

Répétition en forme de spirale : l'enfance comme matrice de l'historicité.

Réflexions à partir de Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Turin, Einaudi, 2021, 258 p.

Il y a deux manières d'être jeune, qui ne se comprennent pas facilement l'une l'autre : certains sont fascinés par leur enfance, elle les possède, elle les tient enchantés dans un ordre de possibles privilégiés. D'autres sont par elle rejetés vers la vie adulte, *ils se croient sans passé*, aussi près de tous les possibles. Sartre était de la seconde espèce.

M. Merleau-Ponty¹

On se répète sans cesse, on ne recommence jamais.

J.-P. Sartre²

L'enfance aussi reste, pour ainsi dire, encore à parfaire, si l'on ne veut pas la considérer comme perdue à jamais. Et tandis que je comprenais comment je la perdais, je sentais en même temps que je n'aurais jamais eu autre chose à laquelle retourner.

R.M. Rilke³

1. Retour au passé

Le « retour à Sartre » proposé par le psychanalyste Massimo Recalcati dans un livre récemment paru en italien doit se lire à la lumière d'une double stratification. D'une part, celle de la formation philosophique de l'auteur, marquée par l'enseignement de Franco Fergnani⁴ – par une dette à l'égard de ce dernier, que le livre ne cherche pas à régler, mais plutôt à rendre opérationnelle. D'autre part, la stratification qui compose la philosophie sartrienne elle-même, dont les couches doivent être distinguées moins dans un souci de minutie périodisante que pour restituer la complexité d'un mouvement de pensée souvent aplati sous le poids des simplifications – Sartre apologue de la liberté absolue, de la projection de la conscience vers un avenir indéfini, de la puissance constituante d'un sujet toujours en mesure de dépasser l'objectivité historique. En effet, si on voulait repérer une constante dans la réception de la philosophie de Sartre, en France comme en Italie, on devrait la chercher dans l'idée qu'elle serait incapable de penser la

¹ Maurice Merleau-Ponty, Préface à *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 34-35 (je souligne, CC).

² Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty », dans *Situations, IV. Portraits*, Paris, Gallimard, 1964, p. 263.

³ Rainer Maria Rilke, *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, trad. Maurice Betz, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 142 (traduction modifiée, CC).

⁴ Pour le lecteur francophone, on rappellera que Franco Fergnani (1927-2009) a été une figure majeure du panorama philosophique de l'Italie d'après-guerre. Élève d'Antonio Banfi (qui dirige sa thèse sur la critique marxienne de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel), ses recherches portent surtout sur le marxisme, l'existentialisme et la phénoménologie. Il a été sans doute le « passeur » le plus subtil et le plus rigoureux de la philosophie de Sartre en Italie, à laquelle il a consacré une monographie publiée chez Feltrinelli en 1978 sous le titre *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Jean-Paul Sartre*.

durée historique. Qu'il s'agisse du spontanéisme de la conscience comme création *ex nihilo* (impliquant une temporalité toute centrée sur le présent comme instant ponctuel) ou de la *praxis* comme *pro-jet* (dont la temporalisation se ferait toujours à partir « du fond de l'avenir »), le reproche que Sartre ne cesse de recevoir est d'avoir été trop occupé à absolutiser le présent ou à imaginer le futur pour se doter d'une conception véritablement dialectique du temps et de l'histoire – ce qui demanderait, entre autres, de redonner toute sa place à la dimension du passé.

En déconstruisant les visions caricaturales de l'existentialisme sartrien, Recalcati s'efforce de penser, avec un *autre* Sartre, une dynamique de la subjectivité scandée par une *autre* temporalité. Ou, si l'on veut, un *autre rapport* entre la subjectivité et son histoire. Il s'agit de revenir sur un acquis que Sartre n'a jamais abandonné, à savoir le caractère irréductible de la subjectivité, pour montrer la pluralité des paradigmes dans lesquels cette notion est pensée – celui du projet comme pure transcendance et libre choix de soi-même n'étant qu'un parmi d'autres. Recalcati focalise l'attention sur une autre dynamique, celle où la subjectivité se configure comme mouvement incessant de *dé-prise* et de *re-prise*, assomption rétroactive d'une facticité que le sous-titre du livre décline dans le triptyque « existence, enfance, désir ». Que le terme *enfance* soit au milieu n'est pas anodin : s'il occupe le centre c'est parce qu'il constitue le pivot du geste herméneutique proposé par l'auteur. Certes, on expliquera cela à la lumière de la perspective psychanalytique (lacanienne) que Recalcati adopte dans sa lecture. Mais revenir à Sartre par le biais de l'enfance signifie *aussi* remettre en discussion une vision instantanéiste ou futurocentrée du temps et de l'histoire. Tout au long du livre, l'enfance nomme moins une phase spécifique de la vie humaine qu'un champ où s'entrecroisent l'action du passé, celle du langage et celle d'Autrui. Elle devient le nom de l'instance du passé et de l'instance de l'altérité, mieux : du *passé comme altérité*, y compris langagière, qui habite et fissure la subjectivité, en la clivant sans recomposition possible.

Dans les pages qui suivent, je voudrais me concentrer sur les implications que le geste de Recalcati (intéressé surtout par la temporalité qui rythme l'histoire d'un processus singulier de subjectivation) pourrait avoir à l'égard de la manière dont Sartre pense la notion plus générale d'*historicité*. La réflexion sur l'enfance devient l'occasion de repenser le rôle du passé dans la philosophie sartrienne : un temps où la répétition de ce qui nous précède (de ce qui a *déjà été*) acquiert, à *force de se répéter*, la physionomie d'une singularité historique. Il s'agit de dégager un espace conceptuel pour penser la dynamique par laquelle un faisceau d'histoires et d'expériences sédimentées « oblige la

subjectivité à se constituer comme *héritière* de ce qu'elle a vécu, à repasser toujours par les mêmes points⁵ », à *glisser vers l'arrière* plutôt qu'à se projeter vers l'avant. Cela veut dire que « l'étrange glissement qu'on nomme Histoire⁶ » n'a pas sa racine dans l'ekstase temporelle du futur, comme c'est le cas dans l'analytique existentielle de Heidegger⁷, mais plutôt dans un *mode d'existence* spécifique du passé.

Approcher la philosophie sartrienne à partir du problème de l'enfance pose d'emblée un autre problème : celui de la passivité, d'un sujet se définissant d'abord par son être affecté, par la forme passive du *patior* plutôt que par le spectre sémantique de l'*agere* (conduire, accomplir, œuvrer, mais aussi bouger, pousser). Un *sub-jectum* dont l'action est nécessairement seconde : ré-action à une passivité irréductible. La première forme d'existence du sujet se décline au participe passé : parlé, écrit, décidé par l'ensemble des conditionnements linguistiques, familiaux, sociaux, historiques et matériels qui, littéralement, le constituent. Autant dire, en reprenant une formule sartrienne que Recalcati exploite longuement dans son argumentation, que *tout sujet commence par être un objet*⁸.

De ce point de vue, l'enfance garde un lien profond avec la bêtise – au sens précis que les analyses de Roland Breeur ont conféré à cette notion⁹. L'enfance, comme la bêtise, a quelque chose d'insurmontable¹⁰, d'*indépassable*. « Manière de *vivre obscurément* des conditions générales¹¹ », l'indépassabilité de l'enfance s'atteste pour Sartre sur un double niveau : d'une part, en tant que dimension qualitative du vécu singulier, en tant qu'*Erlebnis*, elle échappe au mouvement de totalisation ; résidu non dialectisable, son opacité reste toujours partiellement inintelligible. D'autre part, le caractère indépassable de l'enfance touche au fait qu'elle « ne passe pas » avec le temps¹². Bien qu'au loin,

⁵ Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 6.

⁶ Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty », dans *Situations, IV*, p. 209.

⁷ Cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineu, Paris, Gallimard, 1985, § 74 : « [...] l'histoire n'a pas son poids essentiel ni dans le passé, ni dans l'aujourd'hui et dans son enchaînement avec le passé, mais dans le provenir authentique de l'existence, lequel jaillit de l'avenir du *Dasein* ».

⁸ Cf. par exemple, Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 90-93.

⁹ Un rapprochement qui donc ne se fonde aucunement sur l'idée que l'une comme l'autre seraient une incarnation spécifique de l'irrationalité. Cf. Roland Breeur, *Autour de la bêtise*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

¹⁰ *Ibid.*, p. 222.

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, dans *Critique de la Raison dialectique. Tome I : Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 91.

¹² Ce point concernant les différentes manières par lesquelles « le passé ne passe pas » est au centre des confrontations entre Sartre et Merleau-Ponty. Voir par exemple : Grégory Cormann, « Pli, émotion, temporalité. Remarques sur la question de l'enfance chez Sartre et Merleau-Ponty », dans Grégory Cormann, Sébastien Laoureux & Julien Pieron (éds), *Différence et Identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Olms Verlag, 2005, p. 125-139.

derrière les dépérissements successifs de nos moi, le passé de l'enfance persiste (et insiste) sous forme de lien avec des fragments d'un moi abandonné. Comme le rappelle Breeur (en commentant le récit de l'étonnement de Proust qui, tout en étant adulte et ayant subi de la part du temps « des métamorphoses aussi complètes que celles de certains insectes », est rattrapé par la survivance d'un moi qui n'existait plus depuis bien des années), l'enfance est ce qui fait irruption, immotivée et inappropriée, sans être aucunement sollicitée par nos projets actuels. Il s'agit d'un lien qui n'est pas l'*œuvre* du sujet, puisqu'il survit en marge de l'épuisement successif de tout ce qu'il a été¹³. Loin de confirmer une quelconque unité substantielle du sujet, cette persistance du passé est ce qui vient, en réalité, la briser subrepticement¹⁴. Doublement indépassable, l'enfance est donc une dimension qui n'entre dans aucun concept, désignant quelque chose qui ne cesse de nous sur-prendre et que Sartre situe toujours dans le spectre sémantique de l'obscurité, de l'aveuglement, du tâtonnement. L'ex-centricité perpétuelle par laquelle Breeur définit la bêtise est la même qui fait de l'*infans* un ex-proprié. Expropriation originaire sans laquelle aucun processus d'individuation ne serait possible, ce qu'on devrait plutôt appeler *ex-fance*¹⁵ indique, en même temps, la condition pour qu'une existence puisse se traduire en expérience.

2. L'origine qui n'a jamais eu lieu : existence, expérience, transmission

On peut comprendre, dès lors, pourquoi Recalcati choisit *La Nausée* comme point de départ de son livre¹⁶, en considérant le roman de 1938 comme une matrice essentielle pour l'ensemble de la philosophie sartrienne. Le rôle crucial que Sartre confèrera à l'enfance dans plusieurs ouvrages ultérieurs (tels que *Saint Genet*, *Questions de méthode* et surtout *L'idiot de la famille*) se trouve déjà pleinement élaboré, selon Recalcati, à la fin des années 1930, bien que sur un plan plus général, étalé sur la surface de l'existence tout entière. La nausée est « l'enfance indépassable de la vie du monde¹⁷ », où toute projectualité est neutralisée par un enchaînement primordial, par le plein de la contingence absolue et informe, par l'emprise d'une nécessité à laquelle il est impossible

¹³ Dans sa lecture, Recalcati insiste beaucoup sur la conception sartrienne de l'*œuvre* (au sens de l'œuvre littéraire, mais aussi, plus généralement, de toute entreprise ou production humaine), en montrant à quel point elle se détache de la référence à un acte intentionnel et à la volonté du sujet. Cf. Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 95-101 (§ *La grâce de l'acte*, traduit dans ce volume).

¹⁴ Cf. Roland Breeur, *Autour de la bêtise*, p. 144.

¹⁵ Cf. Valerio Magrelli, *Exfanzia*, Turin, Einaudi, 2022.

¹⁶ Cf. Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, Chapitre I : « La Nausée de Sartre », p. 3-33.

¹⁷ Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 8.

de se dérober¹⁸. Ainsi, le « monisme ontologique radicalement immanentiste » de *La Nausée* est lu, dans le sillage de Fergnani, comme une réfutation anticipée de l'hétérogénéité entre l'en-soi et le pour-soi établie dans *L'être et le néant*¹⁹. Mais dans la lecture que Recalcati propose du roman de 1938 il y a un autre élément qui mérite d'être souligné : ce récit de la révélation du réel (au sens lacanien) de l'existence²⁰ montre la résistance que cette dernière oppose lorsqu'on cherche à en faire *l'expérience*. Sartre nous rappelle à quel point l'existence, tout en étant partout et dans tout, ne se laisse ni toucher, ni rencontrer, ni approprier : elle est le refoulé de notre expérience ordinaire du monde.

On pourrait dire que *La Nausée* laisse entrevoir ce que Giorgio Agamben a défini, à la suite de Walter Benjamin²¹, comme « l'impossibilité de l'expérience » propre à l'époque moderne – au moment où l'incapacité d'effectuer et transmettre des expériences est devenue l'une des rares données sûres dont l'homme contemporain dispose sur sa propre condition²². Dans l'époque prémoderne c'était le quotidien (et non pas l'extraordinaire) qui constituait la matière première de l'expérience que chaque génération transmettait à la suivante. Tout événement, si banal et insignifiant qu'il fût, devenait « la minuscule impureté autour de laquelle se cristallisait comme une perle l'autorité de l'expérience²³ ». L'expérience était quelque chose que l'on pouvait non seulement *faire*, mais aussi *avoir* – et, par conséquent, transmettre, partager, utiliser : elle était la source d'un savoir qui se sédimentait dans les récits, dans les maximes et les proverbes du sens commun, et qui ne prétendait pas à une connaissance orientée par la certitude et la prévision²⁴. La pensée moderne, en revanche, affiche la plus grande méfiance envers l'expérience telle que la concevait la tradition ; le manque de certitude qui, auparavant, était intégré et métabolisé dans l'articulation entre savoir et expérience ne peut pas être

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 6 : « Tout comme avec l'enfance, avec l'existence [décrite dans *La Nausée*] on touche à la matrice de notre historicité, au fond noir et sans mots dans lequel s'enracine le processus de subjectivation, non pas comme processus d'émancipation à l'égard de cette nuit, mais comme sa signification et re-signification continue ».

¹⁹ *Ibid.*, p. 8 : « Sartre démolit tout préjugé anthropocentrique posant la vie humaine sur une échelon hiérarchique supérieur à celui des autres êtres vivants. [...] L'existence apparaît comme l'enfance indépassable de la vie du monde ».

²⁰ *Ibid.*, p. 8.

²¹ Cf. Walter Benjamin, « Le Narrateur. Réflexions à propos de Nicolas Leskov », dans *Écrits français*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2003.

²² Cf. Giorgio Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire* (1978), trad. Yves Hersant, Paris, Payot & Rivages, 2000. C'est à la lumière de cette même idée de la modernité comme impossibilité ou en tous cas « dépossession » de l'expérience que *La Nausée* de Sartre a pu être considérée comme le récit d'une « apocalypse culturelle » par l'ethnologue italien Ernesto De Martino : cf. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, sous la direction de Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 430 et *sq.*

²³ Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, p. 21.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 24-26.

toléré dans un cadre épistémique où l'expérience est admise seulement en tant qu'expérimentation scientifique, c'est-à-dire : transposée hors de l'homme, dans les instruments de calcul. La multiplicité *des sujets* de l'expérience se trouve ainsi réduite et subsumée en *un* sujet unique et abstrait, universel et impassible : l'*ego cogito* cartésien qui peut accroître indéfiniment ses connaissances²⁵ ; l'expérience ramenée au modèle de l'expérimentation scientifique devient elle-même « asymptotique », tendanciellement infinie et donc inappropriable : quelque chose que l'on peut *faire*, sans jamais *l'avoir*²⁶.

Si l'enfance apparaît liée si profondément à la question de la communicabilité de l'expérience et de sa transmission, ce n'est pas seulement parce que, comme le dit Sartre, « l'homme est fils de l'homme²⁷ » – c'est-à-dire sujet *et* objet de processus de formation, d'éducation, du passage intergénérationnel d'*habitus*, de valeurs, de normes, etc.²⁸ L'enfance est indissociable de la question de l'héritage en un sens plus profond, qui touche à la possibilité même de l'expérience, aux conditions nécessaires afin que quelque chose comme *une histoire* puisse se donner – car une expérience qui ne serait pas transmissible, donc historicisable, n'est pas une expérience. En ce sens, l'enfance soulève une question encore plus radicale que celle que Sartre posait en interrogeant le rapport de Flaubert à *Madame Bovary* (« à quelles conditions la féminisation de l'expérience est-elle possible ?²⁹ »). Ici on devrait plutôt se demander : à quelles conditions une existence peut-elle se traduire en expérience ? Ou encore : comment transformer en *savoir-faire* ce qu'on ne sait pas, ce qui se dérobe au savoir de manière constitutive, qui est donc inappropriable ? À quelles conditions l'exister devient-il sujet-objet d'un *experior*, d'un éprouver qui est aussi un expérimenter, une mise à l'épreuve et une mise en œuvre ? Comment *s'y prendre* avec ce qui *nous prend* et qui *nous perd* ? Car, pour Sartre, il n'y a

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 27.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 32. On pourrait dire qu'un tel rapport « asymptotique » au savoir et à l'expérience trouve une incarnation spécifique dans le personnage de l'Autodidacte de *La Nausée*.

²⁷ Cf. Jean-Paul Sartre, « Morale et Histoire », Conférence dite de Cornell (1965), éditée par Grégory Cormann et Juliette Simont, *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, 2005, p. 402 : « Ainsi la morale, diachroniquement, est un *double conditionnement*. Et cela vient simplement de ce que l'homme est fils de l'homme : ainsi est-il conditionné par la même réalité en tant que fils de l'homme et en tant qu'homme ».

²⁸ Sur les différentes manières dont Sartre utilise le syntagme « l'homme fils de l'homme » dans la Conférence de Cornell, cf. Juliette Simont, « Morale esthétique, morale militante : au-delà de la faribole ? », *Revue Philosophique de Louvain*, n° 73, 1989, p. 23-58 (en particulier p. 45-49). Sur les différentes figures du rapport de Sartre à la dimension de l'enfance, on lira de la même autrice : « "Du petit garçon qui ne veut pas grandir" au "fils de l'homme". La question de l'enfance chez Sartre », dans Vincent de Coorebyter (éd.), *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales. Les biographies existentielles de Sartre*, Paris, Vrin, 2022 (à paraître).

²⁹ Cf. Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, dans *Critique de la Raison dialectique*, p. 90.

pas d'ambiguïté sur ce point : « on *se perd* toujours dans l'enfance : les méthodes d'éducation, le rapport parents-enfant, l'enseignement, etc., tout cela donne un moi, mais un *moi perdu*³⁰. »

Déplacer la focale sur la dimension de perte et dépossession propre à l'enfance conduit Recalcati à poser, au cœur même du processus de subjectivation, le problème de l'*héritage* : à penser cette notion moins comme acquisition inerte du passé que comme une *re-conquête*, « réécriture des traces déjà écrites dans le passé³¹ ». Dans ce glissement vers le passé qu'on nomme Histoire, ce qui « revient », ce qui se répète, n'est jamais simplement du Même ; c'est toujours du Même *plus* quelque chose, du Même perturbé par un « petit décalage » qui en modifie la structure interne de manière parfois minimale, mais dans lequel réside toute la profondeur de ce que Sartre nomme liberté. Ce qui demanderait de réfléchir aux implications philosophico-politiques des modalités de la transmission et de l'héritage : non seulement *ce* qu'on hérite, mais aussi *comment* (par quels moyens, en vue de quels buts) et *avec qui* – car tout héritage suppose un *partage*, à la fois au sens d'une partition, d'une « sélection » du passé et au sens d'une *mise en commun* de ce qui est transmis ou hérité³².

Or, ce que l'enfance transmet et met en commun, bien que sous la forme paradoxale d'une expropriation, c'est d'abord le langage³³. Entre l'enfance et le langage il y a un rapport de *coexistence originelle*, mais une telle coexistence implique en même temps un mouvement d'expulsion ; comme le souligne Agamben : « C'est le fait que

³⁰ Jean-Paul Sartre, « Sur *L'Idiot de la famille* », dans *Situations, X. Politique et autobiographie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 93 (les italiques sont de Sartre).

³¹ Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, Introduction, p. X. On ne peut pas s'empêcher de penser à la manière dont le poète R. M. Rilke utilise l'expression de « déshéritage » pour indiquer l'incapacité de l'homme moderne à s'appropriier aussi bien du passé que de l'avenir. Agamben lui-même s'y réfère : « [...] Rilke oscille entre deux mondes contradictoires. D'une part, il montre dans l'ange, dans la marionnette, dans le saltimbanque, dans l'enfant les figures d'un *Dasein* qui s'est totalement libéré de toute expérience ; de l'autre, il évoque avec nostalgie les choses en quoi les hommes "accumulaient l'humain" [...] ; ce qui les rendait "vivables" (*erlebbaren*) et "dicibles" (*säglich*) [...] Cette situation de "déshérité" suspendu entre deux mondes (toute époque, écrit-il dans la septième élégie, " a ses déshérités, tels que ce qui était ne leur appartient plus, et pas encore ce qui s'approche ") , constitue l'expérience centrale de Rilke », Giorgio Agamben, *Enfance et Histoire*, p. 55-56. On remarquera que le terme « déshérité » est utilisé aussi par Sartre à propos de Flaubert, cf. par exemple *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, « NRF », p. 965.

³² Ne pouvant pas développer ce point ici, je me permets de renvoyer à mon texte « Après l'Apocalypse. Le serment à la base des institutions » [dans Chiara Collamati, Hervé Oulc'hen (dir.), *L'institution instable. Parcours critiques à partir de Jean-Paul Sartre*, Paris, Hermann, 2021, p. 147-182] où je propose une lecture philosophico-politique de la notion sartrienne de *serment*, en tant que pratique d'un lien fondé sur le partage et la transmission d'un passé commun.

³³ Thème que Recalcati ne manque pas de poser au cours de son enquête, notamment au niveau du chapitre II « La critique de l'ego et du déterminisme » (cf. en particulier § *La transcendance du langage*, p. 64-71, traduit dans ce volume). L'auteur valorise la proximité entre Sartre et Lacan à propos d'une conception du langage comme lieu où l'aliénation peut être subjectivement assumée.

l'homme a une enfance (autrement dit, qu'il a besoin pour parler de s'exproprier de l'enfance, afin de se constituer comme sujet dans le langage) qui brise le "monde clos" du signe et transforme la pure langue en discours humain³⁴ ». À la différence des animaux qui n'accèdent pas à la langue, car ils sont toujours déjà en elle, l'homme, en tant qu'il a une enfance, en tant qu'il n'est pas toujours déjà parlant, scinde l'unité de la langue et se pose comme celui qui, pour parler, doit dire *Je* – en s'instituant, par ce fait même, comme sujet. On l'a déjà dit, mais il est important d'y insister (et Recalcati lui-même ne manque pas de le faire³⁵) : abordée par ce biais, l'enfance ne coïncide pas avec une phase chronologique de la vie humaine, avec un paradis pré-linguistique que nous quitterions définitivement un jour pour nous mettre à parler. En raison du rapport de co-implication originaire qu'elle entretient avec le langage, l'enfance peut être considérée comme la *matrice de l'historicité*, condition pour qu'il y ait quelque chose comme une « histoire ».

Le caractère historicisant et matriciel de l'enfance n'en fait pas pour autant une *origine*, un point localisable sur la ligne de la chronologie, un événement-cause qui sépare, dans le cours du temps, un avant-soi d'un après-soi. L'enfance comme condition de l'expérience historique peut fonctionner comme une origine seulement si on s'accorde sur l'idée que « origine » est quelque chose qui ne s'est jamais donné comme tel, une fois pour toutes ; elle est, au contraire, ce qui ne cesse d'advenir, d'arriver, de se produire, de se répéter³⁶. Enfance et langage constituent les deux foyers d'une ellipse, celle de l'historicité, où il devient possible de penser le rapport entre répétition et variation : un signe *s'altère justement parce qu'il se répète* et ce qu'il faut valoriser, dans cette altération, est justement la persistance de la matière qui est en train de s'altérer. La langue est à la fois un système d'habitudes linguistiques, dont la stabilité exige une forme de « solidarité avec le passé³⁷ » et un processus vital par lequel il devient possible d'établir une *durée*, une forme de corrélation entre temporalité et action historique.

³⁴ Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, p. 71.

³⁵ Sur le rapport entre enfance et langage, Recalcati fait lui-même un renvoi ponctuel aux analyses menées par Agamben dans *Enfance et histoire*. Cf. *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 69.

³⁶ Agamben utilise l'exemple de la racine indo-européenne, telle que restituée par la comparaison philologique des langues historiques : elle n'est pas l'origine comme point repoussé en arrière dans le temps ; elle vaut plutôt comme instance toujours présente et opérationnelle dans les langues historiques. Située au point où diachronie et synchronie arrivent à coïncider, elle est un état de la langue non attesté historiquement, une « langue jamais parlée » et néanmoins réelle : elle garantit à la fois l'intelligibilité de l'histoire linguistique et la cohérence synchronique du système. Cf. Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, p. 65.

³⁷ Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration d'Albert Riedlinger, Genève, Arbre d'Or, 2005, I, p. 82.

3. L'historicité historicisée

C'est justement parce que l'enfance n'est pas une origine au sens chronologique du terme, que Sartre refuse l'idée que l'histoire d'un homme puisse être « *inscrite* dans son enfance³⁸ », tel un germe dont il faudrait reconstruire après-coup l'évolution téléologique. Et, pour la même raison, le but de l'historien ne peut pas être celui de comprendre l'individu par sa biographie³⁹ – à moins de considérer la biographie en un sens bien plus large, comme le propose Recalcati dans le chapitre IV de son livre (« Qu'est-ce qu'une biographie ? Le paradigme-Flaubert », p. 102-166) :

La biographie de Gustave Flaubert n'entend pas proposer une pathographie de l'auteur ; elle voudrait plutôt montrer, à travers un cas exemplaire, le déploiement d'un processus de subjectivation. [...] En termes psychanalytiques, une biographie peut être construite seulement, comme le dit Lacan, à travers la construction du fantasme du sujet ; à la rigueur, la biographie d'un sujet est toujours la biographie de son fantasme. Celui-ci trace la constante d'une vie, ce qui ne varie pas dans la variation continue de ses aventures. Autrement dit, le fantasme est ce qui contient les « lignes de destin » d'une existence⁴⁰.

Au croisement des analyses de Recalcati et d'Agamben, on est donc amené à considérer l'enfance comme *écart* qui, tout à la fois, sépare et unit l'homme et le langage, le possible et le réel⁴¹, en constituant par ce fait même la condition toujours *en acte* de l'historicité⁴². Bien que sous une forme abrégée, le chemin parcouru jusqu'ici nous permet de préciser au moins trois éléments à l'égard du rôle que cette notion revêt dans la philosophie de Sartre. On remarquera, tout d'abord, à quel point elle s'éloigne de toute approche de l'histoire, individuelle ou collective, qui en ferait reposer l'intelligibilité sur un *événement* comme origine ponctuelle, à partir de laquelle seulement les

³⁸ Jean-Paul Sartre, *Situations, X*, p. 169.

³⁹ Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique, tome II : L'intelligibilité de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1985, p. 225. Sartre affirme cela au moment où il cherche à comprendre la situation de l'URSS en prenant en compte le rôle de Staline en tant que « individu commun et collectif », incarnation de la pyramide bureaucratique, mais aussi en tant que singularité qui a « donné son propre passé à la Révolution comme passé commun », *ibid.*, p. 212.

⁴⁰ Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 114.

⁴¹ C'est pourquoi dans *L'être et le néant* Sartre peut écrire que l'être, en tant qu'il est ce qu'il est, « est sans "se mettre à être", sans enfance, ni jeunesse », donc aussi sans histoire, cf. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 243 (je souligne, CC).

⁴² Le rapport entre l'enfance et l'historicité est explicité par Agamben dans les termes suivants : « Qu'on imagine un homme qui viendrait au monde déjà doté du langage, un homme toujours déjà parlant : pour un tel un homme sans enfance, le langage ne serait pas quelque chose de préexistant qu'il devrait s'approprier, et il n'y aurait pour lui ni fracture entre langue et parole, ni devenir historique de la langue. Mais, pour cette raison même, un tel homme serait immédiatement uni à sa nature, il serait toujours déjà nature, il ne trouverait nulle part en elle de discontinuité ni de différence permettant l'avènement de quelque chose comme une histoire. Telle la bête, dont Marx dit que "elle ne fait qu'un avec son activité vitale", il se confondrait avec cette dernière et ne pourrait jamais se l'opposer comme objet. *C'est l'enfance [...] qui, pour la première fois, ouvre l'espace de l'histoire.* » *Enfance et histoire*, p. 67-68 (traduction partiellement modifiée. Je souligne, CC).

développements successifs pourraient acquérir un sens. On se condamne à rater ce qui fait la singularité d'une histoire si on l'aborde exclusivement comme rupture radicale d'un processus de répétition qui serait, quant à lui, la figure par excellence de l'anhistorique. La singularité *est* ce mouvement en forme de spirale dans lequel la répétition n'est jamais interrompue, abolie, suspendue pour faire place au temps vide de l'événement ; il s'agit de rendre productive la répétition, en la pliant de l'intérieur. Ou encore : de penser l'histoire non pas à travers le paradigme de l'événement (l'image de l'*éclair*⁴³), mais plutôt selon une logique du *différentiel* – dont la figure sartrienne de la spirale restitue parfaitement le sens.

Sur ce point, peut-être, l'analyse de Recalcati ne va pas aussi loin qu'elle aurait pu le faire. L'avant-dernier chapitre du livre (« Convertir le désir ? », p. 188-210) présente la conversion comme le « mot-clé du lexique sartrien », en la ramenant à un événement imprévisible, au temps anarchique de l'Apocalypse et de la fête⁴⁴. La transformation de la dimension ontologique du « désir d'être » (lu à la lumière du *Todestrieb* freudien et de la *jouissance* lacanienne comme dissolution, perte, épuisement dissipateur) en expérience non mortifère est pensable seulement à partir d'une coupure événementielle⁴⁵. Après avoir mis au centre du processus de subjectivation la reprise du passé plutôt que son abolition, après avoir valorisé la manière dont le concept sartrien de « personnalisation » permet de penser la différence (et donc la liberté) comme étant toujours *immanente* à la répétition⁴⁶, Recalcati tend finalement à ramener la philosophie de Sartre dans le cadre d'une philosophie de l'événement⁴⁷.

Assumer l'enfance comme matrice de l'historicité demande aussi (et c'est le deuxième élément) de remettre en question l'ancrage ontologique de cette notion⁴⁸. Si,

⁴³ Je rappelle, néanmoins, que Sartre utilise à plusieurs reprises l'image de l'*éclair* pour figurer l'incarnation de la totalité historique dans une singularité contingente, « l'universalisation singulière de l'universalité », cf. par exemple Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty », dans *Situations, IV. Portraits*, Paris, Gallimard, 1964, p. 277-278.

⁴⁴ Cf. Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 203.

⁴⁵ Cf. Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, Chapitre V « Le désir d'être comme pulsion de perte », p. 167-187 (voir, en particulier, p. 182-187). Sur la manière dont Sartre a assimilé de manière critique la notion freudienne de pulsion de mort, on lira le beau texte de Grégory Cormann, « La conscience et la mort. Le premier Sartre, Bergson, Freud et Ferenczi », dans *Sartre. Une Anthropologie philosophique, 1920-1980*, Bruxelles, Peter Lang, 2021, p. 167-205.

⁴⁶ Voir Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 146. Sur ce point aussi Recalcati souligne la proximité avec la vision lacanienne du sujet comme « celui qui porte la marque, le stigmaté, d'une répétition qui reste pour lui inaccessible », *ibid.*, p. 144.

⁴⁷ Voir *ibid.*, p. 206.

⁴⁸ Jacques Derrida a beaucoup insisté sur la nécessité de détacher l'historicité de son ancrage ontologique, cf. par exemple *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 80-81 : « Dès qu'on pose la question de l'historicité de l'histoire [...] on est provoqué à répondre par une définition d'essence, de quiddité, à reconstituer un système de prédicats essentiels, et on est conduit à réaménager le fonds sémantique de la

dans *L'être et le néant*, l'historicité est définie comme le « mode d'être unique et incomparable d'une ipsité⁴⁹ », à partir des années 1950 le sens *proprement historique* de l'activité humaine ne peut pas surgir du sujet individuel, de sa capacité à transcender sa propre condition : il se constitue avant tout dans les conflits et les structures de domination propres au social⁵⁰. On a déjà souligné le double sens du caractère indépassable de l'enfance (en tant que vécu et en tant que passé qui reste présent, sous une forme d'existence spécifique). Mais l'enfance doit être également analysée, dit Sartre, en tant que « fait social », « façon particulière de vivre les intérêts généraux d'un milieu linguistique et social⁵¹ ». C'est à ce titre, et à ce titre seulement, qu'elle devient « le matériel à partir duquel le philosophe peut reconstituer un *fragment d'histoire*⁵² ».

Loin d'être considéré comme un invariant ou comme un substrat ontologique, l'historicité passe elle-même au crible de l'historicisation. Contre le risque de figer l'histoire dans les concepts de l'ontologie, il faut prendre en compte la dialectique du subjectif et de l'objectif, l'unité mouvante de la subjectivité et de l'objectivité comme processus d'intériorisation de l'extérieur et d'extériorisation de l'intérieur⁵³. Dans *Questions de méthode*, l'historicité de la praxis ne se présente pas comme une donnée ontologique, mais comme possibilité, toujours ouverte, de *vivre historiquement* les modifications du temps historique⁵⁴. Sartre la décrit comme une dimension qui peut s'altérer, qui peut changer sa structure en fonction des transformations locales, comme c'est le cas lorsque les circonstances contingentes mettent en jeu l'existence même de l'homme, lui révélant sa fragilité essentielle ou montrant son impossibilité radicale⁵⁵.

tradition philosophique. Tradition philosophique qui revient toujours, finalement, à comprendre l'historicité sur un fond ontologique, précisément. Dès lors, il faut non seulement se demander quelle est « l'essence » de l'histoire, l'historicité de l'histoire, mais l'histoire de l'essence en général ».

⁴⁹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 193.

⁵⁰ C'est un point sur lequel Recalcati insiste lorsqu'il analyse la manière dont Sartre redéfinit « la liberté comme mouvement de repliement du sujet sur les conditions de son assujettissement », Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 105.

⁵¹ Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, tome II, p. 228.

⁵² Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, dans *Critique de la Raison dialectique*, tome I, p. 91.

⁵³ Voir *ibid.*, p. 90.

⁵⁴ « Il ne faudrait pas définir l'homme par l'historicité – puisqu'il y a des sociétés sans histoire – mais par la possibilité permanente de vivre *historiquement* les ruptures qui bouleversent parfois les sociétés de répétition. Cette définition est nécessairement *a posteriori*, c'est-à-dire qu'elle naît au sein d'une société historique et qu'elle est en même temps le résultat des transformations sociales. Mais elle revient s'appliquer sur les sociétés sans histoire de la même manière que l'Histoire elle-même revient sur celles-ci pour les transformer – d'abord par l'extérieur et ensuite, dans et par l'intériorisation de l'extériorité », Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, dans *Critique de la Raison dialectique*, tome I, p. 103-104, note 2 (les italiques sont de Sartre).

⁵⁵ « L'être-dans-le-monde est un *a priori* parce qu'il est la relation synthétique qui fonde l'expérience mais il peut s'altérer, changer sa structure interne en liaison avec des transformations locales *a posteriori*. C'est ce qui se produit, en particulier, lorsque certaines circonstances historiques et contingentes mettent en jeu

Cela revient à penser l'histoire non pas à partir de l'élan projectif d'un sujet se définissant ontologiquement par sa capacité à dépasser l'objectivité, mais plutôt à partir des contradictions qui le traversent, en mettant constamment *en danger* sa présence dans le monde. Loin de considérer la liberté ou les projets des agents comme premiers (en les posant en fondement de l'intelligibilité d'une situation historique), il s'agit de déterminer, au sein d'une situation réelle, les conditions matérielles qui menacent ou qui rendent *impossibles* ces projets. La définition de l'historicité qu'on a vue précédemment (*écart* entre le langage et l'homme, entre le possible et le réel) doit donc être complétée par une dimension qui concerne l'*impossibilité*, l'instabilité constitutive qui expose toujours l'être-dans-le-monde au risque de se perdre. Rien d'étonnant, dès lors, si la notion de *désir* – laquelle, contrairement au besoin, a à voir de manière constitutive avec l'impossibilité de l'assouvissement –, vient boucler le triptyque que Recalcati a choisi comme sous-titre pour son livre : le désir n'est qu'une autre déclinaison du problème de la transmission de l'expérience⁵⁶.

Il y a au moins un troisième élément que je voudrais souligner et qui concerne l'importance de distinguer la manière dont Sartre pense l'historicité de la définition qu'en donne Heidegger dans *Être et Temps*⁵⁷. À travers les outils fournis à la fois par Recalcati et Agamben, j'ai exploré l'hypothèse de déplacer « en arrière », vers l'enfance, le barycentre de l'historicité. Cela n'implique pas de supprimer la dimension du futur du mouvement de la temporalisation : on le sait, Sartre lui-même affirme que « nous vivons notre enfance comme notre *futur*⁵⁸ ». Cependant, le rapport entre le futur et le passé dont il est ici question ne recoupe pas l'articulation heideggérienne entre ces deux dimensions

l'existence même de l'Homme dans l'Univers, lui révèlent sa fragilité essentielle ou le persuadent de son impossibilité radicale », Jean-Paul Sartre, *Mallarmé, La lucidité et sa face d'ombre*, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1986, p. 96.

⁵⁶ Dans le chapitre dédié à *L'idiot de la famille*, Recalcati développe ce thème sur le plan de « l'héritage symbolique » en se demandant : « Qu'est-ce que cela veut dire hériter, *transmettre le désir d'une génération à l'autre* ? Dans le cas du fils aîné [Achille], à la place d'une transmission, il y a un clonage, une identification totalisante au père idéal, une simple reproduction du Même. Il n'y pas d'héritage, mais assimilation, négation de la différence [...]. Dans le cas du fils cadet [Gustave] en revanche, le père n'exige pas qu'il soit sa propre copie, fut-ce dégradée. Le père se résigne plutôt à en constater l'idiotie. Mais c'est la bêtise, paradoxalement, à sauver Gustave de l'identification idéalisante au père [...]. Son idiotie n'est pas seulement un effet de l'aliénation, un produit de sa conduite de passivité, de son identification à la Matière et à la Nature ; c'est aussi une modalité de séparation à l'égard de l'Autre, un *décalage* à l'égard de la demande asphyxiante de l'Autre », Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 141-142.

⁵⁷ Un premier point de différence réside, comme on vient de le voir, dans le fait que Sartre considère l'historicité comme une dimension elle-même historique, en la soustrayant par conséquent du registre ontologique dans lequel Heidegger l'avait plongée : dans l'analytique existentielle l'être-dans-le-monde de *Dasein* comme être-jeté constitue un *a priori* immuable, un présupposé nécessaire pour penser toute histoire.

⁵⁸ Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, dans *Critique de la Raison dialectique*, tome I, p. 71.

temporelles. Dans la dynamique de *rétroaction* qui structure l'analytique existentielle, le futur est élevé, d'une part, à temps originaire et fondateur ; d'autre part, toutefois, la projection à laquelle il est associé se trouve limitée, dès le début, par la mort comme seule possibilité capable de conférer, rétrospectivement, un sens à toutes les autres. C'est l'anticipation de l'être-pour-la-mort futur qui oblige le *Dasein* à se tourner en arrière vers le passé qui lui est transmis. En éclairant rétroactivement la finitude, la mort configure un ensemble de possibilités déterminées parmi lesquelles le *Dasein* est appelé à décider : c'est dans et par cette décision que se manifeste, selon Heidegger, l'historicité authentique de l'Être-là. C'est uniquement la perspective de la fin (but et terme tout à la fois) qui peut conférer au *Dasein* son être historique. En ce sens, la conception heideggérienne de la temporalité s'inscrit à double titre dans l'horizon du *futur antérieur* : il s'agit d'un futur qui, sur le plan logique, est antérieur au présent et au passé, en raison du mouvement rétroactif de la temporalisation du *Dasein* ; mais antérieur aussi au sens d'un futur déjà connu, dé-terminé, **préétablit**, car son périmètre est tracé depuis toujours par la perspective de la mort.

Dans sa lecture, Recalcati n'hésite pas à aligner les conceptions de l'historicité de Sartre et de Lacan à la vision heideggérienne de la temporalité : en ramenant l'un comme l'autre dans le socle de l'analytique existentielle, Recalcati assume explicitement le futur antérieur comme le temps propre à toute subjectivation⁵⁹. « C'est sur ce fond sartrien [lu à travers un filtre heideggérien] que Lacan élabore le concept d'“historicisation primaire” [...], primaire n'est pas ce qui est venu “avant”, mais l'activité d'historicisation-subjectivation du temps qui peut se produire seulement de manière rétroactive. *L'historicisation primaire du sujet déplace ainsi l'essentiel du temps historique du passé au futur*⁶⁰. »

Sur ce point, la lecture de Recalcati présente une ambiguïté qui, à mes yeux, il n'a pas suffisamment problématisé : d'une part, il revendique explicitement l'effort d'émanciper la temporalité sartrienne du schème vectoriellement projectif du futur ; d'autre part, il considère que Sartre est resté « fidèle à la leçon fondamentale d'*Être et Temps*, où c'est seulement le mouvement de transcendance du sujet vers l'avenir – son pouvoir-être –, qui peut signifier rétroactivement son propre passé ». Fidèle donc à une vision du temps et de

⁵⁹ Cf. Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, § *Le temps du sujet est au futur antérieur*, p. 52-55 ; p. 146.

⁶⁰ Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 54-55.

l'histoire dans laquelle « c'est le futur, c'est-à-dire ce que je serai, à décider le sens non seulement de ce que je suis, mais aussi de ce que j'ai été⁶¹ ».

Comme on sait, la réception française d'*Être et Temps* a produit des effets profonds sur la manière de penser l'histoire et la politique tout au long du XX^{ème} siècle⁶² et un tel problème dépasse largement le cadre de ce compte-rendu. Si j'ai voulu insister sur l'importance de démarquer Sartre de la vision heideggérienne de la temporalité, c'est parce que cette question contient un enjeu essentiel : la perspective du futur antérieur que Recalcati utilise pour rendre intelligible l'histoire d'un processus singulier de subjectivation risque de se traduire, si on l'applique à l'analyse d'une histoire collective, en un jugement du passé avec les yeux de l'avenir⁶³. Autrement dit : dans la tendance à considérer comme historiquement (et politiquement) significatifs seuls les événements qui ont produit des effets institutionnels dont la durée coïncide avec la répétition d'une forme politique toujours identique à elle-même⁶⁴.

Lorsque Sartre s'efforce de penser l'histoire, ou même une histoire, comme répétition *en forme de spirale*, il ne vise certainement pas à en faire une « renaissance mécanique de montages », où le retour mimétique d'un passé idéalisé empêcherait toute action de l'avenir sur le présent. Mais l'avenir n'est pas absolutisé comme dimension prioritaire ou englobante par rapport aux autres ekstases temporelles ; il n'est pas enfermé dans un périmètre de possibles déjà établis par l'horizon « terminal » de la mort ; il n'est pas présupposé comme antériorité logique dont dépendrait, après-coup, tout le sens conféré au mouvement de temporalisation. La spirale de la temporalisation sartrienne n'est pas le

⁶¹ Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 53. Cela apparaît d'autant plus étonnant si on considère que, sur d'autres points, Recalcati est très attentif à souligner la distance qui sépare la philosophie de Sartre de celle de Heidegger, par exemple à propos de la catégorie de « décision » : cf. *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 104.

⁶² La lecture de Hegel proposée par Alexandre Kojève est sans doute l'exemple plus connu : « le mouvement *historique* naît de l'Avenir et passe par le Passé pour se réaliser dans le Présent ou en tant que Présent temporel », *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 2011, p. 368-369. En imprimant le sceau heideggérien de l'être-pour-la-mort sur l'histoire et sur la politique, Kojève a pu proclamer, par un seul et même geste, la fin du temps proprement historique et l'impossibilité d'un véritable changement politique, en tant que l'homme aurait *déjà* achevé, une fois pour toute, sa libération.

⁶³ « Nous ne voulons pas regarder notre monde avec des yeux futurs, ce serait le plus sûr moyen de le tuer », Jean-Paul Sartre, « Présentation des Temps Modernes », dans *Situations, II. Littérature et engagement*, Paris, Gallimard, 1948, p. 14.

⁶⁴ Pour le dire avec une formule simpliste : la logique du futur antérieur nous permet de lire rétrospectivement la prise de la Bastille comme événement à l'origine de la Révolution française, en faisant de celle-ci la révolution qui a « réussi », qui a eu suite dans l'histoire et qui est susceptible d'être universalisée comme « modèle » d'une transformation politique démocratique. En revanche, cette même logique peut difficilement rendre intelligible une expérience comme la Commune de Paris : si on adopte la perspective du futur antérieur, on est amenés à figer celle-ci dans le jugement rétrospectif d'un échec politique, plutôt qu'à la penser comme un passé contenant des possibilités alternatives à la trajectoire de la forme-État.

cercle clos de la dialectique de Hegel, ni le mouvement rétroactif par lequel Heidegger pense l'histoire à partir d'un avenir déjà connu en tant que terme. Elle indique plutôt l'ouverture d'un futur au sein d'une temporalisation où dépasser c'est *aussi* conserver. Et où le dépassement ne peut pas se donner comme conversion instantanée ou acte ponctuel : c'est toujours un long travail qui transforme tout projet en un *trajet* dans lequel « on se répète sans cesse, [mais] on ne recommence jamais ».

Chiara Collamati

Marie Skłodowska-Curie Fellow

Université de Liège/Université de Californie, Santa Cruz