

*À paraître dans Grégory Cormann (éd.), L'Année Sartrienne, n. 36, Juin 2022, Presses Universitaires de Liège.*

## **Retour à Sartre**

Massimo RECALCATI

*Table des matières de l'original italien :*

Introduction

I. La Nausée de Sartre

II. La critique de l'ego et du déterminisme

III. Sujet et subjectivation

IV. Qu'est-ce qu'une biographie ? Le paradigme-Flaubert

V. *Le désir d'être* comme pulsion de perte

VI. Convertir le désir ?

VII. « Ma facticité est sauve » : les paradoxes de l'amour

Bibliographie

Index des noms

*Introduction (p. VII-XI).*

J'ai une profonde dette envers Sartre, la dette qu'on a à l'égard de la parole d'un maître. Elle remonte à l'époque de ma formation philosophique à l'Université Statale de Milan, avant de commencer la formation psychanalytique qui a occupé le reste de ma vie. C'est une dette qui se mêle avec celle que j'ai à l'égard de Franco Fergnani, qui fut mon professeur dans cette université et m'a accompagné dans ma première lecture de Sartre. Avec ce livre, je n'ai pas l'intention de solder cette double dette, mais de l'honorer – en montrant ce qui, des rencontres avec Sartre et Fergnani, reste profondément vivant en moi, aujourd'hui encore. Un fil rouge unit en effet l'étude de Sartre à l'étude de Freud (que je menais en même temps) et à l'étude de Lacan (que j'entrepris immédiatement après). Voilà, réduit au minimum, le tripode qui a marqué mon aventure intellectuelle et mon entrée dans la psychanalyse. Avec ce livre, je reviens à Sartre à partir de ma rencontre avec Lacan. Impossible de faire autrement. C'est là un des enseignements majeurs de la pensée sartrienne : on relit toujours notre passé à partir de notre avancée vers l'avenir, et toujours l'avenir nous permet de donner des formes différentes à notre passé.

Dans le panorama philosophique et culturel contemporain, Sartre occupe la place d'un « chien mort ». Si sa figure intellectuelle et son œuvre littéraire et philosophique ont réalisé une véritable hégémonie culturelle dans l'après-guerre, elles semblent aujourd'hui précipitées dans l'oubli. La radicalisation de la pensée de Heidegger vers le problème de l'Être, d'une part, et l'affirmation du structuralisme, d'autre part, ont occupé le terrain sur lequel se déployait la vocation humaniste de sa pensée. Après le structuralisme, la scène culturelle et philosophique – avec l'exception significative de Lacan – a laissé derrière

soi le problème du sujet si cher à l'existentialisme sartrien. À la froideur des structures, devenues machines impersonnelles du désir dans le tournant vitaliste imprimé par le deleuzianisme au structuralisme, fait écho une psychanalyse désormais figée dans un modèle évolutionniste – dont on retrouve les développements les plus récents dans les paradigmes neuroscientifiques et cognitivo-comportementaux de la vie psychique. Malgré leur hétérogénéité, ces dérives partagent la conviction que la problématique du sujet et du processus de subjectivation est un argument poussiéreux, dépassé, ayant déjà suffisamment montré sa faiblesse sur le plan conceptuel. Attaquée sans réserves par Heidegger, mise à mal par le structuralisme et ses avatars, réduite à la rhétorique de l'anthropologie humaniste par la pensée contemporaine fascinée par le post-humain, sabotée à plusieurs reprises par Lacan lui-même, la philosophie de Sartre semble avoir disparu de notre horizon culturel.

En proposant un « retour à Sartre », ce livre va donc à contrecourant. Bien qu'il soit écrit par un psychanalyste qui s'est formé à la philosophie à travers l'œuvre de Sartre, il ne cherche pas, comme on pourrait le penser, à relire la philosophie sartrienne à la lumière de la psychanalyse, ni à la confronter avec Lacan. C'est plutôt du contraire qu'il s'agit : mon travail veut démontrer à quel point pourrait être utile, aujourd'hui, pour la psychanalyse, de *ne pas oublier la leçon sartrienne*. À l'époque des neurosciences, des évaluations quantitatives, mais aussi de la force anhistorique et impersonnelle de la pulsion, il est plus que jamais nécessaire de repenser le caractère irréductible de la subjectivité humaine que Sartre a toujours défendu. Loin de s'épuiser dans le paradigme existentialiste de la subjectivité comme projet, choix, liberté – donc de l'existence qui précède l'essence, une telle irréductibilité est pensée par Sartre lui-même à travers des paradigmes différents. Mon objectif est de « corriger » la version stéréotypée du sujet sartrien comme pure transcendance de la liberté, en montrant que le mouvement plus profond de sa pensée implique une conception de la subjectivité comme *reprise*, assomption rétroactive, subjectivation de ce que Sartre nomme le caractère indépassable et inassimilable de l'enfance.

Le sujet n'est pas souverain, n'est pas une substance, n'est pas un ego, parce que, simplement, *aucun sujet ne peut être sans enfance*. Dès lors, sa vocation originale ne surgit pas de l'intentionnalité, elle n'est pas, paradoxalement, un libre choix du sujet ; au contraire, elle provient toujours, comme dirait Lacan, du discours de l'Autre. Le sujet peut gagner sa singularité uniquement en remodelant sans cesse les traces ineffaçables de ce discours. C'est pourquoi, dans la phase plus mature de sa réflexion, Sartre dissout l'idée d'une existence libre qui précède toute essence, en montrant, au contraire, à quel point l'existence se trouve depuis toujours submergée, ensablée, prise dans des circuits de coercition hétéro-dirigés, incluse dans l'aliénation de l'histoire, contrainte à une passivité de fond fabriquée par les marques traumatiques du désir des Autres. Pour cette raison, le *focus* théorique de ce livre est centré sur *L'Idiot de la famille*, œuvre dans laquelle la « constitution » et la « personnalisation » structurent le rapport nécessaire du sujet avec les événements de sa propre enfance. À partir de là, un dialogue serré avec Freud et, surtout, avec Lacan : est-il possible, pour le sujet, d'être libre si sa vie est constituée par l'Autre ? Comment repenser une liberté qui n'exclut pas le destin ? Quel rapport subsiste entre, d'une part, la nécessité des essences historiques desquelles on provient – et desquelles l'enfance est la condensation – et, d'autre part, la contingence de nos actes ? Qu'est-ce que cela veut dire « choisir notre vie » si notre vocation première a été choisie par les Autres ? Qu'est-ce que cela veut dire penser l'enfance au futur, comme Sartre propose de le faire ?

L'intérêt de Sartre pour l'enfance est profondément lié à son intérêt pour le processus de subjectivation. L'enfance n'est pas considérée comme une simple étape du

développement, une phase évolutive ou une substance pré-linguistique ; elle est plutôt pensée comme un temps originaire de l'existence, où l'événement de la subjectivité est précédé par le discours de l'Autre, anticipé comme « objet » à l'intérieur de ce discours, contraint par et dans une nécessité profonde. Pour cette raison, l'enfance est décrite par Sartre comme « indépassable », « inassimilable », une « profondeur opaque » qu'impose au processus de subjectivation de revenir à elle, de manière spiraliforme et continue. Ce sont les restes inoubliables, les traumatismes, les mots de l'Autre, ses empreintes qui marquent de manière ineffaçable tout processus de subjectivation. C'est ici qui se joue le destin du sujet et sa liberté d'arriver à faire quelque chose de ce que les autres ont fait de lui, comme Sartre le répète sans cesse. C'est la notion de liberté comme « petit décalage » qu'on trouve au centre de l'ouvrage extraordinaire sur Flaubert. Cela nous restitue une subjectivité aux caractéristiques très différents de celle que l'ontologie de *L'être et le néant* définissait comme projet, choix et liberté. Un *autre* sujet émerge en même temps qu'un *autre* Sartre. C'est le Sartre qui pense la subjectivité à partir de la prédestination de l'enfance, à partir de sa passivité originaire et non pas de son activité de dépassement de la situation dans laquelle elle est prise. En réalité, ce qui est en jeu dans l'enfance, c'est moins le poids inerte d'un passé écrasant le sujet, que l'ouverture d'un « futur ».

C'est le grand thème de l'héritage, sur lequel je me suis moi-même penché au cours des dernières années<sup>1</sup>. L'acte d'hériter non pas comme acquisition passive, mais comme mouvement en avant, ouvert sur l'avenir, reconquête – selon le mot de Goethe repris par Freud, engagement à réécrire les traces déjà écrites dans notre passé, à fournir des mots au silence sans mots de l'enfance de l'existence. C'est l'héritage comme invention singulière qui ne peut se générer, selon *mon Sartre*, que comme « conversion » inouïe et singulière de la répétition qui surgit du noyau opaque de notre enfance primordiale. Une conversion qui soustrait l'homme au destin de perte auquel le condamnerait, de manière fatale, son « désir d'être », que Sartre assume comme fantasme fondamental du désir humain. Si l'homme projette de se nier comme homme pour exister comme Dieu, si son désir se confond avec le projet de se perdre, la conversion est le processus qui permet à l'existence de reconnaître le caractère inéliminable de son manque d'être et, tout à la fois, l'illusion de l'existence d'un Autre qui viendrait justifier sa propre existence. Il s'agit d'un processus qui rend l'existence à sa tâche éthique : signifier son propre désir sans recourir à l'idéal d'une réconciliation impossible, sans croire avoir le droit d'exister, sans refuser sa condition de solitude et de manque de fondement. Mais, surtout, sans opposer la nécessité de notre enfance à la transcendance contingente de notre liberté. Si aucun d'entre nous ne peut exister sans avoir une enfance, c'est parce que personne ne peut se libérer de la répétition qui surgit d'elle. Le problème de la subjectivation consiste dans le fait de donner à cette répétition la forme singulière d'une invention, en reprenant sa nécessité dans une contingence inédite.

---

<sup>1</sup> Cf. M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Milan, Raffaello Cortina, 2011 ; *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milan, Feltrinelli, 2013 ; *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Turin, Einaudi, 2014 ; *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Milan, Feltrinelli, 2015 ; *Il segreto del figlio. Da Edipo al figlio ritrovato*, Milan, Feltrinelli, 2016.

## **Autour du langage et de l'écriture : le sujet comme effet d'après-coup\***

\* Le titre de cette partie, ainsi que celui de la page 16, ont été choisis par la traductrice de ces pages afin de signifier la cohérence du choix d'extraits proposés ici en traduction française.

*Extrait du Chapitre II, § La transcendance du langage, p. 64-71.*

Déshabillée de toute signification théologique, la transcendance indique chez Sartre la condition nécessairement basculée vers l'avant, ouverte, exposée de la subjectivité. Il s'agit d'une notion de transcendance qui se heurte non seulement à sa version métaphysique, mais aussi à l'idée heideggérienne et lacanienne du langage comme horizon transindividuel. Pour le Sartre de *L'être et le néant*, la transcendance coïncide en effet avec le caractère négatif de l'existence, avec l'être d'un non-être, avec une « fuite d'être », un manque d'être toujours engagé dans ses projets. Pour Lacan au contraire, tout comme pour Heidegger, la transcendance est avant tout « transcendance du langage » et non pas transcendance du sujet<sup>2</sup>. Si, pour Sartre, c'est la transcendance du pour-soi qui porte le néant au sein de l'être, pour Lacan seul le signifiant néantise l'être, ouvre un trou dans l'être, comme il l'affirme explicitement dans le *Séminaire VII*. Cette divergence profonde entre Sartre et Lacan concernant la notion de transcendance s'explique par le fait que le premier part de la notion husserlienne d'intentionnalité de la conscience pour rejoindre Autrui – la conscience comme ouverture, poussée, s'éclater vers –, alors que le second accomplit un mouvement opposé : en partant de l'Autre du langage et de ses Lois, il arrive à déterminer la notion de sujet. Dans la perspective lacanienne, ce n'est pas le sujet qui néantise l'être, car la néantisation est déjà un effet immanent à l'action du langage sur l'être. Il ne faut pas oublier, néanmoins, que la subjectivité sartrienne ne s'épuise pas dans ce mouvement de dépassement actif de la réalité donnée, sa transcendance ne pouvant jamais être disjointe de sa facticité constitutive.

Lorsque, dans *L'être et le néant*, Sartre affirme que « l'être vient avant le néant », il pose la signification comme un événement qui jaillit du pour-soi, mais seulement dans un horizon d'être déjà constitué. Ce qui est en jeu, comme on le verra, c'est le rapport entre l'universel de l'histoire et la singularité dans son caractère transhistorique. Ce rapport, qui devient de plus en plus crucial après *L'être et le néant*, est en réalité déjà contenu *in nuce* dans l'ontologie phénoménologique. Le temps primaire du pour-soi n'est pas, en effet, celui de l'activité de *néantisation*, mais plutôt celui du « coefficient d'adversité des choses » auquel le pour-soi est toujours confronté. C'est là une autre manière d'indiquer l'enfance sans mots du sujet comme le réel traumatique qui précède son être même. Le temps premier, en d'autres termes, n'est pas le temps de la transcendance, mais celui de la facticité, de l'être-jeté dans le monde, de la *Geworfenheit* heideggérienne. Si, chez Sartre, la faculté de néantisation définit la liberté, si son pouvoir est le pouvoir d'un dépassement constant du donné factuel, de la facticité primitive qui affecte originellement le pour-soi, elle ne peut pas être pour autant une imagination créatrice de type fichtéen, la manifestation d'une liberté comme absolu dépourvu de gravité. Le dépassement sartrien se joue plutôt au point de basculement perpétuel vers la dimension hétéro-déterminée de la facticité.

On ne peut pas nier, en tout cas, que dans *L'être et le néant* c'est seulement le pour-soi qui peut faire surgir le néant au sein de l'être et qui rend possible le manque et

---

<sup>2</sup> Cf. Jacques Lacan, « La psychanalyse et son enseignement », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 49, n° 2, avril-juin 1957, p. 65-101.

le désir. Sartre s'écarte du chemin pris par Heidegger ainsi que du parcours structuraliste de Lacan, où la priorité est attribuée à la dimension supra-individuelle de l'Autre – qu'il s'agisse de l'Être ou de la structure du langage. Sartre ne cache pas ses réserves vis-à-vis d'une pensée de l'Être ou d'un Autre subordonnant à soi l'existence humaine. À ses yeux, le caractère archétypique et extra-subjectif de toute version de l'Autre amène fatalement vers une idéologie de l'aliénation. C'est le cas emblématique du Heidegger penseur de l'Être :

tout rapport rétrograde à l'Être, ou toute ouverture à l'Être qui suppose l'Être à la fois derrière et devant l'ouverture comme conditionnant l'ouverture, ça me paraît une aliénation. Je veux dire que je repousse l'Être en tant qu'il conditionne lui-même une ouverture à l'Être [...]. Je repousse également [...] le structuralisme en tant qu'il est derrière moi ; je n'ai rien derrière moi. [...] Il n'y a rien avant l'homme, [...] il n'y a rien qui soit derrière et dont l'homme devrait témoigner<sup>3</sup>.

Néanmoins, l'attitude sartrienne envers le primat de l'Autre, ou du langage, théorisé par Lacan semble plus complexe et nuancée. Sartre partage l'idée du caractère incontournable de l'aliénation imposée au sujet par le signifiant, puisque l'être humain ne peut aucunement échapper à la prise du langage. Son intérêt reste cependant davantage orienté par le thème de l'excédent de la subjectivité que par celui de la transcendance du langage. Si la linguistique structurale de Saussure, reprise par Lacan dans son « retour à Freud », a accentué le côté universel-structurel du langage dont dépend l'événement singulier de la parole, Sartre reste toujours intéressé à montrer comment la parole singulière du sujet agit dans un écart irréductible par rapport à l'universalité du champ du langage. Il s'agit d'un thème récurrent et décisif de sa pensée. En effet,

nous sommes *dans* le langage. Le langage est une espèce d'immense réalité, que j'appellerais un ensemble *pratico-inerte* ; je suis constamment en rapport avec lui : non pas dans la mesure où je parle, mais précisément dans la mesure où c'est d'abord pour moi un objet qui m'enveloppe et dans lequel je peux prendre des choses<sup>4</sup>[.]

D'une part, le langage est un système pratico-inerte au sein duquel le sujet se trouve pris. D'autre part, toutefois, le sujet peut toujours reprendre, avec sa parole singulière, le caractère codifié, solidifié, inerte du langage. Dans ce deuxième mouvement – qui ne peut être distingué qu'abstraitement du premier –, le sujet apparaît comme un point de détotalisation (interne et externe) par rapport à la totalité du langage. Sa parole ne peut pas être anticipée par le Code de la langue, mais elle a la possibilité permanente d'ouvrir des trous dans ce code. Le cadre conceptuel de *L'être et le néant* n'était sans doute pas le terrain le plus favorable pour développer de manière adéquate une telle dialectique entre l'universel du langage et le singulier de la parole. Celle-ci sera reprise de façon plus féconde dans des textes comme *Questions de méthode*, *Critique de la Raison dialectique* et, surtout, *L'idiot de la famille*. Ici l'intérêt majeur de Sartre sera, comme on le verra, de redéfinir la subjectivité comme un mouvement continu de va-et-vient entre le champ universel du langage et la pratique singulière de la parole.

Il s'agit, au fond, de la même polarisation qui définit chez Lacan la relation entre *aliénation* et *séparation* en tant que moteur primaire du processus de subjectivation<sup>5</sup>. L'aliénation du sujet dans la chaîne signifiante précède logiquement toute instance singulière de séparation. Aliénation et séparation ne sont pas les termes d'une relation

---

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, « L'écrivain et sa langue », dans *Situations, IX*, Paris, Gallimard, 1987, p. 52-53.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>5</sup> Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1990 (1974), en particulier p. 233-240.

déterministe. L'aliénation indique plutôt la prise de l'universel du langage sur l'être du sujet, sans qu'elle puisse pour autant générer des effets préétablis. Le jeu du sujet – son caractère incommensurable et en excès par rapport à toute causalité linéaire – consiste justement dans la capacité à jouer comme *vivante* la mortification imposée par l'action de l'universalité du signifiant<sup>6</sup>. Autrement dit, la séparation n'implique pas l'aliénation comme sa cause efficiente. La séparation est plutôt une subjectivation de l'aliénation, qui suppose un mouvement singulier d'assomption de son propre désir, détaché de l'identification aux signifiants de l'Autre. Dans ce cas, comme le répète Lacan avec insistance, le choix est « forcé » – Sartre dirait que c'est le revers de la contingence – : le sujet ne peut pas choisir l'aliénation, car il se trouve « pris » dans l'aliénation signifiante, bien qu'il puisse, justement dans ce forçage, opérer un choix pour la séparation. C'est pourquoi, dans le rapport entre aliénation et séparation, comme le souligne Lacan, la logique de l'*aut aut o/o* ne peut pas valoir, mais seulement celle du *vel e/e*<sup>7</sup>.

Dans les biographies dédiées à Baudelaire, Genet et Flaubert, tout comme dans sa propre biographie racontée dans *Les Mots*, ce qui est au premier plan c'est l'impact du désir de l'Autre sur le sujet. Il n'y a pas en effet le sujet et l'Autre, car le sujet est constitué par l'Autre : fait et conditionné par les signifiants de l'Autre, par son désir, par son discours. C'est le temps originaire de l'aliénation, dont l'enfance du sujet est l'expression emblématique. Le monde de l'Autre n'est pas seulement le corrélât noématique de l'intentionnalité de la conscience, mais il apparaît comme déjà constitué, structuré avant la naissance du sujet et capable d'y imprimer son empreinte. Cela non pas au sens que sa marque s'inscrirait empiriquement sur la surface passivement étendue du sujet, mais au sens que l'empreinte du signifiant coïncide avec le surgissement même du sujet. La priorité logique de l'Autre se traduit avant tout dans le fait que le sujet n'a pas originairement un désir qui lui soit propre, mais il est porté, capturé, aspiré par le désir de l'Autre. Le mutisme de l'*infans* signale avec précision que la parole première n'est pas celle du sujet, mais celle de l'Autre. Dans *son* enfance, le sujet est contraint à expérimenter le paradoxe d'avoir un avenir dicté par les autres. C'est la passivité originaire de l'enfant, son *venir au monde de l'Autre* d'abord comme objet : « L'enfant est d'abord objet. "Nous commençons par être enfants avant que d'être hommes", cela veut dire : nous commençons par être objets. Nous commençons par être sans possibilités propres Pris, portés, nous avons l'avenir des autres. Nous sommes pots de fleurs, qu'on sort et rentre<sup>8</sup> ».

Ce passage décisif des *Cahiers pour une morale* brûle en quelques mots la priorité ontologique de la liberté et de sa transcendance que *L'être et le néant* avait théorisée avec un optimisme désespéré. C'est à partir de la référence à l'enfance que Sartre peut renverser ses thèses ontologiques sur la liberté. Non seulement le sujet n'est pas une transcendance sans limites mais, à ses origines, il n'est même pas un sujet. Sartre l'écrit clairement : nous commençons par être des objets. Une sujétion primaire anticipe tout processus possible de subjectivation. Personne d'entre nous ne peut contourner l'Autre, car notre avenir est celui que l'Autre nous attribue. Lacan a insisté sur cette condition originaire d'*assujet* du sujet, en montrant comment son désir est toujours encastré dans le fantasme du désir de l'Autre, pris, porté, soutenu par ce fantasme. « Il n'y a pas de sujet,

---

<sup>6</sup> Jacques Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999 (1966), p. 29-30 : « Le sujet dans sa réalité [...] entr[e] [...] sous le mode du mort dans le jeu des signifiants, [...] mais c'est comme vivant qu'il va le jouer ».

<sup>7</sup> Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 235-236.

<sup>8</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 22.

affirme Lacan, s'il n'y a pas de signifiant [de l'Autre] qui le fonde<sup>9</sup> ». C'est ce que Sartre définit comme la « profondeur opaque de l'enfance<sup>10</sup> ». L'historicité de la vie humaine implique que l'enfance se donne toujours au futur dans les termes d'un héritage, non pas dans un passé simplement chronologique. C'est la coexistence originaire de l'enfance avec le langage telle que Giorgio Agamben l'a théorisée<sup>11</sup> et qui nous oblige à ne pas situer l'enfance dans un temps originaire et pré-linguistique, mais à la penser plutôt en tant que matrice inconsciente du langage dont on ne cesse jamais de faire l'expérience. C'est ce que Sartre définit, ainsi qu'on l'a vu, comme le caractère « indépassable » de l'enfance.

De manière plus générale, c'est la signification même du monde qui ne peut surgir de la liberté du sujet puisqu'elle apparaît déjà constituée, comme un filet dans lequel le sujet est capturé depuis son enfance. Il s'agit d'une idée qui est déjà présente, bien qu'obliquement, dans *L'être et le néant*, donc bien avant le retour de Sartre à Freud et à Marx qui advient avec *Questions de méthode, Critique de la Raison dialectique* et *L'Idiot de la famille*. Le pour-soi n'est pas la source absolue de la signification puisque le monde est déjà inscrit dans une structure signifiante qui ne dépend pas de lui. Ce n'est pas Lacan qui l'affirme, comme on pourrait imaginer, mais Sartre :

il existe des significations objectives qui se donnent à moi comme n'ayant pas été mises au jour par moi. Moi par qui les significations viennent aux choses, je me trouve engagé dans un monde *déjà signifiant* et qui me réfléchit des significations que je n'y ai mises. [...] [L]a signification est ici contingente, indépendante de mon choix, elle se présente avec la même indifférence que la réalité même de l'en-soi [...] Pareillement, le coefficient d'adversité des choses m'est découvert avant d'être éprouvé par moi<sup>12</sup>[.]

Il ne s'agit pas seulement d'une trame signifiante – celle du langage – qui se dépose sur l'existence en lui attribuant une signification. Ce que Sartre nomme ici « la signification indépendante de mon choix » est structuré selon une chaîne qui ne dépend aucunement de l'intentionnalité du sujet, comme Lacan le montrera de manière encore plus radicale. Un tel enchaînement anonyme et impersonnel détermine notre vie, la conditionne et l'oriente de manière impérative :

ces indications sont le plus souvent impératives : « Entrez par là », « Sortez par là », voilà ce que signifient les mots d'Entrée et de Sortie, peints au-dessus des portes. Je m'y soumetts ; elles viennent ajouter au coefficient d'adversité, que je fais naître sur les choses, un coefficient proprement humain d'adversité. En outre, si je me soumetts à l'organisation, je dépends d'elle<sup>13</sup>[.]

On ne devra pas s'étonner, dès lors, de l'hommage explicite adressé par Sartre à la conception lacanienne de l'inconscient, au cours du débat sur le structuralisme des

<sup>9</sup> Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Paris, Seuil, 1998, p. 189.

<sup>10</sup> Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986, p. 60 : « la famille, en effet, est constituée dans et par le mouvement général de l'Histoire et vécue d'autre part comme un absolu dans la profondeur et l'opacité de l'enfance. » (NdITr).

<sup>11</sup> « L'enfance dont il s'agit ici, ne peut être simplement quelque chose qui précède chronologiquement le langage et qui cesse d'exister à un moment donné pour accéder à la parole ; il ne s'agit pas d'un paradis que nous quitterions définitivement un jour pour nous mettre à parler ; elle coexiste originellement avec le langage [...] », Giorgio Agamben, *Enfance et Histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, trad. Yves Hersant, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 62-63.

<sup>12</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1996, p. 555-556.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 556. Le lecteur de Lacan n'aura pas de difficulté à repérer ici la « ségrégation urinaire » par laquelle le psychanalyste définit la fonction impérative propre au signifiant « hommes » et « femmes ». Cf. Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999 (1966), p. 497.

années 1960. Le philosophe reconnaît au psychanalyste le mérite d'avoir délivré la notion de l'inconscient freudien de l'obscurantisme de la psychanalyse orthodoxe qui le réduisait à une espèce de conteneur de pulsions archaïques en perpétuelle ébullition, pour le penser au contraire comme « discours », trauma en acte du langage sur l'être parlant. Une autre manière d'insister sur le fait que le processus de subjectivation peut se déclencher seulement sur le fond d'une « trahison » du langage – du discours de l'Autre – imprimant la marque fatale de son action sur l'intentionnalité du sujet :

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[,] expriment ou constituent des intentions qui me déterminent sans être miennes. Dans ces conditions – et dans la mesure où je suis d'accord avec Lacan –, il faut concevoir *l'intentionnalité* comme fondamentale. Il n'est pas de processus mental qui ne soit pas intentionnel ; il n'en est pas non plus qui ne soit englué, dévié, trahi par le langage ; mais réciproquement nous sommes complices de ces trahisons qui constituent notre profondeur<sup>14</sup>.

Or, une telle profondeur constitutive de l'humain n'implique aucune conception verticale de la topique psychique, comme c'était en revanche le cas chez Freud. L'inconscient de Lacan qui intéresse Sartre n'est pas du tout l'inconscient comme sous-sol, subconscient, non-conscient, abyme romantique, archaïsme pulsionnel. Il s'agit plutôt d'une profondeur qui révèle deux « plans » différents. Le premier est celui de l'« intentionnalité » singulière, le deuxième est celui qui est généré par l'impact que l'action du langage exerce sur cette même intentionnalité, en l'imbibant, en la déviant, en la trahissant *dès sa constitution*. Non pas au sens que *d'abord* il y aurait l'intentionnalité et *puis* sa trahison, mais l'une dans l'autre au sein d'un seul et unique processus topologique.

*Extrait du Chapitre III, § Le poète ou le poème ? (p. 80-83)*

Comme l'ont montré plusieurs passages de l'entretien *L'écrivain et sa langue*, Sartre soumet la notion de subjectivité héritée de son ontologie phénoménologique à une révision profonde. Il étend le champ transcendantal de la conscience à celui de l'Autre selon une topologie radicale – l'Autre est toujours présent *dans* le sujet – qui bouleverse la version humaniste de l'intersubjectivité à l'œuvre dans *L'être et le néant*. La nouveauté est que l'Autre n'est plus déduit de mon existence – selon le schéma de la matrice phénoménologique-husserlienne auquel au fond l'ontologie de Sartre restait fidèle –, puisqu'il apparaît désormais comme constituant ma propre existence. Ici la proximité avec Lacan ne pourrait pas être plus sensible. Ce n'est pas un hasard si Sartre approuve explicitement le discours du psychanalyste autour d'une notion de l'inconscient libérée de tout équivoque topique. [...]

Nous savons que le déploiement achevé de cette nouvelle version sartrienne de la subjectivité – non plus pouvoir de néantisation et de pure transcendance de la liberté, mais processus toujours en acte d'intériorisation-extériorisation, mouvement incessant de dépassement – trouvera dans *L'idiot de la famille* sa pleine réalisation. Il n'y a de subjectivité que dans ce *pli* interne de l'intériorisation de l'extériorité et de sa ré-extériorisation singulière. Ce thème est abordé, bien qu'avec des accents différents, dans toutes les biographies de Sartre. La référence à la biographie est extrêmement significative si l'on pense que la pratique de la psychanalyse ne peut pas éviter de

---

<sup>14</sup> Jean-Paul Sartre, « L'anthropologie », dans *Situations, IX*, Paris, Gallimard, 1987, p. 97.



reconduire le processus de subjectivation à la biographie, qui ne doit toutefois pas être entendue comme simple narration chronologique d'une vie. Pour Lacan comme pour Sartre, elle ne s'épuise jamais dans le récit des événements d'une vie, mais plutôt dans la possibilité d'en saisir la structure interne, ce que Lacan a défini une fois comme « la logique d'une vie<sup>15</sup> ».

Une telle logique ne peut pas contourner un renversement initial que Lacan a théorisé comme priorité du poème sur le poète ou, si l'on préfère, du discours sur l'orateur et du message sur l'émetteur. Nous sommes au cœur du processus de subjectivation. Dans le *Séminaire II*, il est explicite sur ce point. C'est une erreur de penser le sujet à partir d'une idée d'autorialité. Le sujet n'est pas l'orateur d'un discours, il n'est pas celui qui *tient* le discours, mais il doit « s'y repérer » selon une autre logique : il n'en est pas l'auteur car, dès le début, il est entièrement déterminé par lui : « J'ai souvent souligné que dès avant sa naissance, le sujet est déjà situé, non pas seulement comme émetteur, mais comme atome du discours concret. Il est dans la ligne de danse de ce discours, il est lui-même, si vous voulez, un message. On lui a écrit un message sur la tête, et il est tout entier situé dans la succession des messages<sup>16</sup> ».

La nouveauté de Lacan dans la manière de poser le problème du sujet à partir du primat du signifiant consiste dans le fait de montrer jusqu'à quel point, loin d'être maître du langage, le sujet en est plutôt le « serf<sup>17</sup> ». Le processus de subjectivation se génère à partir de cette primordiale condition d'assujettissement. Comme pour le Sartre de *L'idiot de la famille*, le premier mouvement de subjectivation est également pour Lacan celui d'un assujettissement radical. Le désir du sujet apparaît assujetti tant à l'expérience du désir comme transcendance immanente – selon la conception freudienne, le désir n'est pas une propriété du sujet mais ce qui cause son mouvement à partir d'« une autre scène » – qu'au désir comme désir de l'Autre, comme ce qui imprime sur mon désir le sceau d'une altérité irréductible et l'institue à partir d'un « marquage ».

Selon une étonnante convergence métaphorique, ce temps de l'assujettissement a été décrit par Lacan et par Sartre comme le temps d'une écriture qui vient avant tout acte de parole. Le sujet n'émet pas de message, mais il *est* un message. Dans la *Préface* à l'édition anglaise du *Séminaire XI*, la formulation apparaît encore plus extrême : « *Je ne suis pas un poète, mais un poème*. Et qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'être un sujet<sup>18</sup> ». Il est frappant que Sartre lui-même utilise cette image du rapport entre le poète et le poème à propos de Genet et, en particulier, de sa « décision » de devenir écrivain. Avant d'être un poète, écrit Sartre, Genet « *est un poème*<sup>19</sup> ». Il s'agit d'un des pivots de la reconstruction biographique de Sartre : l'œuvre ne se distingue pas de l'auteur ; le destin de l'une coïncide avec le destin de l'autre. « Le livre, corps du délit, il faut qu'il soit pourchassé, interdit comme Genet lui-même<sup>20</sup> ». Il n'y a pas donc un processus de subjectivation qui serait guidé par l'intentionnalité du sujet – par son être poète –, mais c'est seulement l'écriture de l'Autre qui génère des effets rétroactifs de subjectivation. Dès lors, le poète ne peut qu'être un effet du poème, et non pas le contraire. Le devenir poète concerne une décision en faveur de l'écriture qui surgit du fait d'avoir été déjà écrit, d'avoir été un poème.

---

<sup>15</sup> Cf. Jacques Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits II*, p. 256.

<sup>16</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2001 (1978), p. 388.

<sup>17</sup> Cf. Jacques Lacan, « L'instance de la lettre », p. 492.

<sup>18</sup> Jacques Lacan, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 572 (les italiques sont de Massimo Recalcati, NdlTr).

<sup>19</sup> Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, « Tel », 2010, p. 538.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 539.

Ce qui pour Sartre est intéressant dans ce nœud entre le poème et le poète est de comprendre comment se déploie « la décision d'écrire ». Dans cette décision se résume en effet le processus de subjectivation, le se faire écrivain du sujet. « Mais les raisons pour lesquelles j'ai écrit *La Nausée* plutôt qu'un autre livre sont de peu d'importance. Ce qui est intéressant est la naissance de la décision d'écrire<sup>21</sup> ». La décision d'écrire n'advient pas *ex nihilo*, elle surgit de la *reprise* de l'écriture de l'Autre, du fait d'avoir été écrit par l'Autre. Il s'agit avant tout de reconnaître le poème que nous avons été pour l'Autre, pour pouvoir être « l'événement qui m'arrive du dehors<sup>22</sup> ». Voilà le cœur du processus de subjectivation selon Sartre. Si l'inconscient freudien agit comme une sorte de tierce instance interne – infra-subjective – déterminant l'être du sujet dans un régime nécessaire d'aliénation<sup>23</sup>, Sartre semble de plus en plus concevoir l'inconscient comme une espèce d'extériorité, « d'événement qui m'arrive du dehors », lié à l'incidence du discours de l'Autre sur l'être du sujet. Il s'agit d'un point de convergence profonde avec Lacan, qui trouve une première application théorique dans le travail sur Genet<sup>24</sup>.

*Extrait du Chapitre III, § La grâce de l'acte : p. 95-101*

Le processus de subjectivation exclut l'appropriation parce qu'il tourne autour d'une reprise de ce qui a été et excède tout dépassement dialectique. La reprise sartrienne est en effet un mouvement de totalisation qui, à la différence de celui prévu par la dialectique hégélienne de l'*Aufhebung*, ne s'accomplit jamais de manière définitive, parce qu'il est toujours rythmé par un mouvement synchronique et indépassable de détotalisation. Or, cette version de la subjectivation implique une révision profonde du concept d'acte, révision dont on trouve une formulation topique dans le *Séminaire XV* de Lacan<sup>25</sup>.

Dans la première phase de sa réflexion, en suivant le Heidegger d'*Être et Temps* et le Sartre de *L'être et le néant*, Lacan pensait l'acte comme décision insondable du sujet qui – selon la thèse défendue dans son discours de Bonneval à propos du cas extrême de la folie – refuse les chaînes du signifiant, en proclamant sa propre liberté comme absolue<sup>26</sup>. Il s'agissait du développement clinique – appliqué à la psychose – d'une théorisation que Sartre applique à la réalité humaine tout court. Ce n'est pas un hasard si Lacan lui-même, toujours dans le discours de Bonneval, faisait coïncider la folie, en tant que lieu d'expression le plus radical du caractère injustifié et absolument libre de l'acte, avec la « condition humaine » en tant que telle. Loin d'être un déficit de l'humain – une panne fonctionnelle du cerveau ou une dégénération morale –, la folie fait émerger, selon Lacan, le caractère gratuitement contingent de la liberté humaine, l'absence radicale de son fondement.

Le Sartre plus classiquement existentialiste a fait de ce thème le pivot d'une éthique fondée non pas sur des valeurs hypostasiées, mais justement sur la contingence absolue de l'acte. L'existence humaine, selon une formule devenue célèbre, n'est pas

<sup>21</sup> Jean-Paul Sartre, « Sartre par Sartre », dans *Situations, IX*, p. 134.

<sup>22</sup> Jean-Paul Sartre, « L'universel singulier », dans *Situations, IX*, p. 187.

<sup>23</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 444.

<sup>24</sup> Pour Lacan, l'inconscient comme pure « extériorité » coïncide, en effet, avec l'inconscient comme « discours de l'Autre ». Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 147 : « Je dis quelque part que *l'inconscient, c'est le discours de l'autre*. Or, le discours de l'Autre qu'il s'agit de réaliser, il n'est pas au-delà de la fermeture, il est *au-dehors*. C'est lui qui, par la bouche de l'analyste, en appelle à la réouverture du volet » (les italiques sont de Lacan, NdTr).

<sup>25</sup> Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XV, L'acte psychanalytique (1967-1968)*, inédit.

<sup>26</sup> Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits I*, p. 171.

autre chose que ses actes ; réciproquement, l'acte n'est rien d'autre que l'expression de la liberté de la subjectivité, sur laquelle se fonde « l'autonomie du choix<sup>27</sup> ». Cependant, à partir du *Saint Genet* et de *Questions de méthode*, jusqu'à *L'Idiot de la famille*, Sartre met en œuvre une révision profonde de ce concept d'acte lié à l'autonomie irréductible du choix subjectif : l'acte n'est pas généré par la volonté intentionnelle d'un sujet déjà constitué, il n'est pas l'expression d'une liberté de la subjectivité qui, dans son autonomie, se déciderait pour son propre acte. Si l'acte sépare le sujet de sa coïncidence mélancolique primordiale avec l'objet – de sa passivité la plus fondamentale, de son existence nue, de son être objet-déchet –, cela veut dire que l'acte peut se générer seulement comme interruption, coupure, discontinuité. Il ne peut plus être déterminé de manière volontaire par un geste intentionnel, mais uniquement par un retour singulier sur la passivité originaire de la contingence de l'existence, comme effet d'une lecture rétroactive, ainsi que le montre l'aventure de Gustave Flaubert – un nom qui, sans étonnement, revient souvent dans les passages les plus décisifs de *Questions de méthode*. L'existence singulière de Flaubert n'est pas considérée comme le résultat d'une autodétermination, mais plutôt d'un mouvement spiraliforme qui se déploie en repassant toujours « par les mêmes points<sup>28</sup> », en retraçant les contours de la dimension inoubliable de l'enfance, son être au futur et non pas simplement au passé<sup>29</sup>. Pour cette même raison, Lacan peut affirmer dans le *Séminaire XV* que tout acte se donne uniquement comme une « lecture de l'acte » dans le temps revisité de la *Nachträglichkeit*, a posteriori, rétroactivement. Le sujet agent de l'acte n'est pas le sujet de l'énonciation – l'orateur, l'émetteur, le poète –, mais l'objet qui cause le désir<sup>30</sup>. Nous ne sommes pas loin de la manière dont Sartre [...], dans *L'Idiot de la famille*, décrit le vécu du sujet comme ce qui se constitue comme une sorte d'innervation des traces de l'Autre et, en même temps, comme la réécriture singulière de ces traces, venant à coïncider avec le processus d'intériorisation de l'assujettissement de l'Autre<sup>31</sup>. Une telle intériorisation n'advient pas, toutefois, comme une pure inscription de l'extériorité sur une surface neutre qui existerait préliminairement ; elle est plutôt une sorte de traçage des signifiants traumatiques de l'Autre (« la contingence que l'instance du signifiant imprime dans l'inconscient<sup>32</sup> », pour reprendre une formule de Lacan), lesquels donnent une forme singulière à cette surface et exigent, en même temps, sa reprise subjective. Voilà l'incontournable passivité enfantine du sujet. Voilà l'inconscient comme extériorité sur lequel insiste Lacan. Il ne s'agit pas d'une passivité ontologique, mais d'une passivité *de facto*. Elle n'indique pas

<sup>27</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 529.

<sup>28</sup> Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, p. 98.

<sup>29</sup> C'est « l'enfance comme futur » : « Celle-ci qui fut à la fois une appréhension obscure de notre classe, de notre conditionnement social à travers le groupe familial et un effort aveugle, un dépassement maladroit pour nous en arracher ». Cf. *ibid.*, p. 98 et 93-94.

<sup>30</sup> Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XV, L'acte psychanalytique*, Leçon du 22 novembre 1967 (inédit).

<sup>31</sup> Sartre considère la notion de vécu comme centrale dans son effort de redéfinition de la subjectivité après *L'être et le néant*. Dans un entretien, il en parle dans les termes suivants : « Pour moi [le vécu] représente, si vous voulez, l'équivalent de conscient-inconscient, c'est-à-dire que je ne crois toujours pas à l'inconscient sous certaines formes, bien que la conception de l'inconscient chez Lacan soit plus intéressante... J'ai voulu donner l'idée d'un ensemble dont la surface est tout à fait consciente et dont le reste est opaque à cette conscience et, sans être de l'inconscient, vous est caché. Quand je montre comment Flaubert ne se connaît pas lui-même et comment en même temps il se comprend admirablement, j'indique ce que j'appelle *le vécu*, c'est-à-dire la vie en compréhension avec soi-même, sans que soit indiquée une connaissance, une conscience théique », *Situations. X*, p. 110-111.

<sup>32</sup> Jacques Lacan, « La psychanalyse et son enseignement », p. 445-447 : « Bon ou mauvais ce joke, vous penserez que ce n'est pas par hasard que je le risque si éperdument lié à la lettre, car c'est par la marque d'arbitraire propre à celle-ci que s'explique l'extraordinaire contingence des accidents qui donnent à l'inconscient sa véritable figure » (NdlTr).

l'essence du sujet, mais le fait que quelque chose lui advient en venant d'ailleurs, du lieu de l'Autre. [...]

Dès lors, la tâche éthique du sujet ne consiste pas dans le fait d'accomplir un acte orienté par l'autonomie du choix, dans le fait d'affirmer résolument et de manière intentionnelle sa propre décision, en niant sa passivité constitutive ; cette tâche consisterait plutôt dans le fait d'assumer les conséquences « a posteriori » de son acte, puisque c'est seulement a posteriori qu'un acte se révèle avoir été tel. Le sujet n'est pas maître de son acte parce que l'acte peut se générer uniquement à partir du désarmement de sa volonté et non pas de son incitation égotique ; autrement dit : l'acte appartient à l'ordre de la révélation et non pas à celui de l'autodétermination. C'est pourquoi Lacan dans le *Séminaire VII* peut rapprocher, de manière inédite, le concept analytique d'acte du concept chrétien-augustinien de grâce :

Une notion aussi articulée et précise que celle de la grâce est irremplaçable quand il s'agit de la psychologie de l'acte, et nous ne trouvons rien d'équivalent dans la psychologie académique classique<sup>33</sup>[.]

Quel rapport peut-il y avoir entre le concept chrétien-augustinien de grâce et celui lacano-sartrien d'acte ? La grâce chrétienne, en particulier dans son élaboration théocentrique-augustinienne, n'est pas acquise par le sujet en fonction du mérite de ses œuvres, mais elle est dispensée de manière anarchique par le mystère absolu de la volonté de Dieu. Il n'y a jamais une transparence à soi de l'acte. Si dans *La Transcendance de l'Ego*, comme on l'a vu<sup>34</sup>, Sartre a vidé la conscience de toute substantialité, en valorisant sa transparence absolue et irréfléchie, il accomplit maintenant un mouvement opposé : il cherche à montrer que le traçage de l'Autre se révèle à même l'acte singulier du sujet, dans l'hétéro-détermination et la non-transparence constitutive de celui-ci. Ce n'est pas un hasard s'il propose de substituer au concept de déterminisme celui d'origine théologique de « prédestination », valorisé justement par Augustin :

D'une certaine façon nous naissons tous prédestinés. Nous sommes voués à un certain type d'action dès l'origine par la situation où se trouvent la famille et la société à un moment donné. Il est certain, par exemple, qu'un jeune Algérien né en 1935 est voué à faire la guerre. Dans certains cas, l'histoire condamne d'avance. La prédestination, c'est ce qui remplace chez moi le déterminisme<sup>35</sup>.

À la différence du déterminisme qui implique une relation de causalité directe, réductionniste, où l'action de la cause détermine son effet de manière nécessaire, le concept de prédestination laisse ouverte la possibilité de la grâce comme ce qui déconcerte le plan linéaire de tout causalisme. C'est ce qui intéresse également Lacan. Dans la conception chrétienne de la grâce, le salut du sujet n'est jamais dans un rapport simplement proportionnel avec le mérite de ses œuvres ; il apparaît, au contraire, comme un inconnu impondérable que l'homme doit accueillir moins comme l'aboutissement d'une causalité établie que comme le résultat d'une donation. Au premier plan, il n'y a plus l'insistance sartrienne sur « l'autonomie du choix », ni la figure lacanienne de « l'insondable décision de l'être » propre au fou qui revendique le droit d'une liberté absolue, séparée de l'Autre ; on y trouve plutôt un déclassement, un affaiblissement extrême de la catégorie même de décision. L'acte n'apparaît pas comme une

<sup>33</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 201.

<sup>34</sup> La référence concerne une section du livre qui n'est pas traduite ici. Cf. *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 37-45 (NdlTr).

<sup>35</sup> Jean-Paul Sartre, « Sur *L'idiot de la famille* », dans *Situations, X. Politique et autobiographie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 98-99.

manifestation directe du sujet et de sa force, mais comme – au moins dans un premier temps –, un acte sans sujet. Un acte qui ne peut pas être la révélation du pouvoir d'autodétermination du sujet, parce qu'il provient de l'Autre. Dans le cas paradigmatique des *Confessions* d'Augustin, c'est l'acte comme visitation d'une transcendance, d'un enseignement (au sens étymologique d'être « signés par ») qui saisit le sujet du dehors, en le transperçant et en le dépassant.

En assumant la perspective de cet excès de l'acte par rapport à l'autodétermination subjective dont se nourrit l'existentialisme plus classique de Sartre, on doit penser que le processus de subjectivation se structure moins à travers la téléologie de l'œuvre posée comme but final que dans l'immanence de l'œuvre comme effet d'une lecture rétroactive et singulière de l'acte. Sartre s'interroge en effet sur la nature ultime de l'œuvre. La question de savoir « d'où et comment naît une œuvre ? » représente une espèce d'obsession pour Sartre. S'agit-il du résultat d'une décision ou bien, selon les termes d'Augustin évoqués par Lacan, d'un don gratuit, du don de la grâce justement ? Le sujet est-il le maître de son œuvre – l'œuvre est fille de ses actes – ou bien l'œuvre se révèle-t-elle au sujet seulement a posteriori ? Ce sont là des questions décisives qui en ouvrent une autre, également cruciale : la contingence d'une vie trouve-t-elle sa propre nécessité en découvrant sa vocation derrière le sujet comme une inclination innée, ou bien – et c'est la direction prise tant par le dernier Sartre que par Lacan – l'œuvre vient-elle au jour à partir de la reprise singulièrement rétroactive de l'acte ? C'est le mélange de hasard et de destin dont parlent Sartre et Lacan lorsqu'ils se réfèrent à deux écrivains qui constituent, dans leurs réflexions respectives, deux paradigmes du processus de subjectivation. Flaubert pour Sartre, Joyce pour Lacan. Lisons Sartre à propos de la « décision » de Flaubert de se consacrer à l'écriture, de construire son œuvre :

le joueur fait un acte, il lance ses dés d'une certaine manière, il réagit d'une manière ou d'une autre aux numéros qui sortent et tente, dans le moment qui suit, d'utiliser sa bonne ou sa mauvaise fortune : c'est nier le hasard et, plus profondément, l'intégrer à la praxis comme sa marque indélébile. Ainsi l'œuvre est hasard et construction tout ensemble et d'autant plus fortuite qu'elle est plus soigneusement édifiée<sup>36</sup>.

Comme on le voit ici, Sartre met en évidence l'impossibilité de poser l'œuvre comme aboutissement linéaire-téléologique de la subjectivation, comme réalisation finale du sujet. Au contraire, en tant que « construction » – terme qui impliquerait la référence à une intentionnalité autodéterminée –, l'œuvre apparaît mélangée, fatalement et de manière contradictoire, avec son origine enfantine, avec la contingence illimitée du « hasard ». « L'œuvre – écrit Sartre – est hasard et construction tout ensemble ». La liberté du sujet-Flaubert ne peut déterminer son destin d'écrivain, mais l'accueillir en relisant rétroactivement les signes du hasard dans leur configuration « prophétique ». L'œuvre, donc, ne surgit pas intentionnellement de l'acte – comme on pourrait l'imaginer –, mais elle se génère uniquement à partir de la reprise singulière de la révélation qui s'accomplit dans l'acte lui-même. C'est pourquoi Sartre insiste sur le fait que le processus de subjectivation se présente comme un mouvement spiraliforme qui repasse constamment par les mêmes points. Par là, le hasard est subsumé dans et par la construction, sa pure contingence transformée en une nécessité. Or, ce nœud qui lie contingence et nécessité est le même qui oriente la relecture lacanienne de Joyce et du rapport de l'écrivain irlandais avec son œuvre. D'une part, celle-ci apparaît comme la fille des actes de son auteur – la pratique de l'écriture chez Joyce se génère sans la présence

---

<sup>36</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, tome I*, Paris, Gallimard, « NRF », 1988, p. 58.

auxiliaire de l'Autre, sans avoir son fondement dans le Nom du père – ; d'autre part, elle répond à une nécessité énigmatique qui coïncide avec le destin de Joyce lui-même :

Ce sont les hasards qui nous poussent à droite et à gauche, et dont nous faisons notre destin, car c'est nous qui le tressons comme tel. Nous en faisons notre destin parce que nous parlons. Nous croyons que nous disons ce que nous voulons, mais c'est ce qu'ont voulu les autres, plus particulièrement notre famille, qui nous parle. Entendez là ce *nous* comme un complément direct. Nous sommes parlés, et, à cause de ça, nous faisons, des hasards qui nous poussent, quelque chose de tramé. En effet, il y a une trame – nous appelons ça notre destin<sup>37</sup>.

Chez Joyce comme chez Flaubert, la contingence – « les hasards de la vie » – se mêle à la nécessité du destin. L'œuvre surgit uniquement de cet encastrement singulier de « construction » et de « hasard », d'« acte » et de « grâce ». Dès lors, le sujet peut trouver sa propre œuvre – sa « trame » en tant que poème – non pas à la fin de son acte, mais précisément à travers l'acte qui le détermine. Le poème de l'œuvre institue le nom propre du sujet – sa poésie –, sans être le produit auctorial de ce nom : parce qu'avant d'être parlants nous sommes tous « parlés » par l'Autre, parce qu'avant d'être poète, l'être de l'homme est un poème.

*Extrait du chapitre IV : Qu'est-ce qu'une biographie ? Le paradigme-Flaubert, § Pas encore écrit (p. 159-166).*

La conversion de Flaubert à l'écriture est-elle une *Aufhebung* ? La personnalisation est-elle une forme de dépassement dialectique de la constitution ? La personnalisation n'est pas dépassement, réconciliation, mais au contraire invention, discontinuité, déviation, écart. [...] Qu'est-ce que cela veut dire pour Flaubert de devenir écrivain ? Le choix pour l'écriture a été le choix pour l'imaginaire, le choix pour l'irréel ; ce choix a signifié tout d'abord se mettre en dehors de la scène du monde, s'exclure de la communauté des hommes, « se mettre *hors de l'humanité*<sup>38</sup> ». Son insuffisance réelle est compensée par l'autosuffisance imaginaire de la parole écrite. Le style devient ainsi « le point de vue de la mort sur la vie<sup>39</sup> » et l'esthétique flaubertienne peut se consolider comme une esthétique de la mort. La conversion à la littérature ne libère pas le sujet de la répétition inexorable de son traumatisme enfantin, mais la transfigure en en faisant une sublimation, en élevant cette même répétition à la dignité d'une œuvre. Sartre peut écrire ainsi que l'œuvre d'art pour Flaubert apparaît comme « la forme la plus élevée du suicide<sup>40</sup> ».

[...]

Le langage flaubertien est pure forme, compact, parfait, implacable, minéral, limpide. La théorie de l'impersonnalité de l'auteur justifie, d'un point de vue intellectuel, cette nécessité fantasmatique : *la voie de l'art est pour Gustave Flaubert la voie de la mort* parce que, pour séparer le sujet de l'Autre, il faut se perdre comme sujet, il faut tomber, il faut s'évanouir, il faut disparaître. La mort n'est pas seulement le destin inéluctable de l'existence, elle est aussi la solution du problème de la vie. Si l'existence, dans sa contingence, est une blessure, la mort est son baume idéal. La mort, tout comme l'art, est en mesure de transformer la caducité du monde en une présence éternelle, sans fin. Si l'écriture est si profondément liée à la mort, c'est parce qu'elle est ce qui nous

<sup>37</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 162-163.

<sup>38</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*, p. 661.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 968.

extirpe de l'angoisse de la praxis et nous sépare de la scène contingente du monde. L'écriture, comme le déclare Flaubert lui-même, « c'est sentir sa pensée naître, grandir, vivre, se dresser debout sur son piédestal, et y rester toujours<sup>41</sup> ». En ce sens, tout comme pour le Joyce de Lacan, l'écriture agit toujours comme *escabeau* qui donne à son auteur une identité en mesure de durer dans le temps<sup>42</sup>. Il s'agit de l'autisme flaubertien de l'écriture. « L'écriture, en même temps qu'elle le sauve de l'autisme – écrit justement Sartre –, est l'objectivation et la matérialisation de celui-ci<sup>43</sup> ». La sublimation flaubertienne est une manière de se passer du Père, de supporter l'échec de l'héritage, l'absence de la transmission du désir, sa « plaie originaire ». Dès son enfance, Gustave avec sa passivité transforme en *pathos* ce qui dans le Père est *praxis*. Il devient démiurgiquement son œuvre, au sens où l'œuvre est le seul fondement possible de sa vie de déchet. L'écriture n'est pas un événement du monde, mais elle vise à s'approprier du monde en l'enfermant dans le sortilège des mots. L'écriture est, comme pour Joyce, le *sinthome* de Flaubert, c'est-à-dire la manière par laquelle il donne une consistance singulière à son existence, en devenant *son* œuvre<sup>44</sup>.

Écrire, pour Flaubert, signifie se séparer de la scène du monde, s'oublier, se perdre, s'imaginer. L'écriture elle-même porte en soi le sceau de cette pulsion de perte, de ce *Todestrieb* qui constitue le réel inassimilable auquel Gustave est confronté depuis toujours. Composer une œuvre, c'est sortir de la vie, abandonner l'existence, mourir, se suicider. L'abandon subi par l'enfant Gustave se renverse en un abandon actif de la vie. C'est pourquoi le créateur, Dieu, le père des œuvres, est également suicidaire, en tant qu'il aspire à se séparer de manière irréversible de ce qu'il a créé. Flaubert décline de manière exemplaire et extrême ce *désir d'être* qui, dans *L'être et le néant*, définit la passion humaine par excellence. Chez Flaubert le désir d'être se manifeste précisément comme pulsion de perte. Disparaître ou être égal au Créateur, ce sont des manifestations de son désir d'être. En ce sens, le Dieu créateur auquel il s'assimile ne peut qu'être un Dieu qui se réalise uniquement dans sa propre perte, un Dieu suicidaire. L'ascèse de l'écriture chez Flaubert valide, comme le rappelle Sartre lui-même, les thèses exposées dans *L'Imaginaire* : écrire est sa manière de sortir du monde qu'il hait, de nier le réel qui le harcèle. « Tout homme est une fuite de gaz – affirme Sartre – par laquelle il s'échappe dans l'imaginaire. Flaubert était constamment cela<sup>45</sup> ».

---

<sup>41</sup> Cité par Sartre dans *ibid.*, p. 960.

<sup>42</sup> Voir Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 143-155 (sur « l'écriture de l'ego ») et « Joyce le sinthome », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 563-570 (pour la notion d'escabeau).

<sup>43</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*, p. 940.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, p. 963.

<sup>45</sup> Jean-Paul Sartre, « Sartre par Sartre », dans *Situations, IX*, p. 118.

## Autour du « désir d'être » et de sa « conversion »

*Extrait du Chapitre V, § Le désir d'être comme pulsion de perte (p. 182-187).*

Le désir d'être n'est pas un type de désir particulier ; il révèle la structure même du désir humain qui, comme tel, vise à rendre la subjectivité similaire à Dieu. Il s'agit, comme Sartre l'indique avec précision dans la conclusion de *L'être et le néant*, de l'aspiration à une totalité d'être qui est *toujours indiquée et toujours impossible*<sup>46</sup>. Cet élan du désir vers le caractère inhumain d'une totalité autant désirée que soustraite montre, d'une part, que le désir manifeste le paradoxe d'un excédent portant avec soi une perte inévitable – le refus des objets du désir coïncide avec l'impossibilité du désir d'atteindre son but – mais, d'autre part, elle relève la torsion radicale que Sartre impose à la problématique du désir humain en tant que tel, en montrant qu'il n'y a pas tant un sujet désirant (comme si le désir était le prolongement incarné de l'intentionnalité de la conscience de matrice phénoménologique), mais plutôt un sujet *agi, assujetti*, littéralement *porté par le désir* en tant que désir d'être. Voici le point décisif du raisonnement de Sartre. Pas tant et pas seulement le fait que le désir implique une négativité constitutive – une marque de l'infini –, mais *qu'il porte* littéralement le sujet, en l'assujettissant à un impossible. C'est pourquoi Sartre, en se différenciant de la ligne Hegel-Kojève, ne se limite pas à mettre en évidence la négativité du désir – son rapport avec le manque et la mort –, mais il le déchiffre comme une paradoxale *pulsion de perte*, un projet, toujours en acte dans l'homme, de se perdre en tant que tel, en tant que manque d'être.

Toute réalité-humaine est une passion en tant qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu.<sup>47</sup>

Ce qui est en jeu est la subversion du statut « humaniste » du désir, du désir comme expression de l'intentionnalité de l'homme. Si on lit attentivement ce passage fondamental de la réflexion sartrienne, on voit que ce n'est pas tant le sujet qui se manifeste comme désir, mais c'est le désir d'être qui institue le sujet – à travers un mouvement de dépossession inédit – comme assujetti au désir d'être Dieu. Ce n'est donc pas le sujet qui manifeste son désir, mais le désir qui manifeste le sujet. Dès lors, le désir humain n'est pas en premier lieu projet de réalisation de soi, volonté d'affirmation, élan pour rejoindre le but de sa satisfaction, mais plutôt projet de se perdre pour se réaliser comme un *Ens causa sui*. Voilà le paradoxe fondamental soulevé par la figure du désir d'être.

La porte entrouverte par Sartre ne concerne plus seulement le caractère irréductible du désir, son excédent métonymique ou sa négativité immanente, mais un trait inquiétant qui montre le point de contact entre la structure du désir d'être et la pulsion de mort chez Freud. Le désir d'être sartrien n'est pas une version du désir parmi d'autres, mais la définition rigoureuse d'une subversion en vertu de laquelle ce n'est plus l'homme qui, en désirant, aspire à réaliser ce que lui manque, mais c'est l'être de l'homme qui apparaît *aspiré* par le désir, porté par le désir de se perdre comme homme. L'aspiration, autrement dit, n'est pas tant du sujet vers ce qui lui manque, mais elle se réalise comme sujétion du sujet au désir. Il s'agit d'une torsion essentielle qui transforme l'aspiration du

<sup>46</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 671.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 662.



désir en un vortex au sein duquel le sujet est englouti. C'est là, si l'on veut, le véritable et plus original apport sartrien à la théorie du désir.

Ce que la notion de désir d'être met en évidence – en approfondissant encore la distance de Sartre par rapport à Hegel et Kojève –, c'est le fait que le désir n'est pas seulement ce qui humanise la vie, mais aussi ce qui la *consomme*. Le désir – voici le véritable parricide sartrien de Hegel – ne se satisfait pas uniquement dans le signe de la reconnaissance de l'Autre, c'est-à-dire dans son être désir de désir, désir du désir de l'Autre, mais il pousse l'être humain au-delà de toute reconnaissance possible, car le désir d'être est une pure pulsion de perte.

Ici, le passage accompli par Sartre est radical : *le désir n'est pas une propriété du sujet, mais il émerge précisément comme ce qui s'approprie le sujet*. Le désir d'être, écrit Sartre, renverse la passion du Christ : « Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle de Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse<sup>48</sup> ». Si dans le christianisme c'est Dieu qui s'est fait homme, qui se perd comme Dieu afin qu'un « homme nouveau » puisse surgir, dans l'ontologie sartrienne du désir, c'est le désir d'être qui pousse l'homme à se sacrifier comme homme, afin de coïncider avec l'être de Dieu. En ce sens, l'homme n'est rien d'autre qu'un Dieu manqué. Le désir humain n'est pas manifestation de la liberté, mais de son impossibilité. C'est une contrainte, un garrot, une répétition vaine. Il vise à rejoindre une synthèse impossible qui voudrait soustraire l'en-soi et le pour-soi à leur commun « état de désintégration<sup>49</sup> ». Mais, en réalité, cette « désintégration » est déclenchée par le désir d'être lui-même à partir de l'hypnose qui le pousse à courir après un idéal inatteignable. En exigeant la négation d'une telle désintégration, le désir d'être comme désir d'être Dieu finit, paradoxalement, par la réaliser. Au moment où le sujet s'efforce d'effacer son manque d'être il cède, comme dirait Lacan, sur son *propre* désir. On l'a vu à travers le parcours de Gustave Flaubert : l'aspiration à l'Être de la pure Forme le sépare de la vie, l'enfonce dans un autisme sans désir. Dès lors, la désintégration n'anime pas seulement l'effort vers sa résolution (le désir d'être comme désir d'intégration idéale entre l'être et l'existence), mais elle est elle-même générée par le désir d'être comme pulsion de perte.

Ce passage vertigineux implique une nette violation de la conception humaniste du désir comme attribut fondamental de la réalité humaine. La passion du désir, en tant que désir d'être, n'est pas simplement l'élan pour se soustraire à la désintégration – ce n'est pas là le point important de la réflexion sartrienne –, mais elle porte avec soi, comme on vient de voir, une tentation de désagrégation, une véritable inclination à « se perdre ». C'est dans ce paradoxal projet de se perdre qu'on doit trouver le dernier mot (le plus scabreux) de Sartre sur le désir. Si Sartre a nettement refusé la conception freudienne de l'inconscient en tant que porteuse d'un déterminisme infrapsychique, sa réflexion sur le désir d'être comme projet de se perdre le rapproche, de manière surprenante, du concept le plus déconcertant du dernier Freud, celui de pulsion de mort (*Todestrieb*) et de la manière dont Lacan a réinvesti ce concept à travers la notion de *jouissance* comme ce que pousse la vie humaine à se perdre, à se dissiper, à se lancer dans un excès destructeur.

Cette proximité perturbante entre le désir d'être et la jouissance ruineuse du *Todestrieb* nous amène au point où les eaux du désir et de la jouissance se mêlent, en devenant troubles. Le désir d'être implique, dans son fond, une perte de soi, ou mieux : la jouissance de sa propre perte en tant que « la passion de l'homme » implique la naissance de Dieu et la mort de l'homme. Résultat déconcertant de toute la réflexion sartrienne sur le désir, qui rejoint celle de Freud et de Lacan : la passion la plus profonde de l'homme porte vers Dieu, c'est-à-dire vers sa propre dissolution. La jouissance du *Todestrieb* fait

---

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 671.

sauter l'homéostasie du principe de plaisir, dépasse et subvertit toute conception utilitariste de l'éthique parce que sa passion ne peut que s'avérer ruineuse ou, comme le dit Sartre, inutile, capable d'annuler la différence entre une ivresse solitaire et la conduite des peuples. En ce sens, la figure du désir d'être comme pure dépense de soi déconcerte aussi bien le plan d'une éthique des valeurs de matrice kantienne que celui des hédonismes naturalistes de matrice aristotélicienne.

Mais pourquoi la passion de l'homme tend-t-elle à rester prisonnière de l'illusion mortifère du désir d'être ? Sur la radicalité de ce questionnement, le désir d'être sartrien semble passer le témoin au *Todestriebe*, à l'au-delà du principe de plaisir de Freud et au concept lacanien de jouissance comme élan vers un « plus » qui, lorsqu'il est séparé du désir qui surgit du manque, se révèle féroce dissipateur. L'horizon de l'au-delà du principe de plaisir est en effet celui d'une dépense qui consomme l'existence en une répétition maligne. Pour cette raison, Freud définit le *Todestriebe* comme une pulsion « plus pulsionnelle » (*triebhafter*). Et, pour cette même raison, Lacan ramène l'au-delà du principe de plaisir à une sorte de champ étranger à tout utilitarisme et à toute morale basée sur des valeurs, un champ « hyperhédoniste » caractérisé par l'insistance d'un « plus-de-jouir pressé » (comme il a pu l'exprimer une fois dans le *Séminaire XVIII*), qui bouscule à la fois le critère axiologique du Bien et celui hédoniste du plaisir : la jouissance n'est inspirée ni par le Bien ni par le principe de plaisir, étant plutôt leur radical *déroutement*. Le but ultime de la jouissance coïncide, dès lors, avec la répétition absolue de soi-même, jusqu'à la destruction de la vie.

*Extrait du Chapitre VI, § La conversion du désir (p. 201-210)*

La méthode de la psychanalyse existentielle a pour finalité de ramener le processus de subjectivation au temps « irréductible » du choix originel par lequel le désir d'être acquiert une forme singulière, en orientant le destin d'une vie. Dans ce choix, le sujet apparaît toutefois comme une *réponse* au trauma de son enfance, au trauma de l'impact du sujet avec le discours de l'Autre. Dans *L'être et le néant*, l'accent est mis moins sur le sujet comme réponse au trauma de son enfance que sur la subordination au désir d'être en tant que tel. Mais si l'homme est fondamentalement « désir d'être Dieu », s'il est « l'être qui projette d'être Dieu » et si l'existence de ce désir n'a aucune détermination empirique mais concerne plutôt une « description a priori de l'être du pour-soi », une disposition ontologique immuable, quel espace pourrait exister pour une transformation du désir ou, pour utiliser un mot clé du lexique sartrien, pour sa « conversion » effective ?

Les processus de conversion définissent les tournant fondamentaux d'une biographie et ses possibilités de transformation. Nous en avons vu des exemples significatifs chez Genet et chez Flaubert : le voleur devient poète, l'idiot devient écrivain. Par le thème de la conversion, Sartre veut définir la possibilité d'une ré-signification a posteriori du choix originel, d'une ré-subjectivation effective permettant de l'arracher au fantasme totalitaire du désir d'être. La réflexion sur la conversion est un questionnement sur ce que pourrait être un désir « libéré » de la pulsion de perte et du mirage d'être Dieu ; une interrogation sur ce que serait un désir qui renoncerait à la tutelle névrotique et religieuse de l'Autre, pour assumer son propre manque d'être et sa propre solitude comme indices de sa finitude, de sa liberté sans fondement. Il s'agit de récupérer la transcendance du désir – sa « chair » et sa « liberté » – « empoisonnée par la volonté d'être<sup>50</sup> ». Mais la

---

<sup>50</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 433.

conversion ne peut pas modifier seulement la position du sujet ; elle doit également avoir une incidence sur la position de l'Autre. Si Baudelaire ne peut pas assumer, comme on l'a vu<sup>51</sup>, l'inexistence de l'Autre, si sa demande reste liée à l'être, la conversion implique en revanche l'assomption subjective d'une telle inexistence et l'ouverture du désir au-delà du mirage de l'être.

Il s'agit d'un mouvement structuré selon un double tournant, demandant un double déclic pour ainsi dire. Premièrement : une subjectivation de la castration qui permet au sujet de reconnaître sa propre division comme structurelle, « donc non de se *reprendre* mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi<sup>52</sup> ». C'est ce que Sartre nomme précisément « projet ouvert<sup>53</sup> », où le désir semble finalement se dérober de la hantise hypnotique de la totalité, du désir d'être Dieu, en assumant pleinement son propre manque d'être. Deuxièmement : l'Autre est obligé à son tour de subir un processus d'érosion, car il n'est plus le lieu du Mandat et du Droit d'exister institués par l'esprit de sérieux du monde des Justes ou des hommes de mauvaise foi. L'Autre se révèle traversé à son tour par un manque fondamental. Dans la conversion, l'assomption de notre propre désir devient possible justement parce que la garantie de l'Autre tombe, bien qu'une telle chute soit rendue possible par et dans cette même assomption. Aucune conversion ne peut se donner si ce n'est sur le fond d'une chute verticale de l'Autre. En ce sens, elle ressemble au temps anarchique de l'Apocalypse et de la fête<sup>54</sup>, autrement dit à une coupure dans le cours ordinaire d'une vie. Mais c'est cette chute de l'idéal de l'Autre qui rend possible une modification profonde du projet fantasmatique du désir d'être, en transformant l'avancée indomptée vers une totalisation sans écarts – son intrinsèque pulsion de perte – en une nouvelle condition existentielle où, comme l'écrit Sartre, nous pouvons enfin « renoncer pour prendre et prendre pour renoncer<sup>55</sup> ».

Le problème du rapport entre le caractère immuable du désir d'être et la possibilité transformatrice de la conversion ne trouve pas chez Sartre une résolution définitive. Si, dans chaque tendance du sujet, s'exprime son désir le plus fondamental, celui d'être Dieu, comment peut-on dévier de ce destin, introduire un écart, ne pas désirer ce qui, dans sa structure même, le désir *ne peut que* désirer, comment se soustraire à l'asservissement imposé par des « Choses-destins<sup>56</sup> » ? [...] Ces questions restent ouvertes et elles investissent, de fond en comble, la psychanalyse existentielle de Sartre. Il y va des limites du processus même de subjectivation car, si la conversion indique une possible transformation du sujet, le désir d'être apparaît comme ce qui ne se laisse aucunement transformer, ce qui est impossible à changer, ce qui se répète sans interruption, toujours identique à soi-même. En ce sens, l'allusion à une possible conversion, à l'existence d'un projet ouvert, semblerait en contradiction avec le diagnostic sartrien sur le statut ontologique du désir. Mais dans la formule du « projet ouvert » s'esquisse l'idée d'un

---

<sup>51</sup> La référence concerne une section du livre qui n'est pas traduite ici. Cf. *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, p. 130-131.

<sup>52</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 675-676.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>54</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 388-389, p. 429-430 (NdlTr). « Le groupe en fusion » théorisé dans la *Critique de la Raison dialectique* transpose sur le plan de l'action collective cette dimension individuelle de « l'Apocalypse » et de la « fête ». Cette notion indique le moment où un ensemble pratique brise l'aliénation propre au collectif sériel : c'est la « brusque résurrection de la liberté ». Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, tome I, p. 502.

<sup>55</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 521 : « Ces instants extraordinaires et merveilleux, où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines et qui ne fait encore que s'esquisser, [...] où nous lâchons pour saisir et où nous saisissons pour lâcher ». (NdlTr)

<sup>56</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, tome I, p. 505.

possible desserrement de l'étreinte exercée sur le sujet par le fantasme de totalisation propre au désir d'être. Dans le cas contraire, on devrait arriver à la conclusion que l'être humain ne peut qu'accepter cette condition : reconnaître son propre désir d'être comme indépassable, comme une destination fatale et inéluctable.

Le processus de subjectivation déclenchée par le choix originel n'est ni inconscient ni pleinement conscient ; il s'agit plutôt d'un vécu insondable, un « mystère en pleine lumière<sup>57</sup> », comme le définit Sartre dans *L'être et le néant*. C'est là un motif qui inspire également la recherche de Lacan lorsque, dans son discours de Bonneval, il rappelle que la liberté est ce qui définit la condition humaine en tant que telle et qu'aucun organicisme – aucune théorie du déficit de la psychose – ne pourra expliquer la décision insondable qui en est la source<sup>58</sup>. Ce que Sartre veut à tout prix éviter en se référant à la possibilité de la conversion, c'est l'enfer du déterminisme dont la répétition est l'expression la plus fondamentale. Pour cette raison, la contingence du choix originel est opposée à la nécessité inexorable du retour du Même.

Une des maladies qui ont conditionné la psychanalyse freudienne consiste dans le fait d'avoir réduit le temps historique à un temps archéologique, dans le fait d'avoir replié la dimension de l'avenir sur celle du passé. Son orientation passéiste est à l'origine de ce « crampe mécaniciste<sup>59</sup> » l'empêchant d'accepter l'idée d'un sujet qui se réalise à travers un choix. Dans la perspective de la psychanalyse orthodoxe, le sujet serait seulement le calque, l'empreinte, le résultat de son passé – incapable, par conséquent, de générer quelque chose de nouveau. Sa transcendance est résorbée implacablement dans la facticité du déjà-été. En revanche, le temps du choix originel est celui d'une contingence redéfinissant de manière nouvelle le caractère nécessaire de son passé. Il se dérobe à tout déterminisme. La reconnaissance subjective de la contingence de notre être est la reconnaissance d'une nécessité de laquelle le choix contingent découle en tant que reprise singulière d'une telle nécessité. Sartre peut ainsi affirmer que « la contingence du choix originel est le contraire de sa liberté<sup>60</sup> », puisque dans le temps du choix la contingence se révèle comme une nécessité ou, plutôt, elle fait exister une nouvelle version de la nécessité, celle justement d'une répétition du passé non pas subie, mais générée de manière inédite par le choix originel. C'est là le sens de la fin du *Baudelaire* : « Le choix libre que l'homme fait de soi-même s'identifie absolument avec ce qu'on appelle sa destinée<sup>61</sup> ».

Ce qui est en jeu ici c'est une torsion de la passivité en une activité possible, la réponse du sujet au trauma du discours de l'Autre. Si le sujet se définit comme une stratification plurielle de traces, comme une sédimentation signifiante qui tourne autour d'une série déterminée de points gravitationnels (« toujours par les mêmes points<sup>62</sup> »), alors son choix originel ne peut que surgir d'une reprise singulière de ce discours. La psychanalyse existentielle de Sartre n'est donc pas orientée vers une *archéologie conservatrice*, mais plutôt vers une *archéologie germinative* dont l'enjeu est la constitution du destin du sujet a posteriori, en suivant la temporalité singulière du futur antérieur qui ne se limite pas à reproduire la nécessité du Même, mais interprète au contraire la répétition elle-même comme la recherche d'une différence, d'une autre possibilité,

---

<sup>57</sup> Cf. notamment Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 616 (NdlTr).

<sup>58</sup> Cf. Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique », p. 171.

<sup>59</sup> Jean-Paul Sartre, « Sartre par Sartre », p. 105.

<sup>60</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 617.

<sup>61</sup> Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 2000, p. 179.

<sup>62</sup> Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, p. 98 : « une vie se déroule en spirales ; elle repasse toujours par les mêmes points mais à des niveaux différents d'intégration et de complexité. »

virtuellement toujours possible<sup>63</sup>. Précisément pour cela, le refus du postulat freudien de l'inconscient ne conduit pas Sartre à réhabiliter une conception rationaliste du sujet maître de sa propre volonté, mais plutôt à défendre la singularité irréductible de son désir.

Le « scepticisme affectif<sup>64</sup> » des psychanalystes les conduirait aujourd'hui à lire l'histoire du sujet seulement comme la ré-édition inerte d'un passé indépassable. Dans ce cadre, par exemple, tout amour ne serait rien d'autre que la répétition d'« une scène primitive incomparable et inoubliable – bien que *de facto* oubliée – entre le père et la mère<sup>65</sup> ». Et tout sentiment ou passion entre deux personnes serait par conséquent lourdement conditionnée par leur rapport respectif avec un « objet primitif<sup>66</sup> ». Voici un exemple simple mais significatif de ce qui, aux yeux de Sartre, apparaît comme un réductionnisme inacceptable. Il ne veut pas mettre en discussion la vérité archéologique de la psychanalyse, son attention aux conditionnements du passé, mais il ne peut pas accepter qu'un nouvel amour soit réduit à la carcasse sans vie d'un amour spectral, à la scorie d'un passé refoulé, à une simple réplique du déjà-été ; il ne peut pas consentir au fait que le miracle irréductible du feu soit réduit au phénomène de la combustion du bois<sup>67</sup>. Le verdict freudien sur l'amour comme répétition des événements de notre enfance et de nos fantasmes œdipiens est significatif du fait qu'il manque à la psychanalyse une pensée adéquate de l'événement. Son réductionnisme n'est pas en mesure de saisir la disproportion qui disjoint l'avenir de l'objet primitif dans l'impact avec la « nouvelle relation » qui, en tant que telle, reste « irréductible<sup>68</sup> » à tout mécanisme psychologique. Cette difficulté à lire la rencontre amoureuse reflète une difficulté plus générale de la psychanalyse orthodoxe à renoncer à fournir des explications de la vie psychique soutenues par des principes causaux archéologiques, où le passé enfantin agit comme moteur immobile de l'existence.

Contre cette conception de la causalité psychique, Sartre insiste sur la possibilité pour le sujet de faire quelque chose de ce que les autres ont fait de lui. [...] Il s'agit – comme l'étude de Flaubert l'a magistralement montré – d'un *petit décalage*, d'un mouvement d'écart qui prend les distances de tout mirage de totalisation pour *inventer son propre mode singulier d'échouer le projet impossible d'être Dieu*. L'athéisme de Sartre, comme « entreprise cruelle et de longue haleine<sup>69</sup> », évoque de manière significative ce nouveau désir converti au manque d'être et arraché à l'illusion de la totalité : désir comme ordre éthique d'une existence qui a choisi de se soustraire au mirage de la totalisation en se livrant au réel « sans excuses » de sa propre existence singulière. Le désir d'être révèle ainsi deux faces hautement contradictoires : d'une part, il coïncide avec la définition ontologique du désir humain en tant que tel, avec un fantasme qui emprisonne le sujet en un envoûtement aliénant ; d'autre part, toutefois, il évoque la possibilité de modifier la prise de ce fantasme, de traverser son mirage absolutiste, de libérer le désir de ses goulots d'étranglement. Mais il devient vraiment possible de

---

<sup>63</sup> Il est essentiel de lire dans cette perspective Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2011. Cf. aussi le travail de Maurizio Balsamo sur le problème du temps en psychanalyse : « Il negativo del trauma », *Le frontiere della psicoanalisi*, n° 1, janvier-juin 2020, p. 11-26. Et plus généralement : *Ascoltare il presente. Tempo e storia nella cura psicanalitica*, Milan, Mimesis, 2019.

<sup>64</sup> Jean-Paul Sartre, « Sartre par Sartre », p. 107.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>67</sup> Il s'agit d'une métaphore critique par laquelle Elvio Fachinelli résume le réductionnisme psychanalytique : l'événement du feu (la rencontre amoureuse dans l'exemple de Sartre) ne peut pas être réduit au phénomène physicaliste de la combustion du bois (la braise œdipienne). Cf. Elvio Fachinelli, *La mente estatica*, Milan, Adelphi, 1989, p. 24.

<sup>68</sup> Jean-Paul Sartre, « Sartre par Sartre », p. 108.

<sup>69</sup> Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 138.

desserrer sa prise mortifère seulement si l'on reconnaît que le désir d'être est au fondement de toute déclinaison du désir humain. C'est seulement l'échec du désir d'être qui peut donner lieu à une nouvelle version du désir, à un projet ouvert dérobé de la chimère de la totalisation. Dès lors, c'est seulement *l'échec du désir* à instituer la possibilité d'un *autre désir* : d'un désir ouvert à la possibilité de l'échec.

Avec et par les figures du choix originel et de la conversion, Sartre veut faire sauter toute forme de déterminisme, non seulement celui qui imprègne la doctrine freudienne de la psychanalyse, mais aussi l'idée même du désir d'être comme unique forme transcendantale du désir humain. Pour cela, Sartre sera obligé d'abandonner l'appareil catégoriel de la théorie du choix originel présenté dans *L'être et le néant*. Si le désir oriente le cheminement de la subjectivité dans le monde selon la loi d'une répétition inexorable, cette subjectivité existerait indépendamment de la possibilité de la conversion éthique qui permettrait au désir de s'émanciper de son rêve impossible. [...] Dans la suite de la réflexion sartrienne, il deviendra de plus en plus clair que ce sont les échecs du désir d'être qui ouvrent la possibilité d'un désir converti au caractère fini et injustifié de l'existence. En ce sens, l'athéisme de l'homme Sartre a été l'alternative éthique à la croyance religieuse, propre à la névrose, à l'égard de l'Autre (Garantie et Justification), mais aussi à la croyance de la psychanalyse orthodoxe supposant une quelque forme de causalité efficiente dans le passé du sujet. On peut lire son autobiographie comme le récit d'une véritable *passé*, à savoir – selon la théorisation institutionnelle de Lacan – le mouvement par lequel un sujet témoigne de la traversée de son fantasme fondamental, advenue au cours de son analyse [...] Sartre y dévoile la chute traumatique des défenses instaurées contre le réel de la contingence. [...] Le temps de sa conversion est celui où la bulle imaginaire dans laquelle il s'était réfugié explose, en jetant à nouveau sa vie dehors, dans la contingence absolue. Plus de billets de train, ni de contrôleurs d'ailleurs. Seulement le voyage sans Mandat de l'existence.

*Traduction Chiara Collamati\**

*Avec la collaboration de Thomas Bolmain et Grégory Cormann*

\* Ce travail de traduction a été accompli dans le cadre du projet NeT-HiDeA, financé par le Programme de Recherche et Innovation de l'Union Européenne Horizon 2020 (Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement n° 840765).