

**L'indisable sartrien  
entre Merleau-Ponty et Lacan : Inventer  
une étrange histoire de *L'Idiot de la famille***

*Cent cinquante pages de son livre futur sont sauvées du naufrage  
et puis il y a L'Œil et l'Esprit qui dit tout pourvu qu'on sache le déchiffrer :  
à nous tous, nous « instituerons » cette pensée en haillons,  
ce sera l'un des prismes de notre « intersubjectivité ».*

Sartre, « Merleau-Ponty », *Situations IV*

*Il est vrai que j'ai assimilé certaines idées à travers des lectures indirectes,  
par exemple dans le cas de Lacan<sup>2</sup>.*

Sartre, « Sur "L'Idiot de la famille" », *Situations X*

### **Instituer – Merleau-Ponty**

De *L'Idiot de la famille*, il est tentant de faire seulement une synthèse monumentale de l'œuvre de Jean-Paul Sartre, une reprise fidèle des premières thèses phénoménologiques sur l'Ego ou sur l'imagination ajustée à une entreprise biographique désormais instruite par le matérialisme historique. Le *Flaubert* apparaît alors facilement comme le chef-d'œuvre désuet et solitaire d'un homme raillé à la fois par ses amis de la Gauche Prolétarienne et par la génération intellectuelle rassemblée sous l'étiquette « structuraliste ». Faisons l'hypothèse qu'il s'agit d'une « première impression » et qu'à y regarder de près *L'Idiot*

1. Gallimard, 1964, p. 282.

2. Gallimard, 1976, p. 110.

de la famille témoigne d'une « réflexivité<sup>3</sup> » qui renvoie, selon nous, de façon principale, à une intégration originale de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty et de la psychanalyse de Jacques Lacan. Dans ce livre, Sartre prend soin d'effacer la plupart des références explicites. Des 300 noms qui jalonnent malgré tout le texte, c'est incontestablement celui de Merleau-Ponty qui, à la simple lecture, semble prévaloir. En réalité, ces références sont déjà élaborées par Sartre, en 1961, dans les deux versions de l'article d'hommage qu'il écrit à la mort de son ami. Sartre cite *L'Œil et l'Esprit*, republié à cette occasion dans *Les Temps modernes*, et plusieurs textes de *Signes*. Howard Davies croit pouvoir affirmer qu'un passage du *Flaubert* est librement inspiré d'un article, d'ailleurs dédié à Sartre, « Le langage indirect et les voix du silence » :

Pour lui, désormais, l'Art n'a d'autre fin que lui-même et c'est aux hommes de le servir. Le produit fini s'impose à eux, c'est une source d'obligations indéfinies. Devant lui, en effet, l'admiration esthétique est *requise*. Et c'est en ce sens, d'abord, que l'Artiste institue : un chef-d'œuvre "ouvre un cycle d'avenir"<sup>4</sup>...

La suite du texte de Sartre : « l'écrivain est législateur puisque son écrit, s'il est beau, nous apparaît comme un complexe de lois singulières qui s'imposent "avec l'autorité de l'institué" », permet de lui rendre son exacte source dans un autre article du même volume, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss<sup>5</sup> ». Merleau-Ponty y défend une conception du structuralisme ouverte à la dimension historique des systèmes sociaux, et respectueuse de la singularité du vécu individuel. Ainsi, la recherche structurale peut-elle à la fois s'intéresser au plus universel comme au plus singulier, et surtout à la complémentarité de ces deux démarches :

Ce raccordement de l'analyse objective au vécu est peut-être la tâche la plus propre de l'anthropologie [...]. Or l'expérience, en anthropologie, c'est notre insertion de sujets sociaux dans un tout où est déjà faite la synthèse que notre intelligence cherche laborieusement, puisque nous vivons dans l'unité d'une seule vie tous les systèmes dont notre culture est faite<sup>6</sup>.

Il ne s'agit pas seulement d'un hommage, mais d'un programme philosophique que Sartre endosse à la suite de Merleau-Ponty. Il y a diverses façons

3. Je reprends ici le terme utilisé naguère par Howard Davies dans un travail très suggestif, « L'«Idiot» des "Temps modernes" », *Études sartriennes*, IV, 1990, p. 209-220. Dans l'argumentation qui suit, j'essaie de valider les hypothèses que H. Davies dégageait d'une confrontation serrée entre les auteurs cités dans *L'Idiot de la famille* et les auteurs publiés par la revue de Sartre.

4. Sartre, *L'Idiot de la famille*, t. I, Gallimard, 1988, p. 1493. Toutes les références suivantes renvoient à cette édition.

5. Voir Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes*, Gallimard, 1960. Rééd. « Folio », 2001, p. 199 : « Comment appeler, sinon histoire, ce milieu où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir, et le commande avec l'autorité de l'institué ? »

6. *Ibid.*, p. 192.

d'envisager la relation entre les deux philosophes. L'une d'elles consiste à affirmer que Sartre met à profit les années cinquante, pendant lesquelles il publie peu, afin de répondre aux objections qui lui sont adressées, notamment par Merleau-Ponty. La première philosophie de Sartre aurait, par exemple, été bien incapable de penser la question de la *passivité*<sup>7</sup>. Cette hypothèse, indépendamment des potentialités propres de la philosophie merleau-pontienne, ne résiste guère à une analyse serrée de *L'Être et le Néant*, de *L'Imaginaire* et de *La Transcendance de l'Ego*. Dans un bel ouvrage récent<sup>8</sup>, Roland Breuer a montré que Sartre permet de penser une passivité plus radicale que l'ambiguïté décrite dans *Phénoménologie de la perception*. Chez Sartre, la familiarité entre la conscience et le monde n'est pas un acquis originaire, mais au contraire une conquête dont il faut rendre compte à chaque fois concrètement. Pour le comprendre, il faut se reporter à la distinction fondatrice de la *conscience* et de l'*Ego*, affirmée dès 1934, qui libère un *champ transcendantal sans sujet*. L'interprétation de Breuer relève pourtant, dans *L'Être et le Néant*, l'affirmation d'un *souvenir d'être* au cœur même du pour-soi qui retient la pure spontanéité de celui-ci. Ce reste d'être maintient à la fois l'ancrage de la conscience dans le monde, dont cette conscience n'est que la *négation interne*, et en garantit le caractère absolu, puisque ce résidu excède le commerce que nous entretenons avec le monde.

Comment dès lors penser le passage de cette pure transcendance à un *se* transcender, et de l'expérience de l'Être à la constitution d'un monde de sens ? Comment, donc, un monde se constitue-t-il ? Nous ajouterons, pour notre part, une autre question qui sous-tend l'entreprise de *L'Idiot de la famille* : comment rendre *vivable*, suffisamment *rassurant*, notre rapport au monde ? Comment se rapporter à un monde *articulé*, alors même que cette articulation n'est pas donnée *a priori*, ni dans la conscience (Bergson), ni dans le monde (Merleau-Ponty) ? Cela renvoie, dans *L'Être et le Néant*, au problème de l'*angoisse* : si celle-ci manifeste la liberté comme structure permanente de l'homme, comment se fait-il que ce sentiment ne soit pas « un état permanent de son affectivité<sup>9</sup> » et, davantage, s'avère aussi rare ? Mon angoisse existentielle est le plus souvent *recouverte* par mes engagements passés et par les urgences du monde quotidien. Mais il faut reconnaître qu'à ce stade Sartre ne valorise guère cette attitude *immédiate* et *rassurante* à l'égard du monde et des valeurs qui le peuplent. Sartre n'y voit rien d'autre que l'*esprit de*

7. C'est, par exemple, la décision philosophique assumée par Françoise Dastur lors d'une rencontre, autour de *La phénoménologie en questions*, avec l'unité de recherches Phénoménologiques de l'Université de Liège (voir « Phénoménologie et psychanalyse », *Alter*, n° 14, 2006, p. 267-305).

8. R. Breuer, *Autour de Sartre. La Conscience mise à nu*, Grenoble, Million, 2005.

9. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943. Rééd. « Folio », 1996, p. 70.

*sérieux*. La « substantification rassurante et chosiste des valeurs<sup>10</sup> » est d'ailleurs ramenée au *moi profond* bergsonien qui, « comme un petit Dieu », présente une « fiction éminemment rassurante puisque la liberté a été enfoncée au sein d'un être opaque<sup>11</sup> » :

C'est à ces exigences rassurantes que Bergson a expressément satisfait lorsqu'il a conçu sa théorie du Moi profond, qui dure et s'organise, comme un père engendre ses enfants, de sorte que l'acte, sans découler de l'essence comme une conséquence rigoureuse, sans même être prévisible, entretient avec elle un rapport rassurant, une ressemblance familiale : il va plus loin qu'elle mais dans la même voie, il conserve, certes, une irréductibilité certaine, mais nous nous reconnaissons et nous nous apprenons en lui comme un père peut se reconnaître et s'apprendre dans le fils qui poursuit son œuvre<sup>12</sup>.

Le chapitre de *L'Être et le Néant* évoqué ici, consacré à « la conception phénoménologique du néant », ne dépasse donc guère les apories relatives au *On* et au statut de la quotidienneté chez Heidegger<sup>13</sup>. Il s'agit certes d'un *mode d'être* du *Dasein*, mais, malgré son intention expresse, cette rapide description du *On* n'est pas indemne de toute dévalorisation morale. Dans *Heidegger en France*, Dominique Janicaud a noté que, sur ce point peut-être, l'entreprise sartrienne avait « surpassé son modèle » en décrivant tous les jeux de la liberté et de la *mauvaise foi*. C'est d'ailleurs ce qui fait toute la richesse de l'existence humaine : « L'inauthenticité qui ennuie Heidegger fascine Sartre ; puisqu'elle est un phénomène de conscience (même sous forme préréflexive), il y a là du blé à moudre pour l'analyse intellectuelle<sup>14</sup>. » Par comparaison avec les descriptions de *L'Être et le Néant*, que Sartre a pu définir comme une « eidétique de la mauvaise foi<sup>15</sup> », *Sein und Zeit* apparaît à Dominique Janicaud nettement en retrait. Nous en retiendrons que la quotidienneté, et le statut de l'expérience immédiate de la conscience, représentent pour Sartre un véritable problème philosophique, en tant qu'ils sont révélateurs de la structure de la conscience. Ils ne font toutefois pas encore l'objet d'une attention spécifique, tout du moins dans la première partie de *L'Être et le Néant*. Le commentaire positif de Janicaud met donc à l'épreuve, d'une certaine façon, la suite de l'œuvre de Sartre, où les références explicites à la phénoménologie heideggerienne semblent disparaître :

10. *Ibid.*, p. 74.

11. *Ibid.*, p. 77.

12. *Ibid.*, p. 77-78.

13. Pour une reprise récente de ce problème, voir B. Bégout, *La Découverte du quotidien*, Allia, 2005, en particulier p. 168-188 : « De prime abord et le plus souvent ». Heidegger et le monde ambiant de la quotidienneté ».

14. D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. I, « Récit », Albin Michel, 2003, p. 71.

15. Sartre, « Merleau-Ponty », *Situations IV*, Gallimard, 1964, p. 196, note 1.

En comparaison, le “on” heideggerien obéit à des structures simples, décrites de l'intérieur : bavardage, curiosité, équivoque. Heidegger a beau se défendre de doter le discours quotidien d'une connotation négative ou de la critique d'un point de vue moral, sa description d'une parole réduite à la communication “moyenne” et “déracinée”, se perdant dans l'espace public, sans conduire à aucune décision propre, ne lui offre guère l'occasion d'affiner ses analyses ni de s'y attarder pour les situer historiquement, socialement ou les différencier psychologiquement<sup>16</sup>.

Avant de nous tourner plus directement vers *L'Idiot de la famille*, nous remarquerons que la possibilité d'une *phénoménologie de l'existence banale* a été interrogée dès la première réception de Heidegger en France, par des auteurs que Sartre a lus. Une des sources de l'analyse sartrienne de l'angoisse est un article de Jean Wahl, « Heidegger et Kierkegaard<sup>17</sup> ». Wahl entame son article par une critique de l'anonymat déresponsabilisant du *On* et le conclut en affirmant qu'il s'agit de « remonter de l'être-dans-le-monde quotidien à l'être-dans-le-monde existentiel, de l'être-dans-le-monde déchu, inauthentique, faux, à l'être-dans-le-monde qui est authenticité et vérité<sup>18</sup> ». De cette façon pourra émerger la véritable « donnée immédiate » : le *malaise* (*Unheimlichkeit*) chez Heidegger, l'angoisse chez Sartre. Le *On*, l'attitude inauthentique est une façon de fuir ce « fond de malaise primordial » : « L'être dans le monde avec son caractère de communion tranquille et confiante est un mode du malaise de l'être humain et non inversement<sup>19</sup>. »

Dans un des premiers textes sur Heidegger en français, Georges Gurvitch consacrait déjà un long paragraphe à « la phénoménologie de l'existence banale ». Il y explique comment les modes d'être authentiques de la *Befindlichkeit* et du *Verstehen* peuvent se dégrader (*Verfallen*) : l'angoisse se fait ennui, peur ou curiosité ; la compréhension s'asservit à « l'opinion publique ». Gurvitch signale toutefois que Heidegger décrit moins qu'il ne met en accusation le *On*, alors même que le philosophe allemand reconnaît qu'« il est dans l'essence de l'existence humaine que “monsieur tout le monde” suggère l'assurance et l'apaisement ; que celles-ci entraînent vers l'incompréhension et voient à l'homme son propre être<sup>20</sup> ». Dans une présentation fidèle de Heidegger

16. D. Janicaud, *Heidegger en France*, éd. citée, p. 70.

17. J. Wahl, « Kierkegaard et Heidegger. Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger », *Recherches philosophiques*, II, 1932-1933, p. 349-370. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre cite la reprise de cet article dans *Études kierkegaardiennes* en 1938. Il a récemment été republié dans J. Wahl, *Kierkegaard. L'un devant l'autre*, Hachette, 1998, p. 69-95.

18. J. Wahl, *Kierkegaard. L'un devant l'autre*, éd. citée, p. 94-95.

19. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40, p. 289, cité dans *Kierkegaard. L'un devant l'autre*, éd. citée, p. 73. La traduction Martineau (Authentica, 1985) donne : « L'être-au-monde rassuré-familier est un mode de l'étrang(èr)eté du *Dasein*, et non l'inverse. »

20. G. Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Vrin, 1930, p. 213.

qui prend pourtant le contre-pied de l'interprétation « dialectique<sup>21</sup> » de Gurvitch, Emmanuel Levinas, suivi par Wahl, souligne, lui aussi, que le passage à l'authenticité consiste en « une tâche de maîtrise et de domination au sein d'une naïve familiarité avec l'existence qui fera peut-être sauter la sécurité même de cette familiarité<sup>22</sup>. »

Nous avons vu que Sartre rejette l'hypothèse d'une familiarité originelle de la conscience et du monde, en quoi il s'oppose à la fois à Bergson et à Merleau-Ponty. Selon lui, il y a toujours quelque chose, un reste (d'être), qui échappe à leur commerce. Il faut toutefois remarquer que ce reste, qui ne s'articule pas au monde, apparaît par contraste à une telle articulation, à une ou des formes organisées de notre rapport au monde. D'ailleurs, les psychanalyses existentielles de Sartre font l'hypothèse d'un *âge d'or*, alléguée dès l'ouverture du *Baudelaire*, d'une communion originelle de l'enfant et du monde sous le regard protecteur de ses parents :

Lorsque son père mourut, Baudelaire avait six ans, il vivait dans l'adoration de sa mère ; fasciné, entouré d'égards et de soins, il ne savait pas encore qu'il existât comme une personne, mais il se sentait uni au corps et au cœur de la mère par une sorte de participation primitive et mystique ; il se perdait dans la tiédeur de leur amour réciproque ; il n'y avait là qu'une famille, qu'un couple incestueux. [...] Et précisément parce qu'il s'absorbe tout entier en un être qui lui paraît exister par nécessité et par droit, il est protégé contre toute inquiétude, il se fond avec l'absolu, il est *justifié*<sup>23</sup>.

C'est pourquoi le processus d'individuation, autrement dit le *sevrage* de Baudelaire intensifié par le remariage de sa mère, est vécu par chaque individu comme un « choc inassimilable<sup>24</sup> », comme une brusque et angoissante rupture. Le cas Flaubert, par son côté exceptionnel, ne fait que confirmer ce

21. Voir *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, éd. citée, p. 230 : « la métaphysique de la modestie humaine et le culte de l'humanité, le destin et la liberté, la tradition et le progrès, [...] ne sont-ce pas ces contraires que Heidegger cherche à dépasser d'une façon dialectique [...] ? »

22. Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mai-juin 1932, repris dans une version légèrement modifiée dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], Vrin, 2001, p. 83.

23. Sartre, *Baudelaire*, Gallimard, 1947. Rééd. « Folio », 2000, p. 18.

24. Cette hypothèse théorique rapproche Sartre de la psychanalyse de Donald Winnicott, dont Axel Honneth fait un des principaux ressorts de sa très intéressante défense de la psychanalyse face aux nombreuses critiques qui lui sont aujourd'hui adressées. Honneth ne cite pas Sartre ; son travail rapproche la psychanalyse (théorie de la relation d'objet, Winnicott) de l'interactionnisme de George H. Mead. Les points de contact de ces deux courants théoriques correspondent cependant, de façon très serrée, aux fondements de la psychanalyse existentielle sartrienne : « Les trois hypothèses mentionnées – la priorité de l'interaction sociale sur l'organisation de la psyché, la double fonction de l'intériorisation comme mécanisme de socialisation et facteur d'indépendance, et enfin le rôle d'un domaine faiblement organisé du psychisme

modèle théorique dont les rapprochements avec le structuralisme et la psychanalyse vont se faire plus précis. On peut aller plus loin et faire l'hypothèse que ce modèle exigeait, presque naturellement, que Sartre récupère certaines des thèses fondamentales de ces disciplines. Les références répétées à l'œuvre de Merleau-Ponty ont précisément pour fonction de faciliter cette articulation. Le premier ouvrage de Merleau-Ponty était consacré à *La Structure du comportement* et il y accorde, comme dans la suite de son œuvre, une grande importance à la psychologie de la forme. Sartre cite cet ouvrage dans le deuxième volume du *Flaubert* :

Les créateurs eux-mêmes – à commencer par Gustave – ne semblent pas à même d'expliquer leur créature. « Être situé à un certain point de vue, c'est, écrit Merleau-Ponty, nécessairement ne pas le voir lui-même, ni le posséder comme objet visuel que dans une signification virtuelle<sup>25</sup>. »

Nous avons déjà évoqué l'article que Merleau-Ponty consacre à Claude Lévi-Strauss dans *Signes*. Mais l'influence de l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* est également déterminante dans la conception élargie – « généralisée » – de la psychanalyse que proposent les cours en Sorbonne de Merleau-Ponty. Ces cours constituent comme un prodigieux commentaire du chapitre des *Structures élémentaires* sur « L'illusion archaïque », où Lévi-Strauss critique la psychologie de Jean Piaget à partir de l'hypothèse freudienne d'un *polymorphisme* infantin. Une différence passe toutefois dans cette reprise : l'emploi de la psychanalyse par Lévi-Strauss transforme le petit *pervers polymorphe* freudien en un *social polymorphe*<sup>26</sup> dont Merleau-Ponty consacre, dans la foulée, l'étonnante capacité d'*anticipation* des conduites adultes. À la version positive du polymorphisme, ce dernier associe en effet étroitement une interprétation positive généralisée d'une autre thèse psychanalytique, celle de la *prématuration* de l'enfant, telle qu'elle a pu être valorisée positivement par Lacan dès son article fondateur sur « Les complexes familiaux »<sup>27</sup> :

---

comme moteur inconscient de l'individuation –, ces trois hypothèses désignent les convictions théoriques fondamentales dans lesquelles se rejoignent l'intellectualisme d'un G. H. Mead et la théorie de la relation d'objet. » (A. Honneth, « Théorie de la relation d'objet et identité postmoderne. À propos d'un prétendu vieillissement de la psychanalyse », *La Société du mépris*, La Découverte, 2006, p. 336). C'est sur cette base qu'Honneth crédite Winnicott d'avoir thématisé l'accès à l'autonomie comme un « choc inassimilable » rompant un état de symbiose originelle avec la personne de référence (p. 337).

25. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, p. 234, cité dans *L'Idiot*, t. II, p. 1224.

26. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, [1949], Berlin - New-York, Mouton, 2002, p. 110.

27. J'ai eu l'occasion de développer cet argument dans une communication, « Les morales de Sartre, une logique de l'erreur ? », prononcée à l'École normale supérieure en novembre 2005 et disponible en ligne sur le site *Diffusion des savoirs* de l'ENS.

Il faut que le retard de la dentition et de la marche, un retard corrélatif de la plupart des appareils et des fonctions, détermine chez l'enfant une impuissance vitale totale qui dure au-delà des deux premières années. Ce fait doit-il être tenu pour solidaire de ceux qui donnent au développement somatique ultérieur de l'homme son caractère d'exception par rapport aux animaux de sa classe : la durée de la période d'enfance et le retard de la puberté ? Quoi qu'il en soit, il ne faut pas hésiter à reconnaître au premier âge une déficience biologique positive, et à considérer l'homme comme un animal à naissance prématurée. Cette conception explique la généralisation du complexe, et qu'il soit indépendant des accidents de l'ablactation. Celle-ci – sevrage au sens étroit – donne son expression psychique, la première et aussi la plus adéquate, à l'imago plus obscure d'un sevrage plus ancien, plus pénible et d'une plus grande ampleur vitale : celui qui, à la naissance, sépare l'enfant de la matrice, séparation prématurée d'où provient un malaise que nul soin maternel ne peut compenser<sup>28</sup>.

## Articuler – Lacan

Lacan va nous retenir plus longtemps à un autre titre. Il est à la fois celui qui a salué très tôt l'approche *phénoméno-structurale* de la psychopathologie d'Eugène Minkowski, dont il rend compte dans les *Recherches philosophiques*<sup>29</sup>, et celui qui a mis en évidence ce qui échappe à cette nécessaire structuration de l'expérience. Il n'est donc guère étonnant que le nom de Lacan surgisse dès les premières pages de *L'Idiot de la famille* – c'est le premier auteur cité<sup>30</sup> – pour qualifier les difficultés que le petit Gustave éprouve pour *s'articuler*, en particulier pour articuler le flux de ses affections et l'ordre du discours :

[...] faute de s'exprimer *aux autres*, elles [ses affections] restent pour lui-même inexprimables. Elles sont vécues pleinement et vaguement sans que personne soit là pour les vivre : sans doute cela vient-il de ce que leur contenu est, comme dirait Lacan, "inarticulable" ; mais la raison n'en est-elle point une difficulté première de l'articulation renforcée par une option secrète pour l'inarticulé ? (*IDF*, t. I, p. 24)

28. J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *L'Encyclopédie française*, vol. VIII, 1938, repris dans *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001, p. 33-34. Cet article est cité par Sartre dans les *Cahiers pour une morale*.

29. J. Lacan, Compte rendu du *Temps vécu*, d'E. Minkowski, *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, p. 424-431. Il est difficile de savoir si Sartre connaissait le travail de Minkowski, dont la publication du maître-livre, *Le Temps vécu*, est accompagnée de la publication de plusieurs articles dans les *Recherches philosophiques*. L'utilisation du concept de *syntonie*, introduit par Bleuler, mais popularisé en France par Minkowski dès les années 1920, laisse penser à une connaissance au moins indirecte. Voir *IDF*, t. III, p. 46, 58 et 169.

30. Cette unique référence initiale est renforcée dans la suite du *Flaubert* par plusieurs références à Octave Mannoni, un psychanalyste proche de Lacan dont l'engagement politique contre la colonisation faisait pour Sartre un interlocuteur tout à fait avouable. Voir H. Davies, « L'«Idiot» des «Temps modernes» », art. cité, p. 218.

Avant de revenir, presque allusivement, dans sa biographie existentielle de Gustave Flaubert, cette référence à Lacan apparaît, dans l'œuvre de Sartre, dès 1960, dans l'entretien qu'il accorde à Madeleine Chapsal. Interrogé à propos des principaux représentants du Nouveau Roman, Sartre regrette que la majorité de ces « jeunes romanciers<sup>31</sup> » – mettent en évidence la liberté de l'homme, son *déconditionnement*, comme lui-même trente ans plus tôt, mais qu'ils négligent de décrire les structures qui permettent à cet homme de s'articuler, et d'échapper ainsi à la folie :

La structure paranoïaque qui s'accuse de plus en plus dans [les] livres [de N. Sarraute] révèle un type de rapport propre à ces milieux [bourgeois]. Mais ni l'individu n'est vraiment replacé dans le milieu qui le conditionne, ni le milieu dans l'individu : nous restons sur le plan indifférencié et illusoire de l'immédiat. [...] Je parlais tout à l'heure de structure paranoïaque. Encore faut-il dire que celle-ci s'impose à l'auteur sans qu'il le veuille, peut-être sans qu'il le sache. Ces structures que la musique contemporaine cherche à définir dans l'espace sonore, la plupart des "jeunes romanciers" les ignorent, ou les chassent de l'univers romanesque. Ils ont découvert que les personnages, les caractères, les substances n'existaient pas. Il est bon que chaque génération le redécouvre. Cela signifie-t-il qu'il n'y a pas de structure synchronique et diachronique dans les sociétés qui les ont produits ? Ne savent-ils pas qu'ils éliminent de leurs œuvres ce qui fait la base de l'anthropologie et des recherches anthropologiques ? On a dit, par exemple, que Robbe-Grillet veut déconditionner notre vision romanesque en faisant table rase des significations préétablies. [...] Mais l'objet total qui figure dans un roman, c'est un objet *humain* et qui n'est rien sans ses significations humaines. [...] Ôtez l'homme, les choses ne sont plus ni loin ni près, elles ne sont plus. L'affirmation qu'on peut les décrire, les classer, leur trouver un ordre, c'est le premier moment de la Raison mathématique. Ou bien – c'est l'autre extrême – ces descriptions si rigoureuses apparaissent tout à coup comme les symboles de l'univers obsessionnel et rigoureusement objectif qui choisit le symbole-objet parce que la pensée de l'obsédé ne peut pas, comme dirait Lacan, s'articuler<sup>32</sup>.

Sartre s'explique sur le problème de l'articulation de l'homme et du monde dans un autre entretien accordé en 1965 à Pierre Verstraeten. À partir, cette fois, de l'exemple trivial de son goût pour les huîtres ou les homards, il insiste sur la *dimension inarticulable du désir*, qui échappe par principe à la connaissance conceptuelle : « ce désir, à proprement parler, n'a pas de rapport direct avec l'articulation, comme dit Lacan ; ce n'est pas une chose articulable ; je ne peux pas désigner par mon langage mon désir profond<sup>33</sup>... » Il ne s'agit pourtant

31. Sartre critique explicitement Alain Robbe-Grillet et Nathalie Sarraute ; il fait une notable exception s'agissant de Michel Butor dont il souligne la grande qualité de deux ouvrages, *Degrés* et *La Modification*. Ce point mériterait une plus vaste investigation.

32. Sartre, « Les écrivains en personne », *Situations IX*, Gallimard, 1972, p. 18-20.

33. Sartre, « L'écrivain et sa langue », *Situations IX*, éd. citée, p. 63.

pas simplement de dire que le langage est incapable d'exprimer le désir, mais bien que le désir s'imisce entre les mots, tout particulièrement dans l'épaisseur du langage poétique. Le défi du philosophe, lorsqu'il est aussi l'auteur de psychanalyses existentielles, est exigeant ; il lui faut inventer des *notions* capables d'exprimer *indirectement* le désir, comme « sens à travers les mots », et de le faire accéder à une meilleure connaissance de soi :

[...] le vécu, dans le sens où il est écrit dans la prose, est inarticulable pour le philosophe au départ, puisque précisément il s'agit d'appropriier des notions et d'inventer des notions qui, progressivement, dans une espèce de dialectique, nous amènerait à avoir une plus grande conscience de nous, sur le plan du vécu<sup>34</sup>.

La page 24 du premier volume de *L'Idiot de la famille* contient, en réalité, une autre référence à Lacan, auquel Sartre reprend le terme d'*estrangement* pour qualifier l'état de malaise du petit Gustave. Par *estrangement*, Lacan traduit, note Sartre, le terme allemand *Unheimlichkeit*, employé non seulement par Heidegger comme nous l'avons vu, mais aussi par Sigmund Freud dans un article célèbre<sup>35</sup>. Dans la suite du texte, Sartre utilise le mot à de nombreuses reprises<sup>36</sup>. Il l'utilise aussi dans deux autres textes de la même époque qui nous permettront d'encadrer ces usages. L'*estrangement* qualifie le vécu des intellectuels tchèques se retournant sur leur expérience du communisme et éclairant ainsi ce qui avait fait jusque-là leur quotidien routinisé. L'*estrangement* est donc, en première approximation, une distance intérieure, un décalage au cœur même de l'intimité<sup>37</sup> :

Ils en parleront donc *du dedans* [du communisme en Tchécoslovaquie], puisqu'ils y sont encore et avec une indéniable solidarité – sans jamais le condamner dans la haine et la rage pour mieux marquer leur innocence –, mais en prenant leurs distances *à l'intérieur* grâce au décalage provoqué par l'*estrangement* qui met soudain en lumière des pratiques si routinières qu'ils les exerçaient sans les voir<sup>38</sup>.

34. *Ibid.*, p. 69.

35. Voir Freud, *Das Unheimliche, Imago*, 5, (5/6), 1919, p. 297-324. Depuis la traduction de Marie Bonaparte (dans *Essais de psychanalyse*, Gallimard, 1933, p. 163-211), *das Unheimliche* a été traduit par « l'inquiétante étrangeté ». L'édition scientifique récente des *Œuvres complètes* de Freud efface la notion d'*étrangeté*, mais aussi, malheureusement, toute référence au concept de *Heim* : « L'inquiétant », *Œuvres complètes. Psychanalyse, Volume XV, 1916-1920*, PUF, 1996, p. 151-188. C'est pourquoi J.-B. Pontalis, dans une édition bilingue du texte en 2001, soutient le retour à la traduction désormais classique.

36. Voir par exemple *IDF*, t. I, p. 151-329 ; t. II, p. 1553, 1557, 1763, 1830, 1926, 2149 ; t. III, p. 28.

37. Dans leur notice consacrée à la « Traduction [des œuvres de Freud] », Elisabeth Roudinesco et Michel Plon signalent que François Roustang a proposé de traduire *das Unheimliche* par « l'étrangement familial » (*Dictionnaire de psychanalyse*, Fayard, 2006, p. 1086).

38. Sartre, « Le socialisme qui venait du froid » [1970], *Situations IX*, éd. citée, p. 263. Voir aussi p. 255.

Dans « L'homme au magnétophone », l'année précédente, Sartre décrivait un autre *estrangement*, celui du psychanalyste confronté au retour de la subjectivité du patient. Il nous rappelle, si besoin est, que sa référence à la psychanalyse reste profondément problématique. Selon Sartre, seul le renvoi à la subjectivité de l'analysant permet de dégager une « organisation synthétique » de son action, son *projet* singulier. Peu importe qu'il s'agisse d'une expérience organisée par un malade, il faut reconnaître la libre organisation de cette expérience, fût-elle une épreuve pénible ; tout au plus peut-on parler d'une « liberté déviée d'entreprendre<sup>39</sup> ».

Il n'est guère évident de repérer, dans l'œuvre de Lacan, cette option de traduction. Peut-être Sartre a-t-il pu avoir connaissance de l'interprétation de *Hamlet* de Shakespeare dont Lacan fait le cœur de son séminaire en 1958-1959, bien que ce séminaire n'ait jamais fait l'objet d'une publication intégrale autre que confidentielle (et depuis en ligne). Au début du *Désir et son interprétation*, Lacan fait référence à « La Transcendance de l'Ego », lorsqu'il signale que le problème de la philosophie contemporaine est celui de la « continuité du moi » malgré ce que Lacan appelle ses « intermittences<sup>40</sup> ». Par la suite, il signale que ce problème renvoie à un autre problème crucial, celui du rapport du temps à l'être, qu'il associe étroitement à celui du langage : « Le présent, c'est ce moment où je parle et rien d'autre. Il nous est strictement impossible de concevoir une temporalité dans une dimension animale, c'est-à-dire dans une dimension de l'appétit. Le b, a, ba de la temporalité exige même la structure du langage<sup>41</sup>. » Le problème général que pose Lacan concerne l'ajournement par Hamlet de la revanche à prendre son oncle Claudius. Lacan explique cette procrastination par le fait que Hamlet découvre son propre désir œdipien dans l'attitude de Claudius. Dans son explication de la pièce, Lacan considère que la relation d'Hamlet avec Ophélie est éclairante : il qualifie d'*estrangement* le rejet du désir qu'Hamlet concevait d'abord à l'égard d'Ophélie. D'un mot, on peut dire qu'Hamlet *prend ses distances* par rapport à celle qu'il aimait :

Cette observation et, je crois, cette interrogation, cette distance prise à l'objet comme pour procéder à je ne sais quelle identification désormais difficile, cette vacillation en présence de ce qui jusqu'alors a été l'objet d'exaltation suprême, est quelque chose qui nous donne le premier temps, *estrangement*, si l'on peut dire<sup>42</sup>.

39. Sartre, « L'homme au magnétophone » [1969], *ibid.*, p. 336.

40. Je renvoie à J. Lacan, *Le Désir et son interprétation*, Séminaire 1958-1959, Éditions de l'Association Freudienne Internationale, 2000, p. 40 (leçon du 19 novembre 1958).

41. *Ibid.*, p. 322.

42. *Ibid.*, p. 350 (leçon du 15 avril 1959).

Hamlet manifeste par conséquent des indices de *dépersonnalisation* que Lacan rapporte aux cas cliniques que son séminaire a mission d'aider à éclaircir et que Freud, nous dit Lacan, a le premier qualifié par le mot de *Unheimliche*. Les éditeurs du texte considèrent qu'*estrangement* est un terme anglais et propose plusieurs traductions : « Aliénation (de qqn), éloignement de deux personnes, brouille (*between*, entre) ». On sait toutefois que Lacan militait pour un retour au texte (allemand) de Freud, indépendamment de l'édition scientifique anglaise. Une interprétation complémentaire est peut-être possible, qui acclimaterait par avance ce terme anglais, d'origine française, au monde intellectuel français de l'époque. Le mot *estrangement* n'est, semble-t-il, pas utilisé dans le séminaire que Lacan consacre à la question de l'angoisse en 1962-1963<sup>43</sup>. Il apparaît, en revanche, discrètement, dans un article de Lacan sur *La Jeunesse d'André Gide* de Jean Delay, que Sartre connaissait peut-être. Lacan donne en note un passage du livre de Delay : « ... des sentiments d'incomplétude, ou comme dira Gide, de "manque" ; d'étrangeté, ou comme dira Gide, "d'estrangement" ; de dédoublement, ou, comme dira Gide, de "seconde réalité" [tout autrement approprié. Remarque de l'auteur de l'article présent] ; d'inconsistance, ou, comme dira Gide, de "déconsistance" [plus exact. *Idem*]<sup>44</sup> ». Ces qualificatifs rapprochent Gide de la psychanalyse ; celle-ci soutient dès lors l'interprétation de Delay d'autant plus utilement que Gide lui-même s'est intéressé à la discipline inventée par Freud.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas anodin que Gide utilise le terme d'*estrangement*, dans *Si le grain ne meurt*<sup>45</sup>, pour qualifier le sentiment qui l'incita à écrire *Paludes* à son retour d'Afrique, à un moment où plus rien de sa vie antérieure ne lui semble encore compter. Le contexte de l'écriture est inséparable d'un sentiment d'*inquiétude*<sup>46</sup>. Nul doute que la monotonie de l'existence du narrateur de

43. J. Lacan, *Le Séminaire livre X. L'Angoisse*, Éditions du Seuil, 2004, en particulier p. 59-68 et 88-98 pour l'interprétation de l'*Unheimliche* freudien.

44. J. Lacan, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir » [1957], *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966, p. 747, note 7. Lacan commente le livre de J. Delay, *La Jeunesse d'André Gide*, Gallimard, 2 vol., 1956.

45. Voir Gide, *Si le grain ne meurt* [1920], dans *Journal 1939-1949. Souvenirs*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 576 : « Un tel état d'*estrangement* (dont je souffrais surtout auprès des miens) m'eût fort bien conduit au suicide, n'était l'échappement que je trouvais à le décrire ironiquement dans *Paludes*. »

46. Voir le *Journal* de Gide, 28 mars 1935, cité dans Gide, *Romans. Récits et soties. Œuvres lyriques*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 1473-1474 : « Mais l'immense majorité des hommes s'accoutument fort bien de leur misère, n'en souffrent et ne s'en aperçoivent même pas. Celui qui tenterait de les secouer et dégoûter de leur apathie sordide risquerait de jouer le vain jeu de l'agitateur agité de *Paludes*. En transférant l'inquiétude de ce livre du plan moral dans le plan social, je crois que je n'aurais fait que le rétrécir. Mais il est aisé d'opérer en imagination ce transfert. Au fond l'inquiétude resterait la même. Belle fonction à assumer : celle d'inquisiteur. »

*Paludes* ne consonne avec l'ennui du petit Gustave ni que l'un et l'autre cherchent une solution dans l'écriture. Cet ouvrage est également présenté par Gide comme un « traité sur la contingence ». Au plus vif, *Paludes* décrit une expérience de la *temporalité* qui donne un accès *indirect* à des dimensions jusque-là dissimulées de notre être-dans-le-monde, et révèle notre *idiosyncrasie*<sup>47</sup>. Gide renverse au passage la hiérarchie habituelle de la santé et de la maladie : « ce qui importe en nous, c'est ce que nous seuls possédons, c'est ce qu'on ne peut trouver en aucun autre, ce que n'a pas votre *homme normal*, – donc ce que vous appelez maladie<sup>48</sup>. » Comme le signale Jean-Pierre Bertrand, il semble bien que Gide partage-là la position que Marcel Proust assume dans son *Contre Sainte-Beuve* :

[...] un livre est le produit d'un autre *moi* que celui que nous manifestons dans nos habitudes, dans la société, dans nos vices. Ce moi-là, si nous voulons essayer de le comprendre, c'est au fond de nous-mêmes, en essayant de le recréer en nous, que nous pouvons y parvenir. Rien ne peut nous dispenser de cet effort<sup>49</sup>.

Serge Doubrovsky a très justement commenté le même passage dans son ouvrage sur « La nouvelle critique », explicitement endetté à l'égard du projet sartrien d'élaborer une *psychanalyse existentielle* (Doubrovsky salue le *Saint Genet, comédien et martyr*) mais aussi à l'égard de la philosophie de Merleau-Ponty. Sartre souligne que l'objet d'une psychanalyse existentielle, *Phèdre* de Racine comme *Madame Bovary* de Flaubert, est proprement *inexplicable*, irréductible à la personnalité de l'auteur, à son époque, à son enfance ou à sa classe sociale, et échappe donc à l'ordre de la connaissance dont elle soutient l'entreprise ; Merleau-Ponty, quant à lui, définit ce qu'il faut plutôt appeler *compréhension* comme un travail d'*explicitation* qui consiste précisément à raccorder l'explicite et l'implicite d'un texte, à amener celui-ci à un plus haut degré de conscience que celui que son auteur pouvait posséder, d'autant que « le sens d'une œuvre littéraire est souvent contraire aux desseins exprès de son auteur<sup>50</sup>. » Il ne s'agit pourtant pas de prétendre atteindre à une quelconque « réalité », mais de donner une « description articulée et intelligible<sup>51</sup> » d'une vie : « élucider la totalité significative d'une vie, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, articuler cette vie, à travers ses multiples manifestations, comme réalisation dynamique d'un certain schème imaginaire<sup>52</sup> ». Il ne faut pas y voir non plus une entreprise illusoire ou une projection fantasmatique du critique. La psychanalyse

47. Voir J.-P. Bertrand, *Paludes d'André Gide*, Gallimard, 2001, p. 90.

48. Gide, *Paludes* [1895], dans *Romans. Récits et soties. Œuvres lyriques*, éd. citée, p. 120.

49. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, Gallimard, « Idées », 1954, p. 157.

50. S. Doubrovsky, *Pourquoi la nouvelle critique* [1966], Denoël/Gonthier, 1972, p. 242.

51. *Ibid.*, p. 229.

52. *Ibid.*, p. 228.

existentielle a, en effet, pour vocation d'échapper à la fois à la banalité du bavardage et à la pure idiosyncrasie du discours pathologique, en inventant « un certain équilibre entre la langue commune et la parole personnelle<sup>53</sup> » :

En même temps, le critique a, sur le psychanalyste, un immense avantage : c'est qu'il a affaire à des sujets qui lui offrent, dans leurs œuvres, *déjà donnée* à l'état latent, l'analyse même qu'il cherche à faire. Tandis que l'expression de la conscience malade ou quotidienne se perd en fantasmes ou s'éparpille en parole, auxquels l'interprète doit conférer du dehors l'unité signifiante qu'ils repoussent, l'expression littéraire, elle, représente le degré de conscience le plus profond que l'homme peut prendre de sa propre condition : même si cette conscience est partiellement aliénée, la grande œuvre dépasse toujours cette aliénation vers un dévoilement radical de la réalité humaine. La banalité ou la maladie, c'est la tragédie du sens qui se fuit ; la littérature, c'est l'épiphanie du sens qui se trouve<sup>54</sup>.

Autrement dit, la condition de possibilité de l'ouverture et de la richesse du travail critique est la subjectivité même de cette critique. Qu'en est-il de *L'Idiot de la famille* ? Comment Sartre y aborde-t-il la question de l'articulation d'une vie ? Comment, d'autre part, conçoit-il le rapport de l'œuvre de Flaubert à son public ?

### Conclusion provisoire – instituer Flaubert

Il apparaît d'abord que l'*éstrangement* originel qui trouble Flaubert le fait opter pour l'*inarticulé*. C'est là l'ouverture du premier tome. L'entame du troisième tome affirme, de façon complémentaire, que l'œuvre d'un névrosé ne peut pas dépasser sa singularité et « ouvrir un cycle d'avenir » (*IDF*, t. III, p. 34). Rien n'est donc gagné d'avance pour Flaubert, dont Sartre devra décrire, d'une part, comment son expérience s'articule malgré tout et, d'autre part, comment son œuvre devient une institution littéraire. La réponse de Sartre consiste à montrer que 1. Flaubert révèle, avant la psychanalyse, le fond intime de notre être ; 2. la névrose subjective de Gustave exprime la névrose de toute une époque. L'objectif est posé : « généraliser le "cas" Flaubert » (*IDF*, t. II, p. 1494) et son option pour l'imaginaire contre le réel, pour la mort contre la vie. Aussi pourrait-on comparer la névrose de Flaubert au *signifiant flottant* qui ajuste les œuvres de Mauss et de Lévi-Strauss dans le texte de Merleau-Ponty, et dont celui-ci dit qu'il « n'articule rien, et pourtant ouvre un champ de signification possible<sup>55</sup> ». De Merleau-Ponty, Sartre retient que

53. *Ibid.*, p. 260.

54. *Ibid.*, p. 245.

55. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes*, éd. citée, p. 187.

l'homme est un animal bien étrange qui « naît sans équipement<sup>56</sup> » et doit donc, pour survivre, s'inscrire dans des cadres sociaux. Gustave prend son temps, si l'on peut dire, en refusant la carrière de juriste qu'on lui promet. Ce sera son génie par comparaison avec l'extrême conformisme de son frère aîné dont l'ouverture au monde est strictement déterminée :

À la différence des autres animaux, dit à peu près Merleau-Ponty, l'homme naît sans équipement. Ainsi du génie selon Flaubert ; il n'est pas équipé, à la différence des autres hommes qui ont l'outillage nécessaire pour être médecin ou procureur. (*IDF*, t. I, p. 1636)

Pour autant, la « pathologie de la communication » qui affecte Flaubert, sa névrose, ne s'exprime pas dans des productions pathologiques. Son œuvre apparaît comme une norme nouvelle, sans « règle ni contenu » (*IDF*, t. III, p. 35) antérieurement déterminés certes, mais qui, par affinité, recueille l'adhésion de la société. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, un tel accord eût été impossible, précise Sartre ; à cette époque, « l'Art se définit par la santé » et « la folie *ne compose pas* » (*IDF*, t. III, p. 36 et 37). La deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle reconnaît, en revanche, la « déviation flaubertienne » : non seulement la société l'*universalise* comme l'expression du malaise d'une communauté socio-historique, mais elle donne aussi sa dimension *concrète* à ce qui n'était jusque-là qu'un schème abstrait. Flaubert porte le témoignage d'une « culture qui s'affole », mais qui lui permet, en retour, de « structurer objectivement ses œuvres » et de transformer en impératif esthétique sa « nouveauté irréductible » (*IDF*, t. III, p. 38). Il s'instaure par conséquent une « étrange réciprocité » entre un « malaise subjectif » et un « malaise objectif de la littérature » (*IDF*, t. III, p. 40). Sartre borne ainsi sociologiquement l'institutionnalisation, par une époque, de l'*estrangement* d'une génération d'écrivains dont les normes esthétiques resteront valables jusqu'au début du vingtième siècle :

À cet instant, beaucoup de jeunes écrivains, qui voulaient conserver l'héritage de la génération précédente et le dépasser vers un classicisme nouveau, influencé par l'attitude étrange de leurs pères et de leurs frères aînés, décident que la névrose est la condition nécessaire du génie : on sait ce que Gide a pu écrire sur Dostoïevski<sup>57</sup>.

56. *IDF*, t. II, p. 116-117 : « Comme dit Merleau-Ponty, l'homme est le seul animal qui n'ait pas d'équipement originel : ainsi les dimensions de l'ouverture ne sont pas définies *a priori* ; le diamètre varie sous l'influence de facteurs physiologiques et sociaux ; la nature de la *praxis* individuelle ou commune le dilate ou le contracte. » Sartre se souvient de « L'homme et l'adversité », dans *Signes*, éd. citée, p. 391 : « tout est possible de la part de l'homme et jusqu'à la fin. L'homme est absolument distinct des espèces animales, mais justement en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence, tantôt sous la forme d'une sorte de miracle, au sens où l'on a parlé du *miracle* grec, tantôt sous celle d'une adversité dans intentions. » Ce passage est également exploité par Sartre dans les deux versions de l'article de 1961.

57. *IDF*, t. III, p. 41. Sartre fait référence aux écrits de Gide rassemblés dans son *Dostoïevski*, Plon, 1923 ; rééd. Gallimard, « Idées », 1970.

## De la phénoménologie à la psychanalyse – articuler *L'Idiot de la famille*

Sartre découvre la phénoménologie – on le sait – en 1933 à Berlin, lors d'un séjour d'études où il lit notamment les *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl, mais déjà avant dans un certain nombre de publications de textes pionniers en France. Levinas publie sa *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* en 1930, l'année où un numéro de la revue *Bifur* accueille, en même temps qu'un fragment de *La Légende de la vérité* de Sartre, une première traduction de Heidegger. Plus largement, la phénoménologie pénètre en France par l'intermédiaire d'une revue d'avant-garde, *Les Recherches philosophiques*, à laquelle Sartre donnera, comme en retour, un article décisif : « La Transcendance de l'Ego ». J'ai proposé ci-dessus les premiers résultats d'un dépouillement systématique de ces travaux qui rassemblent, de 1931 à 1937, entre autres Kojève, Aron, Sartre, Lacan, Wahl, Levinas, Corbin, Minkowski, Marcel, Bachelard ou encore de Gandillac.

Un article semble retenir tout particulièrement l'attention de Sartre, celui de Jean Wahl sur « Kierkegaard et Heidegger », cité dans *L'Être et le Néant*, mais déjà mobilisé par Sartre dans le texte fondateur de sa philosophie, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité ». Sartre y trouve de toute évidence des remarques importantes pour lui sur Heidegger, dont il pointe avec justesse l'originalité et le geste philosophique décisif par rapport à Kierkegaard. Heidegger interprète la *transcendance* kierkegaardienne de façon immanente : le *Dasein* est ouvert certes, mais pas à Dieu ; il est *ouvert au monde*. Il s'agit de prendre l'être humain en tant qu'il vit dans le monde, en tant qu'il est au monde.

Bref, Sartre découvre dans *Sein und Zeit*, ou croit y découvrir, le problème qui le hante : comment penser le lien entre ces deux absolus (ou infinis) que sont l'homme et la chose, la conscience et le monde, en assurant à tous deux leur indépendance. Reportons-nous au texte que Sartre consacre en 1964 à Kierkegaard : celui-ci est le « témoin [...] que le *devenir-atbée* est une longue entreprise difficile, un rapport absolu entre ces deux infinis, l'homme et l'univers<sup>58</sup> ». Le problème fondamental soulevé par Kierkegaard est, par conséquent, selon Sartre, celui de l'*institution du temps* sur fond de *contingence* : « l'institution c'est la singularité devenue loi pour les autres et pour moi-même<sup>59</sup> ». Et Sartre d'utiliser, une autre fois, la définition de l'*institution* qu'il mettait déjà en évidence dans son hommage à Merleau-Ponty :

58. Sartre, « L'universel singulier » [1966], *Situations IX*, éd. citée, p. 189.

59. *Ibid.*, p. 179.

Si je voulais résumer ce que m'apporte son témoignage non signifiant, à moi, athée du XX<sup>e</sup> siècle qui ne croit pas au péché, je dirais que l'état d'ignorance représente pour la personne l'être en extériorité. Ces déterminations extérieures sont intériorisées pour être réextériorisées par une *praxis* qui les *institue* en les objectivant dans le monde. C'est ce qu'a dit Merleau-Ponty quand il écrivait que l'Histoire est le milieu où "une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir et le commande avec l'autorité de l'institué". Ce cycle d'avenir, c'est le *sens* ; dans le cas de Kierkegaard c'est le Moi. Le sens peut se définir comme rapport futur de l'institué à la totalité du monde ou, si l'on préfère, comme totalisation synthétique de l'éparpillement des hasards par une négation objectivante, qui les inscrit comme nécessité librement créée dans l'univers même où ils s'éparpillaient et présence de la totalité – totalité du temps, totalité de l'univers – dans la détermination qui les nie en les posant pour soi<sup>60</sup>.

C'est déjà ce que dit Sartre dans les *Carnets de la drôle de guerre*, lorsqu'il résume son projet métaphysique et moral tel qu'il s'est déployé jusque-là, même si c'est finalement la « chose » qui reçoit la primauté ontologique<sup>61</sup>. Sur ce point, l'introduction et la conclusion de *L'Être et le Néant*, sur la *transphénoménalité de l'être-en-soi*, et de la conscience subsidiairement (ce serait trop long d'y insister), en apporte une autre confirmation. Il s'agit alors pour Sartre de penser « l'infini dans le fini ». Aussi, quels que soient les glissements théoriques accomplis de 1934 à 1943, l'homme est-il *débordé de toutes parts*, à la fois par l'être contingent qui le cerne – c'est l'expérience présentée par *La Nausée* – et par la spontanéité de la conscience – dont témoigne *La Transcendance de l'Ego* ; ou encore, selon le vocabulaire de *L'Être et le Néant*, d'une part par la transphénoménalité de l'être-en-soi et, d'autre part, selon que le projet est authentique ou non, par l'idéal impossible de la *causa sui* ou par le projet fondamental que Sartre rapporte à l'objectivité du *phénomène* chez Husserl. L'objet visé par la conscience, comme le projet de cette conscience, constituent deux êtres transphénoménaux qui débordent, en les structurant, soit ma connaissance du monde, soit mon action dans le monde<sup>62</sup> :

Si le *cogito* conduit nécessairement hors de soi, si la conscience est une pente glissante sur laquelle on ne peut s'installer sans se trouver aussitôt déversé dehors sur l'être-en-soi, c'est qu'elle n'a par elle-même aucune suffisance d'être comme subjectivité absolue, elle renvoie d'abord à la chose<sup>63</sup>.

60. *Ibid.*, p. 178.

61. Voir Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 – mars 1940*, Gallimard, 1995, p. 286 : « cette morale, c'était pour moi une transformation totale de mon existence et un absolu. Mais finalement, je recherchais plutôt l'absolu dans les choses qu'en moi-même, j'étais réaliste par morale. »

62. Sartre, *L'Être et le Néant* [1943], Gallimard, « Folio », 1996, p. 13 et 612-613. Sur l'importance de ces passages, voir D. Giovannangeli, *Finitude et représentation*, Bruxelles, Ousia, 2002, en particulier p. 109-116.

63. Sartre, *L'Être et le Néant*, éd. citée, p. 666.

Mais remonter aux origines de la philosophie sartrienne, c'est aussi en déterminer une orientation générale qui, passant par l'article sur « L'universel singulier », se prolonge jusqu'à *L'Idiot de la famille*. La brève préface du *Flaubert* en est comme la signature : « C'est qu'un homme n'est jamais un individu ; il vaudrait mieux l'appeler un *universel singulier* : totalisé et, par là même, universalisé par son époque, il la retotalise en se reproduisant en elle comme singularité. » (*IDF*, t. I, p. 7). Il n'est pas question pourtant de rabattre l'œuvre monumentale de 1971 sur les prémisses phénoménologiques des années trente, mais seulement de remarquer que la question du *réalisme*, que la phénoménologie de Husserl et de Heidegger permet à Sartre de déplacer, est insistante dans son œuvre, malgré les complexifications induites par la prise en charge de l'intersubjectivité et de l'historicité de la conscience. D'une formule, on pourrait dire que, sous les rapports de l'universel et du singulier, continue de se poser le problème du rapport entre l'univers et la singularité (comme univers singularisé).

D'un texte à l'autre passe un *problème*, celui de la temporalisation d'un individu, de ce que j'avais proposé d'appeler le *problème du temps vécu*. J'ai ainsi suggéré quelque rapprochement possible entre Sartre et Eugène Minkowski, un des fondateurs de la psychopathologie phénoménologique. Le grand ouvrage de Minkowski, *Le Temps vécu*, est, remarquons-le, publié en 1933<sup>64</sup>. Dans *L'Idiot de la famille*, Sartre fait du temps le problème fondamental affronté par Gustave Flaubert, culminant dans la crise épileptoïde de 1844 : « l'attaque de Pont-l'Évêque est l'épisode capital de sa lutte contre la temporalisation » (*IDF*, t. II, p. 1878). Ne nous y trompons pas cependant : cette lutte contre le temps est une lutte contre soi-même : « Gustave a fort bien compris que le temps c'était lui-même » (*IDF*, t. II, p. 1881). Flaubert s'attaque donc à fuir systématiquement ce qu'il a allusivement compris, à savoir qu'il est temporalité. Dans le deuxième volume, Sartre commente une lettre de Gustave Flaubert à son ami Ernest qui dévoile un autre moyen de cette lutte contre la temporalisation, dans son goût pour le vin :

Tout se passe comme si, faute de pouvoir jouir de son bonheur objectif, il rêvait de s'étourdir par l'alcool, par une vaine agitation. [...] En vérité, ce qui compte pour lui – on le verra mieux dans *Novembre* – c'est boire. Mais ce qu'il cherche

64. E. Minkowski, *Le Temps vécu*, PUF, « Quadrige », 1995. Il est possible que Sartre ait retrouvé l'œuvre de Minkowski à la lecture de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, endetté, plus encore qu'il ne le dit, à l'égard de Minkowski. C'est dans les mêmes pages que Merleau-Ponty parle de « maladie du Cogito » à propos de la théorie du *pitiatisme* de Joseph Babinski, célèbre disciple critique de Charcot et professeur d'André Breton, lequel a salué dans toute son œuvre les débats multiples autour de ces « femmes convulsives » rassemblées à la Pitié-Salpêtrière. Sur l'importance philosophique de l'approche neurologique de Babinski, je renvoie à P.-H. Castel, *La Querelle de l'hystérie*, PUF, 1998.

dans le vin, ce n'est pas la gâité, c'est l'abrutissement : saoul, l'avenir le taraude moins cruellement.

Pour conclure, il faut voir dans ce passage le signe d'un effort désespéré pour *tuer le temps*. Gustave [...] cherche le meilleur moyen pour déstructurer en lui ce que Husserl appelle la "conscience interne de la temporalité". (*IDF*, t. II, p. 1653-1654)

Dans ce passage, la référence à la phénoménologie est double : Sartre renvoie aux *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl, fondamentale pour Sartre dans *La Transcendance de l'Ego*. Toutefois, la formule « tuer le temps » rappelle davantage Heidegger, en particulier sa théorie de l'ennui développée dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Dans ce cours, Heidegger dégage le lien intime entre l'ennui et la question du temps : « L'ennui (*Langeweile*) montre presque de manière palpable, et particulièrement dans le mot allemand, une relation au temps, une façon de nous tenir à l'égard du temps. L'ennui et la question de l'ennui nous conduisent donc au problème du temps<sup>65</sup>. » Deux ans après *Être et Temps*, Heidegger semble, en fait, répéter avec l'opposition de l'ennui et du « passe-temps » celle que son ouvrage de 1927 élaborait entre l'angoisse et la préoccupation : lorsque nous nous ennuyons, « nous ne voulons pas alors constater l'heure qu'il est, mais bien le temps qu'il reste à tuer : il ne s'agit plus simplement de faire passer l'ennui, mais de le tuer<sup>66</sup> ! ». Lorsque le rythme de nos activités habituelles est troublé, l'homme fait l'expérience d'une « étrange temporalité *vide* », selon la belle formule du *Flaubert* (t. II, p. 2143). Cette expérience de l'ennui permet, dans le cas de Gustave, de *déstructurer* la temporalité de la vie familiale et de ralentir son action au profit d'une langueur monotone comparable à une mort anticipée.

On constate donc combien l'interprétation sartrienne de l'ennui déplace le cadre heideggerien qu'elle sollicite. Sartre nous donne à voir les *troubles de l'institution du temps*, les troubles des structures temporelles de l'existence grâce auxquelles un individu « sain », « normal », instaure une histoire qui, malgré sa contingence, va engager un avenir. Il s'agit soit d'intégrer le nouveau, l'événement, dans le processus de totalisation qu'est toute existence humaine, soit de faire *comme si* cette totalisation avait eu lieu – c'est le *pithiatisme* de Flaubert, son extrême disponibilité à l'autosuggestion. Le problème de l'écrivain est bien celui de l'agression cosmique<sup>67</sup> : comment créer un ensemble *articulé ou hiérarchisé* d'entreprises afin de faire face à « chaque nouvelle agression de l'extérieur cosmique » (*IDF*, t. I, p. 657) ? Il s'agit de prendre au sérieux le titre que Sartre

65. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* [1929], trad. D. Panis, Gallimard, 1992, p. 127. Dans ce paragraphe, je suis de près l'analyse de G. Jeanmart, « Acédie et conscience intime du temps », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, II/1, 2006, p. 3-32.

66. *Ibid.*, p. 151.

67. *IDF*, t. II, p. 1654.

choisit, dans sa première partie, lorsqu'il en vient à décrire la situation de Gustave : « Naissance d'un cadet ». Sous une forme quelque peu parodique, Sartre réécrit « L'Enfance d'un chef ». Étymologiquement, les deux formules sont équivalentes. Mais Lucien Fleurier et Gustave Flaubert sont bien différents, et les profondeurs de l'inconscient ne jouent pas le même rôle dans leurs histoires respectives. La découverte de l'inconscient permet à Lucien de commencer à ancrer son existence absurde dans un caractère inconscient, cruel, obscur et violent qui lui donne une définition et un destin. Il se persuade finalement qu'il est un chef, une « immense attente des autres » : « Il avait longtemps cru qu'il existait par hasard, à la dérive ; mais c'était faute d'avoir assez réfléchi. [...] Et, pour la première fois, peut-être, il eut une vision fulgurante et glorieuse de son destin<sup>68</sup>. » Les choses sont différentes pour Gustave, qui refuse de rentrer dans le rang, où on apprend très vite qu'il ne faut voir qu'une tête. De toute façon, Achille et Achille-Cléophas sont de fortes têtes<sup>69</sup>, alors que Gustave est présenté comme un « ahuri » qui ne dispose pas de la justification qui est normalement accordée au petit d'homme :

Fondamentalement, on le sait, ce n'est pas le monde qui étonne mais notre présence au monde si notre petite enfance ne l'a pas (*faussetment*) justifiée. Gustave est et restera jusqu'à sa mort un ahuri, ce qui ne convient pas mal à cette bête surnuméraire : l'homme. (*IDF*, t. I, p. 286)

À première vue, la définition que Sartre donne du cadet correspond en effet à ce qu'on pouvait attendre à propos de tout homme : « être cadet, c'est différer de soi-même » (*IDF*, t. I, p. 316). Pourtant, selon une des formules les plus célèbres du livre, « il faut se tromper d'abord » (*IDF*, t. I, p. 142), se croire mandaté, recevoir d'autrui une impulsion à agir et à *mordre sur l'avenir* qu'ensuite il faudra méthodiquement *ronger*. Cette vérité apprise trop tôt, que Gustave n'a pas pu élaborer, est le « cadeau » empoisonné que sa famille réserve au cadet. Nous avons appris à y voir aussi potentiellement une expérience *positive*. Selon Sartre, Gustave Flaubert n'anticipe rien d'autre que la découverte de Freud : il est « freudien d'avance<sup>70</sup> ». Son œuvre, depuis ses premiers écrits, et sa correspondance sont comme une « auto-analyse » (*IDF*, t. II, p. 1558) destinée à comprendre le sens de sa « maladie », à frayer, notamment par l'interprétation de ses rêves, une nouvelle « voie d'accès vers lui-même » (*IDF*, t. II, p. 1553) :

68. Sartre, « L'Enfance d'un chef » [1937], *Le Mur*, Gallimard, 1966, p. 239.

69. Voir *IDF*, t. III, p. 596 : « Une seule ressource pour ce fils et frère de fortes têtes – elle lui a été refusée longtemps – recevoir une portion de souveraineté d'un pouvoir fondé sur l'imagination : par cette raison la chute de Flaubert cadet dans l'imaginaire réclamait comme le fondement de son pouvoir individuel : la souveraineté de Napoléon III. »

70. *IDF*, t. II, p. 1914. Voir aussi t. I, p. 163-164 : « nous sommes au début d'un siècle qui n'inventera le "mensonge vital" qu'au moment de céder la place au nôtre. Pourtant il est déjà là... »

Il revient sur lui-même, tente de s'observer, de restituer la démarche si brutalement illuminée mais ne trouve que sa maladie, événement subi dont le sens téléologique lui échappe. Pourtant il ne doute plus qu'elle est intentionnelle. Mais il faudra plus d'un demi-siècle avant qu'une méthode nouvelle permette de déchiffrer le réel à travers les produits de l'irréalisation. (*IDF*, t. II, p. 1682)

Cette « lucidité » de Flaubert lui permet ainsi de reconnaître l'existence de l'*inconscient* : « Les mots manquent encore mais ce qu'il prône, seul à son époque, c'est la décentration du sujet, le refus de la méditation consciente, l'abandon à la spontanéité conçue et ressentie comme *autre*, c'est-à-dire à l'inconscient » (*IDF*, t. II, p. 1705). C'est pourquoi Sartre peut approcher Gustave Flaubert comme un psychanalyste comprend un analysant. Il pose ce choix méthodologique dès la préface : « ses premières œuvres et sa correspondance (treize volumes publiés) apparaissent, nous le verrons, comme la confiance la plus étrange, la plus aisément déchiffrable : on croirait entendre un névrosé parlant “au hasard” sur le divan du psychanalyste<sup>71</sup>. »

### (Dés)articulation – temporalité et langage

Nous connaissons désormais le problème de Gustave Flaubert – la temporalisation – et la méthode d'analyse que Sartre lui attribue. Il nous reste à interroger l'intérêt du diagnostic de Sartre : « il [Gustave Flaubert] se rappelle cette enfance *à la fois* comme un émerveillement et comme une apathie anorexique : il vivait poisseusement, noyé d'ennui, sauf quand une circonstance extérieure l'éveillait » (*IDF*, t. I, p. 224). Sartre parle plus loin de l'« anorexie généralisée » de Gustave Flaubert (*IDF*, t. I, p. 920). On en connaît l'issue : renchérir sur l'ennui qu'on a instillé en lui, déployer un temps uniformément ennuyeux afin de pouvoir se consacrer à la littérature.

[...] pour faire de l'art – donc pour survoler la vie –, deux choses sont demandées : la pratique systématique de l'anorexie (chasteté, tempérance, refus de l'ambition et des passions humaines) et l'insouciance des choses matérielles (qui ne peut trouver sa source que dans la rente). (*IDF*, t. II, p. 1923)

Mais quel en est le sens ? L'auteur de *Madame Bovary* est décrit comme un animal domestique, doté d'une *conscience animale* du monde, c'est-à-dire incapable de participer activement aux relations humaines qui l'entourent, mais tout de même affecté d'une distance suffisante à lui-même, si minime soit-elle,

71. *IDF*, t. I, p. 8. Voir aussi p. 881 : « il écrit comme on parle sur le divan d'un psychanalyste ». Dans un autre passage (p. 645), Sartre compare la correspondance de Flaubert aux moyens privilégiés utilisés par un psychanalyste dans le cadre de la cure, l'interprétation des rêves et l'association libre.

pour en éprouver un profond ennui de vivre et pour subir « l'égaré des bêtes dressées » dont parle Kafka. Que penser de ce portrait de Flaubert en chien ? De cette enfance dont Sartre fait une catégorie animale : « il y a des singes, il y a des chiens, il y a des enfants. Peut-être, en y regardant bien, l'enfant n'est-il qu'un chien qui s'ignore ? » (*IDF*, t. I, p. 356) ? Sartre consacre de nombreuses pages à décrire les comportements insuffisamment bons de Caroline Flaubert à l'égard de son fils cadet, « ce nourrisson pétri, manipulé, passivisé par des mains trop expertes, pas assez tendres » (*IDF*, t. III, p. 581). Le premier temps de l'analyse s'arrête donc sur ce moment où une femme se fait chair pour soigner la chair de sa chair, pour qu'une chair soit faite homme<sup>72</sup>. Dans le cas de Gustave, Caroline s'abandonne bien peu à cette relation fondamentale. Son adresse extrême fait d'elle une infirmière zélée, mais pas une mère aimante qui lui donnerait accès à une première forme de communication : « L'amour donne, attend, reçoit : il y a réciprocité de désignation » (*IDF*, t. I, p. 150). Un don a nécessairement une dimension temporelle. Davantage, on peut faire l'hypothèse qu'un don fondamental est celui du temps. *On donne (de) son temps*. On donne donc de son temps, et on laisse le temps de s'installer à un échange où les deux protagonistes sont en quelque façon à égalité : « il n'a pas senti l'amour maternel et, pur objet de soins, n'a pas connu cette première *communication* : la réciprocité des caresses » (*IDF*, t. I, p. 668). En un sens, la tendresse maternelle doit être maladroite, tandis que des soins trop adroits, visant une fin précise, finissent par être brutaux, parce qu'ils empêchent l'établissement d'une communication charnelle entre la mère et son enfant.

L'anorexie est donc une réplique de l'enfant à ce que *L'Idiot de la famille* nomme « le délaissement du nourrisson ». L'enfant s'ennuie, en fait, parce qu'il ne perçoit aucune différence, aucune discontinuité dans ses affections. C'est ainsi que Sartre explique l'interchangeabilité de toutes les affections de Flaubert : comme *L'Idiot de la famille* le dit quelque part, « elles ne paraîtront jamais inattendues par la raison que l'on n'attend rien d'autre ». L'indifférence de Caroline, par défaut de tendresse ou par excès de soins, ne donne pas de cohérence aux affects de Gustave ; celui-ci ne peut pas *anticiper* ce qui lui advient sur la base des attentes qu'on pose pour lui. Flaubert ne possède pas « l'assurance que certains hommes doivent à la certitude d'avoir été *attendus* dès avant leur naissance donc inconditionnellement *reconnus* puis *constitués* par l'amour créateur d'une mère » (*IDF*, t. I, p. 253). Le cas de Gustave ne correspond pas au petit ennui mineur qui affecte normalement les adolescents. Pour

72. Voir *IDF*, t. I, p. 56.

la plupart d'entre eux, ils jouissent « d'avance par l'imagination<sup>73</sup> » du but qui leur a été assigné, bien que celui-ci soit présentement irréalisable. Certes, ces jeunes gens rêvent leur avenir et se voient accomplir les plus grands exploits, mais leur désir, précise Sartre, n'en porte pas moins déjà sur l'être. La fiction est dès lors « rassurante<sup>74</sup> » : elle respecte la « hiérarchie "normale" qui fait de l'imaginaire un moyen de *réaliser* » – et de se réaliser – en jouissant par avance de ce qu'on réalisera plus tard : « C'est *comme si c'était fait* ; en ce sens la fiction se présente comme un *postponement* du vrai et comme la permission d'en jouir d'avance » (*IDF*, t. I, p. 661). Dans le cas de Flaubert, en revanche, l'amour se dessèche comme des yeux perpétuellement ouverts<sup>75</sup> : il se fait dressage. Il fait apparaître les premiers apprentissages, les premières habitudes – par exemple « les habitudes élémentaires de la propreté » (*IDF*, t. I, p. 145) – comme de simples réflexes ou comme la volonté de l'Autre, alors que dans une situation favorable, il ne s'agit de rien d'autre que de l'organisation de sa conduite. Selon Sartre, Descartes a raison : la plupart du temps, les hommes apparaissent comme des pantins couverts d'un chapeau. *Le plus souvent* l'habit fait le moine : « il est commode en effet – et conforme à un rapport originel d'adhésion au monde – de tenir cet homme qui passe en robe de bure, tête nue, tonsuré, pour un franciscain ou un carme déchaussé » (*IDF*, t. II, p. 1317). Mon appréhension du monde se fonde sur des habitudes rassurantes qui assurent le *refoulement* de l'angoisse originaire, de mon rapport originaire avec le monde.

La plupart du temps nous nous masquons cette angoisse en restant à la surface de nous-mêmes et en nous attachant aux constantes « sécurisantes » qui se manifestent dans les séquences extérieures ; l'*estrangement* est occulté par les accoutumances ou purement et simplement *refoulé*. (*IDF*, t. I, p. 1318)

Dans ce passage, il faut, semble-t-il, donner une valeur positive à ces habitudes, dans la mesure où je viens à moi-même à travers les autres. Ceux-ci me garantissent un minimum de sécurité et de confiance en moi :

73. *Ibid.*, p. 149.

74. Voir *IDF*, t. I, p. 660 : « Les enfants sages rêvent leur avenir : [...] ils sont riches, puissants, décorés. Rien de plus rassurant : ces bons sujets se plaisent à penser que le monde portera leur marque. Leur désir porte sur l'être [...] »

75. L'inadéquation surprotection de Caroline Flaubert répète, selon nous, la mise en scène de *Huis clos*. La gêne qui affecte Garcin, Inès et Estelle, correspond à la disparition du jour et de la nuit ; l'absence de fatigue les tient en permanence en éveil, en même temps qu'ils sont en permanence sous le regard des autres. L'omniprésence d'autrui, comme de l'attitude réflexive, correspond à la désarticulation du réel et de l'imaginaire. Vivre en enfer, c'est ne plus jouir de ces ruptures réglées qui symbolisent le clignement des paupières : « Nous, nous battions des paupières, dit Garcin. Un clin d'œil, ça s'appelait. Un petit éclair noir, un rideau qui tombe et qui se relève : la coupure est faite. L'œil s'humecte, le monde s'anéantit. Vous ne pouvez pas savoir combien c'était rafraîchissant. Quatre mille repos dans une heure. Quatre mille petites évasions. » (Sartre, *Huis clos* suivi de *Les Mouches*, Gallimard, « Folio », 1981, p. 17-18.)

En particulier le rapport-au-monde est vécu dès la naissance à partir de notre relation à notre entourage : le texte du monde est le sens du contexte familial, lui-même conditionné par les institutions ; aussi ne sommes-nous à l'aise dans le monde que dans la mesure où nous sommes à l'aise dans notre propre famille – et cette "aise", en vérité n'est qu'un moindre malaise. (*Ibid.*)

Dans son *Séminaire IV*, consacré à « La relation d'objet », Lacan insiste sur un deuxième don fondamental : le *don de la parole*. L'enfant, nous dit-il, se nourrit autant de paroles que de pain, « et il périt de mots<sup>76</sup> ». Là encore, Sartre apparaît bien proche, lorsqu'il insiste sur le rapport difficile de Flaubert au langage. Comme le soulignait déjà Lacan, le langage constitue la frustration majeure de l'animal domestique. Le chien se sent vivre, paraphrase Sartre, il s'ennuie sans pouvoir se transcender vers l'humain ; plutôt il s'ennuie de ne pas pouvoir se transcender vers et comme l'humain. Nous pensons qu'il est possible d'étendre, à propos du langage, notre analyse précédente. Sartre décrit le petit Gustave abasourdi par le bal des mots qui l'entourent (des idées reçues, autrement dit des *bêtises*) et qu'il ne peut pas s'approprier. Gustave *est parlé*. Mais ce que nous dit aussi Sartre, c'est qu'il a été parlé « trop tard » et « trop peu ». Son existence contingente n'est pas encadrée par un discours semblable au récit que les mères adressent souvent à leurs enfants chanceux : « il est 14h, mon chéri, il faut se réveiller, préparer le repas avant le retour de papa, aller chercher ta grande sœur à l'école, etc. ».

Il *est parlé*, déjà, comme nos bichons de sofa, mais trop tard : on *lui parle peu*, distraitement et sans sourire. En ce sens, il reste au-dessous du chien qui, du moins, intériorise l'amour dont il fait l'objet. Faute de cela, le petit garçon se découvre dans la tristesse comme insignifiance et désunité. (*IDF*, t. I, p. 147)

C'est ce dernier terme qui est décisif. Flaubert manque d'unité ; il se désunit comme un sportif fatigué perd la parfaite coordination de ses mouvements. Dans le cas d'un enfant, cette coordination passe notamment par un premier rapport au langage, dans le choix des prénoms. Achille et Caroline, son frère et sa sœur, ont été gâtés, puisqu'ils ont reçu le prénom de leur parent du même sexe<sup>77</sup>. Je le répète : il y a là plus qu'un mot, il s'agit d'un *destin*, donc de mots qui structurent une aventure singulière. Rien à voir avec la situation de Gustave : pour lui,

[...] les mots sont des choses que le cours du vécu charrie ; il aura beaucoup de peine à en faire les instruments vivants de son propre dépassement vers l'extérieur et n'y réussira jamais tout à fait par la raison qu'il a été passivisé par les soins maternels. (*IDF*, t. I, p. 150)

76. J. Lacan, *Séminaire IV. La Relation d'objet* [1956-1957], Éditions du Seuil, 1994, p. 189.

77. Voir *IDF*, t. I, p. 89.

Il n'y a pas de correspondance « automatique » chez Gustave entre l'ordre expressif et l'ordre émotionnel : « Ce qui se parle est joué, ce qui se vit ne se parle pas. » (*IDF*, t. I, p. 170) C'est pour cette raison que Gustave ne s'*exprime* pas, mais *dé-prime* : « l'*estrangement* n'a qu'une explication : il n'y a aucune mesure ni médiation entre l'existence subjective de Gustave et l'univers des significations » (*IDF*, t. I, p. 24). Cette séparation des deux registres met Flaubert en état de perpétuelle *représentation*. On comprend dès lors comment l'imaginaire va s'offrir comme un recours. Face à sa désunité et à sa dépression, Flaubert va renchérir sur sa *désituation*, autre néologisme forgé par Sartre qui revient très souvent dans le *Flaubert*. Le fait de s'abandonner à ses rêves correspond à la tentative désespérée de Gustave pour se donner une *histoire* : Flaubert « insiste sur la structure narrative de son onirisme : je me faisais des aventures, je m'arrangeais des histoires » (*IDF*, t. I, p. 923). Sartre note d'ailleurs en passant que « la fonction des mythes chez Platon était de réintroduire du temps dans un univers immobile » (*IDF*, t. II, p. 1579). Mais il faut surtout se rappeler *L'Imaginaire*. Dans ce livre, Sartre définit le rêve comme étant avant tout une *histoire*. C'est ce qui explique son caractère fascinant, son emprise sur moi. Lorsque nous rêvons, nous entrons dans une histoire, dans une temporalité. Sartre ajoute qu'il ne s'agit pas de voir un refoulement dans cette projection de tout mon savoir et de toutes mes préoccupations dans un monde imaginaire. La symbolisation à l'œuvre dans le rêve s'explique simplement par l'impossibilité de « saisir quoi que ce soit de réel sous sa forme de réalité<sup>78</sup> ». C'est peut-être comme cela que l'on peut comprendre la subtile différence que Sartre pose entre la conception lacanienne de l'inconscient et sa patiente exploration de l'indisable flaubertien :

Lacan dit que l'inconscient est structuré comme un langage. Je dirais plutôt que le langage qui exprime l'inconscient a la structure d'un rêve. Autrement dit, la compréhension de l'inconscient, dans la plupart des cas, ne trouve jamais son expression claire. Flaubert parle constamment de l'"indisable"<sup>79</sup> [...].

Pour le dire encore plus clairement avec Sartre, dans son texte sur « L'anthropologie », Lacan a mis en évidence ce qui, au cœur du langage, demeure inarticulable (inintégréable, inassimilable) au projet temporalisant qui incarne la structure existentielle de toute conscience. C'est donc l'*intentionnalité* qui reste première, et comme le dit Sartre, « fondamentale<sup>80</sup> ». Aussi plutôt

78. Sartre, *L'Imaginaire*, Gallimard, « Folio », 2000, p. 325.

79. Sartre, « Sartre par Sartre » [1970], *Situations IX*, Gallimard, 1972, p. 111.

80. Sartre, « L'anthropologie » [1966], *Situations IX*, éd. citée, p. 97 : « Pour moi, Lacan a clarifié l'inconscient en tant que discours qui sépare à travers le langage ou, si l'on préfère, en tant que contre-finalité de la parole : des ensembles verbaux se structurent comme ensemble pratico-inerte à travers l'acte de parler. »

qu'à Lacan c'est à Merleau-Ponty que Sartre donne l'avantage. Merleau-Ponty admet certes que *l'inconscient est structuré comme un langage*, il n'en considère pas moins que l'inconscient est une « parole enchaînée<sup>81</sup> » qui tend à dissimuler que notre rapport à l'être est essentiellement une *insécurité*<sup>82</sup> qui, *positivement*, invente son histoire :

On ne fera jamais de philosophie sur *Madame Bovary* parce que c'est un livre unique. Mais on peut l'étudier avec *méthode*. Reste à parler *des gens*. L'avocat Jaccoud, par exemple, si on l'étudie, on le manque. Le seul moyen de parler de lui, c'est d'inventer une histoire<sup>83</sup>.

81. Sartre, « Merleau-Ponty », *Situations IV*, éd. citée, p. 268.

82. *Ibid.*, p. 283.

83. Sartre, « Les écrivains en personne », *Situations IX*, éd. citée, p. 13