n'est pas une voie de garage dont on revient un peu bredouille, c'est la mort. Flaubert d'ailleurs a "vaguement" mais assez souvent pensé au suicide. La tentation disparut après la crise. Flaubert se "comprend": l'Idiot nous le montre pourtant cherchant à tâtons les solutions, trouvant les mauvaises, cherchant toujours. La névrose même ne lui a offert une quiétude que toute relative. Les efforts pour trouver un modus vivendi avec le Grand Absent sont tout aussi instables. En vérité, la vie de Flaubert s'est construite au pif, dans l'égarement, si l'on suit le portrait de Sartre. On songe non pas tant à la certitude morne et savante de l'homme d'Etat qu'à un "trial and error" (mais angoissé) de la méthode expérimentale. Flaubert a survécu. Cela ne permet pas de croire que ses solutions furent adéquates ou comprises. Ce furent les siennes, voilà tout. Il est douteux qu'on puisse trouver en chacune la nécessité interne cherchée par la méthode compréhensive. Sartre comprend le passé par le futur, on le sait. Mais avant qu'il ne fût présent, quels aspects avait pour Flaubert le futur? Il est difficile de le savoir, tant la force du fait relègue à la nuit ce qui peut-être a hanté des morceaux de vie.

Quand Sartre pense son oeuvre, quand il en expose les principes, il maintient ses distances vis-à-vis la psychanalyse, il se fait le "compagnon de route critique"⁽⁶⁶⁾, et il se garde bien de parler clairement et franchement de l'inconscient. Dans les entretiens qui ont entouré la parution du Flaubert, il reedit, sans hostilité mais fermement ce qui reste de ses préventions contre la psychanalyse.

nalyse, il parle de la compréhension et du vécu. Mais dans le Flaubert, telle que sa pensée est pratiquée, et orientée par un cas, certaines interprétations ne sont admissibles et compréhensibles qu'à la condition d'en appeler aux concepts de la psychanalyse. A son corps défendant. L'Idiot est imprégné de psychanalyse. Sans expressément le vouloir, peut-être Sartre a-t-il jeté les bases d'une prochaine philosophie qui pourrait concilier l'enseignement de la psychanalyse et l'exigence de la liberté, comme il avait voulu le faire dans la Critique en ce qui concerne l'histoire. Quant à l'oeuvre, elle reste, au-delà de l'incertitude, colossale, brillante, importante.



CONCLUSION

Les forces et les faiblesses de la pensée sartrienne ont été suffisamment relevées en cours de route pour qu'ici je n'aie pas à reprendre tous ces éléments critiques. Je voudrais plutôt m'arrêter sur ce que cet examen des ouvrages de Sartre permet de penser de son oeuvre, une et changeante.

Ce qui est remarquable d'abord, c'est l'évolution notable en ce qui a trait à la psychanalyse. Parti d'une opposition qui paraissait définitive tant elle était exprimée avec force, Sartre s'est beaucoup - dangereusement même - rapproché de la psychanalyse. La férocité avec laquelle il s'est efforcé de "penser contre soi", la mise à l'épreuve de sa pensée dans des enquêtes biographiques, l'ont conduit à intégrer de nombreuses idées psychanalytiques et à entrevoir que les positions freudiennes n'étaient pas au point où il l'avait cru inconciliables avec les siennes.

Plus remarquable encore est l'évolution de sa pensée dans son ensemble. Elle s'est enrichie de réflexions sur les contraintes, les impératifs du monde, elle s'est ouverte à l'histoire et à la "force des choses". Sartre s'est rallié au marxisme, il a accueilli des discours comme la psychanalyse, la sociologie, il a corrigé ses premières théories du langage et du texte. Il a toujours voulu, disait-il, "fonder le réalisme". Cette entreprise est devenue de plus en plus complexe, sa pensée de plus en plus riche.

Si la pensée de Sartre a perdu avec les ans la pureté cristalline de ses débuts, c'est aussi que la réalité humaine qu'elle décrivait est devenue de son côté moins transparente. L'utilisation des discours anthropologiques a fait apparaître une condition humaine plus complexe; mais inversement, la conviction, à laquelle Sartre est arrivé en approfondissant sa propre pensée, que l'homme était plus complexe qu'il ne l'avait supposé, commandait en retour qu'il fasse appel à des discours complémentaires. Parti d'une conception de l'homme absolument libre, Sartre en vint à penser que les circonstances aliènent cette liberté. Il a critiqué lui-même l'idéalisme de L'être et le néant. Mais dans cet ouvrage, il décrivait la figure abstraite, de droit, de la liberté, à partir de laquelle on peut juger de son aliénation. Si l'histoire personnelle de Sartre

le conduisit de l'ontologie de 1943 jusqu'à la Critique, il est possible que l'historien ait pour tâche, dans son esprit, et dans l'esprit de plusieurs, de conduire ~~de conduire~~ de la liberté décrite dans la Critique à la réalisation de la liberté décrite dans l'être et le néant. Son idéalisme consistait à croire qu'il décrivait à ce moment l'homme concret. "Ecrire pour son époque", cela veut dire comprendre non seulement l'homme tel qu'il existe en principe mais l'homme avec qui nous vivons tous les jours, celui que nous sommes en notre temps. En conséquence, Sartre a modifié ses perspectives. Mais le refus d'abandonner l'idée que l'être humain doit être libre parce qu'il le peut témoigne non d'une quelconque naïveté facile, mais d'un optimisme et d'une foi éclairée en l'homme qui, malgré la conspiration du temps, pourra un jour vaincre les oppressions.

Cependant, sous les signes d'évolution, on constate plus que toute autre chose une profonde fidélité de sa pensée à elle-même. J'ai signalé certaines errances dans la conception de la liberté. Mais un autre attachement plus profond à l'idée d'intentionnalité est peut-être ce qui caractérise son oeuvre. La Transcendance de l'Ego décrivait l'essence de la conscience comme intentionnalité. Dans l'Esquisse Sartre proposait de chercher, grâce à cette notion, dans les conduites humaines la finalité qui les anime. Dans sa dernière philosophie, c'est sur l'intentionnalité qu'il s'appuie pour montrer qu'un individu ne subit pas sa vie dans l'aveuglement. Des conduites peuvent être à la fois subies et intentionnelles; le sujet, sans se connaître, arrive à se reconnaître dans ce qu'il est.

Toutefois, il n'est pas assuré que l'intentionnalité soit riche de tout le crédit que Sartre lui a accordé. Il faudrait bien demander - mais ce serait un tout autre sujet, dont je ne peux décider ici - si la notion d'intention est apte à rendre compte du caractère différentiel du vécu. Sartre apparemment a fait grand cas d'une idée qui risque de se montrer ou bien inexacte ou bien d'une banalité stérile. Ce n'est pas sans raison que le dernier Husserl expliquait que la saisie intentionnelle de l'Ego profond était inadéquate. Freud, du moins au début, dans les Etudes sur l'hystérie

par exemple, faisait un usage répandu de l'intention, parlait de conduites intentionnelles. Mais il concevait une composante cachée, inconsciente de l'intention. En principe, l'idée d'intentionnalité n'est pas incompatible avec l'inconscient. Dans L'Idiot de la famille, Sartre se gardait bien d'utiliser le concept d'inconscient, et montrait à chaque page que tout est intentionnel. Mais des expressions comme "su et caché", "agir à son insu", de même que ses descriptions de la vie intérieure de Flaubert, si elles ont pu éclairer un projet, n'ont guère rendu claire une pensée et posent autant de problèmes qu'elles n'en font disparaître.

NOTES ☿

CHAPITRE PREMIER.

- 1) L'être et le néant, p. 18
- 2) La transcendance de l'Ego, p. 21. Cet essai fut écrit en 1934, à Berlin, où Sartre étudiait la phénoménologie husserlienne.
- 3) Ce raisonnement reste étrange. Comme la conscience est conscience de choses, elle ne peut pas être une chose: cela présuppose que le fait d'être conscience de chose interdise d'être une chose. C'est bien possible, mais ici c'est plutôt ce qu'il aurait fallu démontrer. Ainsi invoqué, ce semblant de raisonnement est une pure pétition de principes, et l'intérêt en est plus pratique que théorique. On pourrait aussi relever que l'impossibilité d'une conscience de rien est une thèse déjà présente chez Hume, et reprise par Ayer. Pour eux également, toute conscience est conscience de quelque chose.
- 4) Jean Hyppolite, "La liberté chez J.-P. Sartre" in Mercur de France, n° 312 (1951) p. 398.
- 5) TE, pp. 54-55. Ces conclusions sont conservées intégralement dans L'être et le néant où il écrit: "Par Psychè nous entendons l'Ego, ses états, ses qualités et ses actes. L'Ego sous la double forme grammaticale du Je et du Moi représente notre personne, en tant qu'unité psychique transcendante" (EN, 209). Ici, la "personne" semble bien être notre être empirique. Ailleurs, par exemple dans la Critique, la personne désignera beaucoup plus un être transcendantal presque kantien.
- 6) Dans un passage qui annonce les pages sur la mauvaise foi, Sartre se demande si le premier rôle de l'Ego ne serait pas de "masquer à la conscience sa propre spontanéité" (TE, 81). La conscience, angoissée par la "fatalité de sa spontanéité" (TE, 82), se fuit dans l'Ego, tente de se dissoudre en lui afin de s'en approprier la solidité, de se donner une sorte de refuge contre elle-même. Cette idée, proprement sartrienne, est donc assez ancienne.
- 7) Cf. Métapsychologie, 68ss, 181ss; Introduction à la psychanalyse, 259; Essais de psychanalyse, 179-183; Essais de psychanalyse appliquée, 145ss; etc.
- 8) "Même si l'inconscient existe, à qui fera-t-on croire qu'il recèle des spontanéités de forme réfléchie? La définition du réfléchi n'est-elle pas d'être posé par une conscience?" (TE, 41).
- 9) EN, 658.

- 10) C. Audry, Sartre et la réalité humaine, p. 14.
- 11) A. Gorz, Le socialisme difficile, pp. 206-207.
- 12) Simone de Beauvoir; La force de l'âge, pp. 25-26.
- 13) Publié en 1938. L'Esquisse est un fragment remanié d'un gros ouvrage écrit en 1936, La Psyché, abandonné par Sartre, qui cependant en utilisera certaines parties dans L'imaginaire et L'être et le néant.
- 14) C'est, je crois, la première apparition de l'expression dans un texte philosophique de Sartre, elle est en italiques, et nous sommes justement en pleine discussion de la théorie analytique.
- 15) L'enfance d'un chef in Le Mur, p. 186.
- 16) Ibid., p. 207.
- 17) Ibid., pp. 184-185.
- 18) Situations, X, p. 101.
- 19) L'imaginaire, p. 231.
- 20) Ibid., p. 254.
- 21) Voir à ce sujet Sartre, texte du film d'Astruc et Contat, pp. 23-24 et 38.
- 22) L'imagination, p. 3.
- 23) L'imaginaire en tant que tel est suspect: "il n'y a pas d'image sans intime contradiction (...) l'image porte en elle un pouvoir persuasif de mauvais aloi, qui vient de l'ambiguïté de sa nature" (L'imaginaire, p. 231).
- 24) L'imaginaire, p. 283.
- 25) Voir à ce sujet B. Suhl, Sartre. Un philosophe, critique littéraire, pp. 28-43.
- 26) Situations, I, p. 281.
- 27) Ibid., p. 86.
- 28) Ibid., p. 76.

CHAPITRE DEUXIEME.

- 1) Cf. V. Descombes, Le même et l'autre, pp. 47-49.
- 2) Malgré un avertissement contraire de Sartre (EN, pp. 30-31).
- 3) F. Jeanson, Le problème moral et la pensée de Sartre, n. 278.
- 4) Pour une critique de ce passage sur le regard, cf. J. Lacan, Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, pp. 279 ss.
- 5) Voir par exemple M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, pp. 113-114.
- 6) EN, p. 653. Il écrit aussi: "Ainsi ma liberté est-elle le choix d'être Dieu et tous mes actes, tous mes projets traduisent ce choix (...) La psychanalyse existentielle a pour but de retrouver, à travers ces projets empiriques et concrets la manière originelle que chacun a de choisir son être" (EN, 639). Cf. aussi pp. 664, 708, 720.
- 7) "...l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu (...) Et ce désir de manière d'être s'exprime à son tour comme le sens des myriades de désirs concrets qui constituent la trame de notre vie consciente" (EN, 654). "Le désir est manque d'être (...) La réalité humaine est pur effort pour devenir Dieu, sans qu'il y ait aucun substrat donné de cet effort, sans qu'il y ait rien qui s'efforce ainsi. Le désir exprime cet effort" (EN, 664).
- 8) Situation I, p. 403.
- 9) Ibid., p. 407.
- 10) Ibid., p. 387.
- 11) Cf. H. Marcuse, "Sartre's Existentialism", in Studies in Critical Philosophy, p. 188: "Most of the essential qualities which (Sartre) attributes to the "Pour-soi" are qualities of man as a genus. As such, they are not the essential qualities of man's concrete existence".
- 12) V. Descombes, Le même et l'autre, pp. 43 et 44. Voir aussi J. Derrida, Marges, pp. 136-139.
- 13) V. Descombes, op.cit., p. 48

14) Situations, I, n. 407.

15) "...je suis nécessairement conscience (de) liberté, puisque rien n'existe dans la conscience sinon comme conscience non-thétique d'exister. Ainsi ma liberté est perpétuellement en question dans mon être (...) comme mon être est en question dans mon être, je dois nécessairement posséder une certaine compréhension de la liberté" (EN, 514).

16) "L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave: il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas" (EN, 516); "deux solutions et deux seulement sont possibles: ou bien l'homme est entièrement déterminé (...) ou bien l'homme est entièrement libre" (EN, 518). On peut mesurer grâce à ces affirmations l'écart qui sépare, dès les premières années, Sartre et Merleau-Ponty. Celui-ci en effet ne partageait pas cet ensemble d'exigences. Dans le dernier chapitre, pourtant très "sartrien", de sa Phénoménologie, il soutenait que si "une seule fois, je suis libre (...) il faut que je le sois sans cesse" (p. 497) et pouvait cependant écrire: "Notre liberté, dit-on, est ou bien totale ou bien nulle. Ce dilemme est celui de la pensée objective et de l'analyse réflexive, sa complice (...) Nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inextricable. L'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements" (p. 518). Chez Merleau-Ponty, on le voit, la liberté peut être à la fois réelle, véritable, et néanmoins relative. C'est en ces termes qu'il poursuivra une réflexion sur la mise en relief et en rapport d'une liberté toujours déjà engagée dans le monde des significations. Ainsi, chez lui, on ne voit pas de soudaine apparition d'autrui. Le sujet, avant d'être instituant, est institué par autrui, c'est le fait d'apparaître dans l'univers des signes qui fait du sujet un centre de signification (cf. Le visible et l'invisible, notamment les pages 75 à 141).

17) EN, p. 539. Sur liberté et choix, voir aussi EN, pp. 519, 521, 547, 549, 560, 563, 660, etc.

18) "La division du psychique en un psychique conscient et un psychique inconscient constitue la prémisse fondamentale de la psychanalyse (...) Nous sommes ici, en effet, en présence du premier Schibboleth de la psychanalyse" (Essais de psychanalyse, p. 179).

19) TE, pp. 80-81.

20) "...il faut que l'ensemble du psychisme soit semblablement néantisation" (EN, 518).

- 21) La conception freudienne "va nécessairement (...) renvoyer au passé du sujet (...) par l'intermédiaire de l'histoire, le déterminisme vertical de Freud demeure axé sur un déterminisme horizontal," c'est-à-dire une interprétation de l'action "par le moment antécédent"(EN,535).
- 22) "...la dimension du futur n'existe pas pour la psychanalyse" (EN,536).
- 23) "Il y a dans le passé un élément immuable: j'ai eu la coqueluche à cinq ans - et un élément par excellence variable: la signification du fait brut par rapport à la totalité de mon être (...) la signification du passé est étroitement dépendante de mon projet présent"(EN,578-579).
- 24) C'est pourquoi Sartre dit que, "si nous acceptons la méthode de la psychanalyse, nous devons l'appliquer en sens inverse (...) au lieu de comprendre le phénomène considéré à partir du passé, nous concevons l'acte compréhensif comme un retour du futur vers le présent"(EN,536)
- 25) Cf. M. Contat et M. Rybalka, Les écrits de Sartre, n. 191.
- 26) Cf. les articles "Réaction thérapeutique négative" et "Résistance" in Laplanche et Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, pp. 388 et 420.
- 27) Cf. les articles du Vocabulaire mentionnés à la note précédente.
- 28) Cf. EN, pp. 558-560, 564-566, 652. La liberté est incompatible avec cette idée d'une nature humaine, qui précéderait le surgissement de chacun.
- 29) Saint Genet, comédien et martyr, p. 644.
- 30) P. Ricoeur, De l'interprétation, p. 445. On peut aussi lire les déclarations très fermes de Freud sur cette question, in Névrose, psychose et perversion, p. 266. S'il est vrai que le vécu est unification et synthèse du psychisme, il arrive cependant que ce processus s'accomplit par élimination de certaines représentations. Seule l'analyse peut rouvrir, une à une, les voies bloquées, la synthèse thérapeutique risquerait de redoubler dans l'incompréhension le vécu.
- 31) Simone de Beauvoir rappelle ainsi le Sartre de 1929: Sartre repoussait la Science, "il foulait aux pieds toute pensée de l'universel; les lois, les concepts, toutes ces abstractions ne recelaient que du vent (...) il dédaignait l'analyse qui ne

dissèque jamais que des cadavres; il visait une intelligence globale du concret, donc de l'individuel, car seul l'individu existe. Parmi les métaphysiques, il retenait exclusivement celles qui voient dans le cosmos une totalité synthétique: le stoïcisme, le spinozisme" (La force de l'âge, p. 35)..

- 32) Situations, II, p. 23.
- 33) Sur l'instant libérateur, cf. EN, pp. 544 et 555. A la page 662, Sartre parle d'une "illumination".
- 34) Lanlanche et Pontalis, op.cit., pp. 33-34.
- 35) C'est à peu près ce que dit S. de Beauvoir dans le texte cité ci-dessus (cf. note 29 du présent chapitre).

CHAPITRE TROISIEME.

- 1) L'étude sur Baudelaire, publiée en 1946, fut cependant écrite en 1944, c'est-à-dire immédiatement après L'être et le néant. Le Saint Genet, comédien et martyr, fut écrit entre 1950 et 1952 et publié en 1952. Enfin, Sartre écrivit, entre 1948 et 1952, une étude considérable sur Mallarmé, dont l'essentiel est aujourd'hui disparu. Un fragment important, le seul conservé, en fut publié en 1979, dans le numéro spécial (nos 18-19) de la revue Obliques consacré à Sartre (pp. 169-194).
- 2) "...il vivait dans l'adoration de sa mère; fasciné, entouré d'égards et de soin, il ne savait pas encore qu'il existât comme une personne" (B, 18).
- 3) "Cette brusque rupture et le chagrin qui en est résulté l'ont jeté sans transition dans l'existence personnelle. Tout à l'heure il était tout pénétré par la vie unanime et religieuse du couple qu'il formait avec sa mère. Cette vie s'est retirée comme une marée, le laissant seul et sec, il a perdu ses justifications, il découvre dans la honte qu'il est un, que son existence lui est donnée pour rien" (B, 20).
- 4) Philip Thody, "Existential Psycho-analysis", p. 86.
- 5) "On a eu beau jeu de lui attribuer un complexe d'Oedipe mal liquidé. Mais il importe peu qu'il désirât ou non sa mère" (B, p. 67). Par la suite, il n'est plus question de l'Oedipe, Sartre considère que Baudelaire n'a pas désiré sa mère, qui sera plutôt une figure du Bien, un juge, etc.
- 6) "Sait-on jamais se toucher, se voir? (...) Peut-être qu'on n'est pas pour soi-même à la manière d'une chose. Peut-être même qu'on n'est pas du tout: toujours en question, toujours