

Le désir et l'autre chez Proust

In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 68, N°97, 1970. pp. 31-54.

Citer ce document / Cite this document :

Florival Ghislaine. Le désir et l'autre chez Proust. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 68, N°97, 1970. pp. 31-54.

doi : 10.3406/phlou.1970.5532

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1970_num_68_97_5532

Le désir et l'autre chez Proust (*)

Aborder le thème du désir est en soi une gageure ou tout simplement une illusion. Comme le disait S. Augustin à propos du temps : chacun le vit, mais qui peut en parler ?

Le désir ne peut être, en effet, l'objet d'un discours clair et distinct dans la mesure même où l'affectivité s'éprouve et se perd dès qu'intervient le langage objectif. D'où la difficulté à cerner de près le sujet. Et cependant, si le désir est en question chez chacun, il est nécessaire et il doit être possible pour la philosophie — pour autant que celle-ci se veuille fidèle à son intelligence, non moins critique que totale — de dégager la structure du désir, d'en rechercher à même l'expérience vécue ce qui en fait aussi le sens.

Nous essaierons de suivre une sorte d'herméneutique du désir qui se dégage de *A la Recherche du temps perdu*. Quoiqu'œuvre essentiellement littéraire, celle-ci nous dévoile une expérience particulière, celle de Marcel Proust, dont nous pouvons nous servir comme d'un exemple pour introduire à une question plus générale qui concernerait, si c'est possible, une éventuelle métaphysique du désir ou de l'affectivité.

Nous en indiquons tout d'abord la méthode qui nous a semblé efficace au fur et à mesure que s'y organisait la recherche du sens. Nous exposerons ensuite les différentes étapes de l'analyse telles qu'elles sont apparues comme effectuant la structure temporelle du désir. Enfin, nous évoquerons la question qui paraît essentielle à la résolution du désir : la reconnaissance de l'autre.

I

LA MÉTHODE

La méthode se dégage de la lecture même de l'œuvre comme si, à son insu, Proust ouvrait la voie à une analyse de type phénoménologique, d'une part, de type psychanalytique, d'autre part, et peut-être encore à une interrogation métaphysique. Sans doute n'était-ce là

(*) Cet article est le texte remanié d'une communication faite à la Société philosophique de Louvain le 28 mai 1969.

qu'une hypothèse de travail, mais celle-ci s'est avérée à l'étude attentive du texte. De sorte que nous nous sommes posé la question du sens du désir en reprenant ces trois directions qui s'ajustaient si bien à l'écriture proustienne elle-même.

A la Recherche du temps perdu révèle de façon vécue et non thématifiée, bien entendu, un type d'approche phénoménologique. Et cela, non seulement au sens où Merleau-Ponty situe la perception des êtres par la médiation du corps vécu (cet auteur s'est aidé bien des fois d'exemples proustiens dans ses écrits), mais plus précisément, au sens dialectique où l'œuvre tout entière peut se comprendre comme le déroulement d'une nécessité immanente et dont la signification se totalise à la fin.

Encore ne s'agit-il pas d'une ontogenèse de la conscience au sens hégélien de l'Esprit, bien que soit évoqué l'Absolu des « essences » d'où l'écrivain saisit la clé du devenir, le savoir de l'éternité dans le temps. Le mouvement même de l'œuvre conduit la conscience croyante hors d'elle-même pour réaliser sa propre reprise de soi par une série de médiations. Tout en se dépassant dans un perpétuel devenir, le moi proustien se constitue en soi dans la présence à soi à la fin de l'œuvre (qui sera paradoxalement la fin et la mort de Proust lui-même). Cette prise de conscience de soi par l'écrivain comprend donc tout le développement antérieur et l'accomplit en quelque sorte dans le moment même de la création esthétique.

Nous en résumons la tension dialectique en proposant l'hypothèse d'un enchaînement en trois temps. Temps de la croyance d'abord, où l'enfant, puis l'adolescent, croit à l'existence d'une vérité objective : celle-ci se cache sous les apparences des êtres et des choses et ne se dévoile qu'à de rares moments dans la Nature sauvage, originelle, immémoriale, ou dans l'Art et la Beauté de l'amour. Le second temps est celui de la négation : la vérité n'existe pas en dehors du moi. L'adulte a fait l'expérience de la vie, de ses plaisirs, de ses désillusions. Les choses ne sont que par l'effet de notre propre création. La vie elle-même est pur devenir, monde de différence, point de vue particulier. Le troisième temps inaugure le temps retrouvé. Par des intuitions privilégiées, l'individu surmonte dans un « instant d'éternité » la discontinuité des points de vue et découvre avec la forme de l'existence, qui est aussi la forme du temps, cet univers unique, éminemment personnel, que chacun porte en soi comme une part d'Absolu : seul l'artiste peut traduire l'universel dans le singulier.

D'un tout autre point de vue, et sur un autre mode d'investigation herméneutique, ne pourrait-on soupçonner, chez Proust, une forme d'intuition psychanalytique dans la mesure même où toute la *Recherche* est une réminiscence et où l'auteur souligne, dans la remontée des souvenirs, le lent travail de la résistance ? N'évoque-t-il pas le jeu des associations, des lapsus, des gestes manqués, des négations mensongères pour décrypter l'interprétation symbolique de la conscience ? Sans doute ne découvre-t-on pas chez lui la notion de refoulement. Mais, dès l'ouverture de la *Recherche*, il s'agit de l'éveil de la conscience et de sa genèse affective : la fameuse scène du coucher opposera, en effet, toute la tension désirante, du temps perdu au temps retrouvé, et engagera le conflit adulte de la jalousie et de la perversion. De plus, si l'œuvre se présente implicitement comme l'expérience d'un « savoir », elle se donne explicitement comme une sorte de *catharsis*, à la manière d'une auto-analyse. Et cet aveu élevé au niveau d'une « parole », dans l'œuvre esthétique, prend aussi le sens d'une véritable initiation qui fait apparaître le « monde » que chacun porte en soi.

Plus fondamentalement, par-delà l'approche phénoménologique et l'interprétation analytique, la *Recherche* fait pressentir une visée métaphysique, puisque le sujet tend à la contemplation des idées ou « essences » esthétiques. Mais plutôt qu'à Platon, c'est à Merleau-Ponty qu'il faut comparer cette expérience d'un *logos* visible et invisible, ultime différence vécue que dévoile la parole du poète.

Ces trois démarches — phénoménologique, psychanalytique, métaphysique — étaient présentes. Fallait-il nécessairement choisir parmi elles pour dégager, à notre tour, une méthode de travail ? Il nous a semblé que la recherche du sens du désir pouvait les traverser l'une et l'autre et qu'il était plus avantageux d'en tirer profit en les juxtaposant, et peut-être même en y apercevant une promotion réciproque du sens. Sans doute pourrait-on s'interroger sur les statuts de cette herméneutique hybride. Mais quels qu'en soient les méandres, cette méthode se justifie par son efficacité, puisqu'en bien des cas les deux approches, phénoménologique et analytique, s'éclairent mutuellement en fonction du corps vécu : l'une décrit l'expérience originaire — pour certains, transcendantale — de la conscience vécue ; l'autre remonte à l'archéologie du sujet, regroupant les données vécues (cliniques) pour les interpréter « objectivement » à la lumière de modèles universels. Si la psychologie reprend ainsi le sens du sens manifesté,

révélé par la phénoménologie, celui-ci à son tour n'est-il pas ouvert à une perspective plus englobante ou plus radicale : quel est le fondement du sens ?

II

L'ANALYSE DU DÉsir DANS L'ŒUVRE

Il est aisé d'articuler les moments du désir dans la *Recherche* ; ils recourent les trois temps dialectiques de la structure de l'œuvre dont nous venons de parler. Un premier aspect de l'analyse décrit l'éveil du désir dans la relation perceptive : corps vécu-monde perçu. Mais le désir objectif se nie lui-même et renvoie au sujet comme conscience de soi : ce second aspect de l'analyse permettra de décrire la temporalité vécue. Celle-ci annonce la négation de la négation du désir dans le temps retrouvé : c'est la création esthétique. Voyons ces trois moments de façon plus systématique.

1. *Le monde perçu*

Il s'agit en premier lieu de considérer le champ vécu où s'engage le moi désirant, celui d'où jaillissent les formes différenciées du désir. Mais on ne peut décrire le moi à la rencontre des choses et des personnes sans rechercher le point d'ancrage de toute existence : c'est la foi perceptive au temps de la croyance. Nous avons tenté d'ébaucher une analyse de la vision proustienne qui pourrait annoncer celle de Merleau-Ponty, même si Proust ne l'a pas thématisée comme telle. Pour lui, être au monde à l'éveil, c'est être par le corps vision du monde et donc, initialement, dans un contact muet, prélogique, avec les êtres et les choses. Cet espace vécu, qui est tout à la fois ouverture, limite, vecteur de l'intentionnalité première, fonde l'avènement de la tension désirante dans la mise à distance perceptive, affective et imaginaire.

Mais celle-ci n'est éprouvée, reconnue, que par l'intrusion d'autrui dans le champ initial indifférencié. L'autre en m'objectivant par son regard me situe dans mon autonomie de visible-voyant face au monde des choses. Et cette objectivation, contemporaine d'une conscience subjective, est née d'une tension entre les autres et nous. Merleau-Ponty l'explicite de cette manière : « Comme la chose, comme autrui,

le vrai luit à travers une expérience émotionnelle et presque charnelle où les idées, celles d'autrui et les nôtres, sont plutôt des traits de sa physionomie et de la nôtre et sont moins comprises qu'accueillies ou repoussées dans l'amour ou dans la haine⁽¹⁾». Cette citation éclaire l'expérience proustienne : l'intentionnalité première n'est-elle pas essentiellement désir ?

Le monde perçu s'annonce donc comme champ de perspective, horizon, profondeur, lieux à distance où se transporte le désir. Monde d'où éclosent tous les éléments : couleurs, chants, parfums, saveurs, objets caressants de l'expérience sensible — comme à la jointure du dehors et du dedans. Monde aussi où se profilent en fonction d'une différenciation perceptive et imaginaire les objets du désir : choses ou personnes — les unes en appelant d'ailleurs aux autres.

Mais « l'autre », plus que la chose, est possibilité d'absence dans sa présence même : il échappe à toute objectivation. Sa vision est instantanément teintée par l'affectivité qui s'y projette. Et celle-ci est elle-même située par rapport à l'expérience passée et au projet du désir, de sorte que le mouvement imaginaire va spontanément en modeler ou en transfigurer la présence. Par-delà les « fenêtres du regard », l'autre provoque le béance du désir en même temps qu'il signifie, dans la rencontre, l'inaccessibilité de sa transcendance. Pourquoi cette béance du désir chez Proust ? L'autre n'élargit-il pas le champ du moi en même temps qu'il détient dans le temps la possibilité de ma propre existence ? Le désir ne porte donc pas sur autrui que je perçois, mais bien plutôt sur le moi qu'il reflète du fond de ses prunelles. L'autre m'apporte la promesse d'une unité originaire et retrouvée. Encore peut-il émettre le jugement qui m'instaure ou me tue : il repousse mon image ou la fait naître à l'infini. Sa perception est donc fondamentalement angoissante et d'autant plus désirable que douloureuse à travers la distance. C'est qu'il échappe à mon désir de possession qui, en définitive, n'est que le désir de se posséder soi-même. Chez Proust, la connaissance d'autrui s'avère unilatérale, elle explique les motifs profonds de la jalousie. A moins que l'autre, objet de perception, n'accède au niveau de l'objet esthétique et, en ce cas, se libère de toute tension désirante captatrice. Nous le constatons dès l'abord : Proust n'a pu situer la rencontre sur le plan d'une relation éthique.

(1) M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 29.

Enfin, choses et personnes en appellent les unes et les autres à l'au-delà d'elles-mêmes. Signes visibles et invisibles, elles renvoient à cette vérité abstraite qu'elles forcent à découvrir, à conquérir comme promesse d'absolu. Le désir tente vainement d'en totaliser la présence (la chose devenue fétiche en est le principal atout, la clé actuelle du salut). L'ordre du réel vrai est donc lié à l'imaginaire, lequel s'ouvre sur une mystique d'ordre esthétique. Ici s'annonce, par le signe, le danger d'une incessante recherche de totalité, toujours avortée dans sa projection idéale, et toujours décevante. Ainsi, la transcendance de l'objet désiré demeure inaccessible tant qu'elle n'est pas reconnue, éprouvée comme telle, et tant que le sujet désirant ne s'accepte pas lui-même dans cette finitude.

Nous pouvons donc résumer cette vision du monde perçu comme pôle objectif du désir. Il apparaît comme donnée première par rapport au pôle subjectif, aspect formel du désir. L'objet intentionnel renvoyait en chiasme le percevant au perçu. Mais ce perçu en appelle à une négativité essentielle, l'autre de lui-même qui est objet du désir. Celui-ci se propose au sujet désirant, à l'existence d'un moi qui se temporalise dans la visée même du désir.

Après avoir étudié dans l'analyse de l'œuvre le rapport intentionnel originaire du moi au monde perçu des choses, des personnes et des signes, nous avons à ressaisir le lieu subjectif du désir, sa temporalité.

2. *La temporalité*

Le corps vécu s'apparaît cette fois comme sujet, à partir du jeu de la reconnaissance des choses et d'autrui, dans une histoire. Comment décrire la signification temporelle du désir sans renvoyer aux trois extases dans une sorte de circumincession ? Proust nous en indique ici la voie dans le titre lui-même. Il révèle une recherche, et donc un mouvement, qui entraîne l'existence vers l'avenir sous la mouvance du désir prospectif. Mais, paradoxalement, ce projet est renvoyé à ses sources passées : c'est la recherche du temps perdu. Enfin, la reconnaissance actuelle de cette démarche régressive s'identifie à l'œuvre présente elle-même qui donne au désir sa solution et son fondement dans un temps retrouvé. On « passe » ainsi de l'avenir au passé et du passé au présent. Reprenons donc cette analyse.

1. Tandis que l'objet du désir s'impose actuellement dans sa négation même (l'invisible du visible) et dans l'insatisfaction du sujet,

il se propose dès à présent comme plénitude à venir sur le plan de l'imaginaire. Aussitôt conquis, l'objet désiré, possédé, dépassé, se vide de sa valeur promise et se réduit à lui-même. L'existence relancée par le souvenir de la promesse annoncée renvoie le désir en un perpétuel report prospectif, du passé vers l'avenir — à moins que déçu, le sujet ne se tourne vers le passé pour reconquérir sur le mode imaginaire cette fois ou encore sur le mode indifférencié de l'habitude l'annonciation passée. L'irréversibilité psychologique du temps ne serait-elle pas liée à la conscience corrélative du projet du désir et de son échec ?

Ainsi l'intentionnalité désirante s'organise suivant un mouvement affectif de projet, d'attente, d'angoisse, d'exaltation anticipée, d'extase, de déception, de souvenir, de deuil, de désespoir, d'indifférence, de mort ou de reprise, autant de projets existentiels où l'on distingue la naissance, la vie, la mort du désir.

2. Inversant alors la marche du temps vécu, le sujet cherche à récupérer la source initiale de son désir. Il substitue ainsi au pouvoir d'une liberté de projet la maîtrise imaginaire d'un passé défini : il garde la nostalgie d'un paradis perdu. Mais le passé n'est pas moins trompeur que l'avenir. L'objet s'est nié comme l'autre de lui-même dans la déception, devenu interchangeable, universel abstrait : ainsi la femme n'est plus aimée dans son individualité singulière, mais elle apparaît sur le mode réel universel d'un ici-maintenant, selon la série des sensations mouvantes du désir en général. Le même processus se retrouve du côté du sujet : le moi désirant se nie dans les moi successifs ; d'où les intermittences du cœur. Bref, le temps perdu s'est découvert comme le moment du savoir subjectif.

3. Le temps retrouvé va introduire enfin la négation de la négation du désir, soit le savoir objectivement vrai du désir et sa résolution. Certaines réminiscences privilégiées et correspondances sensibles ont prélué à cette conversion du temps, transfigurant la passé en plénitude présente. Ces expériences s'expliquent par une théorie des idées esthétiques d'après laquelle Proust évoque la différence irréductiblement individuelle de l'âme : chaque artiste exprime un chant nouveau, éternel et aussitôt reconnu. L'Idée est le lieu de l'universel singulier concret. Cette fois, la reconnaissance de l'Idée accomplit le désir originaire de libération dans l'Être par la participation contemplative à la création esthétique : le salut est présent, mais seulement pour un temps, jusqu'au moment où le moi lié au temps perdu se découvre objet possible d'une œuvre qui va s'élaborer peu à peu au cours d'une

temporalité retrouvée. Le salut se situe désormais dans l'action opérante : de spectateur, le sujet est devenu acteur. L'individu a pris conscience de soi dans le spectacle du monde. Il s'est détourné de cet en-soi qui ne répond pas à son désir, ni dans l'immédiateté de l'objet, ni dans la loi du cœur. Le désir n'a donc trouvé à se réaliser ni en-soi, ni pour-soi jusqu'au jour où la conscience vécue découvre en elle-même, comme en chacun en particulier, et de façon unique, la vérité du temps perdu. A ce moment, le Vrai rejoint la certitude de l'enfant et le désir est accompli. La création esthétique réalise alors le sens et la vérité d'une vie : l'homme s'est libéré dans et par l'œuvre devenue pôle de la différence objective. D'une part, la création est ouverture à un temps personnel « et si la mort existe pour nous, l'œuvre survivra, pour autant qu'il y ait encore des hommes pour la lire » ; de toute manière, l'Art ouvre à l'Absolu. D'autre part, la création est encore langage opérant qui débouche dans la relation intersubjective : par-delà la conscience esthétique s'élève l'espérance d'un ordre éthique.

Au cours de cette analyse, le temps est apparu comme signe de la transcendance de l'existence. Proust souligne à travers la discontinuité d'instantanés vécus une continuité plus radicale : non point une durée qui s'enroule, mais bien plutôt un temps incorporé : « puisque le temps est ma vie, qu'il est moi-même ». Mais si le temps est l'être vécu qui se constitue dans la découverte et l'affrontement charnel du moi au monde, ne faut-il pas dire que le désir en sous-tend toute l'expérience et qu'il n'y a d'histoire et d'expérience temporelle que parce que l'homme désire ?

3. *La relation à autrui.*

Le temps retrouvé n'est réellement salut que s'il est médiatisé par autrui. L'objet désiré renvoyait au moi ; mais pour qu'il puisse se découvrir sujet à son tour, le moi doit être reconnu comme tel par autrui, et ceci du point de vue personnel tout autant qu'au niveau de la création esthétique.

Jusqu'à présent autrui s'est présenté sur le mode perceptif, se révélant pôle négatif du pour-soi, tandis que le moi se réalise comme conscience de soi. Cette identité du moi avec lui-même dans la négation, née de l'opposition au monde perçu, ouvre en même temps le sujet à la temporalité, à la liberté, dans une histoire où autrui intervient comme déjà-là.

Dès lors, notre étude porte sur la relation intersubjective. Autrui n'est plus objet perçu pour un regard, mais présence, sujet libre, pôle constitutif du moi qu'il accueille ou repousse dans le jeu du désir et, plus particulièrement, de la jalousie. Sa présence nie ma toute-puissance au monde et désarme ma subjectivité en l'engageant dans le jeu infernal de la rivalité et de la prééminence. Ainsi s'articule le double mouvement de la reconnaissance et de l'objectivation des consciences.

Nous en suivons ici l'histoire. Un premier moment permet d'établir les jalons de cette reconnaissance au niveau familial et, tout d'abord, dans la vie conflictuelle des premières années, dans l'attachement parental que toute amitié ou tout amour tente de recomposer au cours de l'existence. Ce lien d'origine va spécifier ensuite toute espèce de relation intersubjective à l'intérieur du mouvement triadique de la jalousie. Il arrive qu'il conduise à la perversion pour s'achever, enfin, dans le dévoilement originaire de la pulsion vie-mort.

Nous nous poserons alors la question : le salut dans la reconnaissance est-il réellement possible ?

1. Commençons par le lien familial. La fameuse scène du coucher qui, de l'aveu même de Proust, reste à l'arrière-plan de toute son œuvre et de toute sa vie, évoque la réalisation passée du désir comblé, du paradis perdu, puisque l'enfant y avait obtenu la réalisation de son plus grand désir : garder sa mère auprès de lui. Quoique vécue, cette scène est archétypale au sens œdipien. Elle déterminera la psychologie de l'enfant et de l'adulte et orientera, sur le mode de la transgression, ses relations amoureuses à venir. Celles-ci ne seront jamais qu'une répétition du désir sous sa première forme : la recherche du baiser perdu.

Le premier objet du désir est donc la relation affective de l'enfant à la mère : si le petit Marcel désire posséder la source de sa reconnaissance, et donc de sa subjectivité (la mère), celle-ci en conditionne la tension suivant le jeu de sa propre relation affective vis-à-vis du père.

L'action se dénoue le jour où l'enfant se révolte au paroxysme du désir : fuyant l'angoisse de castration, cherchant à posséder à tout prix celle que la loi interdit, il n'obtient pas seulement le baiser qu'il désire, mais la capitulation de la mère devant le père dont l'attitude elle-même apparaît à ses yeux comme une abdication. Dès lors, le père n'est plus le père réel, le rival dangereux, mais idéalisé dans sa bienveillance presque maternelle, il se départit de son autorité paternelle tout en maintenant en son pouvoir les « puissances » du monde.

La mort symbolique du père est donc réalisée et assumée dans la transgression de la loi primitive. Et si l'enfant peut désormais pleurer sans péché, il porte à jamais la trace de cette culpabilité primordiale, celle d'avoir méconnu la mère comme épouse. Refusant la différence des sexes dans la relation père-mère, l'enfant refuse du même coup la castration symbolique de la mère et, de ce fait, la sienne propre. La mère, dès lors, va conserver sa puissance magique que la loi n'a pas démystifiée ; qui plus est, c'est elle qui détient dorénavant l'autorité. Tel est le paradoxe : délaissé par le père, l'enfant ne peut même plus tenter de s'identifier à lui, tandis qu'il va chercher vainement à répondre au désir de la mère primitive, possessive, phallique. Cette attitude de l'enfant, inscrit définitivement sous le signe de l'identification féminine, marquera désormais toute relation amoureuse de l'homme.

Tout amour, dès lors, est doublement stigmatisé : frappé d'interdit, mais aussi d'une impuissance de fait. La mère reste donc l'Objet premier du désir, celui de l'unité plénière et mystique des origines où règne la fascination de la puissance magique qui précède la loi. Or, la seule possibilité de se soustraire à l'immanence magique du premier désir eût été d'accéder à la loi du père, à cette force du Droit qui en exorcise la prégnance par la double castration symbolique de la mère et du fils. De plus, cette autorité tout extérieure de la loi doit être elle-même dépassée et assumée au niveau de la libération adulte. C'est par la libre soumission à la loi que l'on accède au réel. Alors seulement l'angoisse primitive du désir est abolie dans la conscience même qui le reconnaît, alors seulement l'enfant pourra se découvrir dans sa virilité en même temps qu'il s'ouvre à la vérité et se hausse à la liberté morale, c'est-à-dire, à l'intégration de la loi sur le plan de la raison.

Mais ici, le petit Marcel, et l'adulte plus tard, n'accède à l'objet du désir que sur le mode de la transgression et dans l'impuissance. La répétition inlassable de l'intentionnalité désirante qui s'efforce sans cesse de surmonter le manque de ce désir toujours renouvelé ne sera jamais qu'une réédition de la scène initiale, et toute l'action amoureuse se profilera désormais sur l'horizon archéologique de cet ineffaçable passé.

Le désir garde donc le signe des origines perdues, celle de la tendresse apaisante et plénière de l'amour maternel. La femme aimée hérite du caractère phallique de la mère, elle ne peut être possédée.

C'est elle, au contraire, qui possède dans l'ambiguïté d'une tendresse enveloppante, inaccessible et défendue. Le narcissisme du sujet qui se prend alors lui-même comme objet du désir de la mère enferme désormais toute la vie de Marcel dans son cercle irréductible. Aimer, c'est alors « être aimé ». Aussi l'angoisse primitive, celle d'être séparé de la mère, se charge-t-elle d'une angoisse plus subtile : dans son désir de correspondre à l'objet idéal du moi qu'il représente pour la mère, le sujet n'a de cesse de s'en assurer toute l'exclusivité. On peut donc prévoir les affres de la jalousie. Cette réduction du désir dans la soumission à l'autre (la mère et les substituts) — mais le désir d'être possédé n'est qu'une manière détournée de posséder la mère — est en même temps le seul moyen de se conquérir soi-même, de se faire reconnaître en tant que pôle unique du désir de l'autre. Le narcissisme est donc nécessairement jaloux et jaloux de soi vis-à-vis de l'autre.

Avant d'en arriver à l'attitude amoureuse adulte, l'enfant, puis l'adolescent, ne se lasse pas de vivre dans la croyance affective sur le mode d'une relation d'immanence. Il se laisse guider par des formes mythiques, imaginaires, qui marquent la scission, d'ailleurs propre à l'adolescence, entre le plaisir physique et la demande de tendresse : érotisme d'un côté, besoin d'idéalisation de l'autre. Mais le désir se prend à son propre reflet. L'amour est un spectacle esthétique ou imaginaire qui favorise la résonance sensuelle dans une jouissance passive. C'est l'époque où la beauté de la femme est liée aux charmes de la nature comme celle-ci en retour auréole le charme féminin

2. Nous en arrivons au phénomène qui, par-delà le lien familial, s'inscrit au cœur de la rencontre adulte. Proust se trouve ici en contradiction avec ses propres thèses. Et Sartre comme Merleau-Ponty l'en accusent, car il ne s'agit pas d'un amour qui devient jaloux, selon les lois d'un chimisme symbolique. Mais temps et sens ne font qu'un, et la subjectivité de l'amour doit se saisir dans l'existence globale : la jalousie en est une structure essentielle.

Nous en relatons les moments, pour en proposer ensuite la critique phénoménologique et analytique.

Dès sa naissance, l'amour apparaît sous le signe de la nostalgie et du narcissisme. L'attitude habituellement désirante du sujet, où se dissimule une part égale d'esthétisme, va tout à coup faire place lors de l'absence de l'objet (la femme ou l'autre) au besoin réel de possession physique ou de domination morale. En provoquant la passion amoureuse, l'absence entraîne le sujet dans l'angoisse de la séparation

et de l'exclusion d'autrui, car l'autre échappe à la demande et risque de devenir objet de convoitise pour d'autres. La souffrance de la jalousie va devenir désormais la mesure de tout amour vécu. Fidèle, l'aimée n'a plus de charme, fuyante elle le récupère. Dans son impuissant désir de se soumettre le désir de l'autre (de la fenêtre du regard s'échappe tout un monde d'inconnus), l'amant jaloux s'enfonce au plus profond d'un désespoir sans issue à la recherche perpétuelle et vaine de l'objet perdu. Il reste emprisonné dans les rets de son propre désir.

Ce premier schéma nous permet de lire en chacune de ses multiples formes, l'évolution et la structure même de la jalousie.

La possession de l'autre comme objet en est le premier temps. Cependant, celle-ci va s'inverser en son contraire. De maître, le sujet s'avère être l'esclave, aliéné par son propre mouvement à la puissance négatrice de l'autre : c'est l'être en fuite qui détient le pouvoir fascinant et oriente désormais en un second temps dialectique l'activité du sujet et toute son existence. C'est l'autre en tant qu'irréductible, invisible dans sa présence, qui domine et objective l'amant jaloux. Celui-ci ne s'est-il pas identifié au désir de l'autre et, par là même n'y a-t-il pas abdiqué sa maîtrise ? Mais en un troisième moment, le sujet récupère son moi dans la reconnaissance critique du jeu de l'amour et de sa relativité.

Il est donc possible de conclure : l'amour est une essence dialectique qui se finalise en une création esthétique. Il exprime l'essence vertigineuse d'un moi qui se cherche vainement à la jointure d'une rencontre. Réel et irréalisable, il exprime le désir de totalité à l'intérieur d'une reconnaissance absolue. L'amour, dans ce cas, ne peut être vécu que sur le mode de la jalousie et, tandis que Proust le réduit à une volonté de conquête, aimer pour lui signifie toujours « vouloir être aimé ». Or, l'entreprise s'avère à chaque fois impossible, puisqu'en prise sur une liberté incarnée, elle-même située dans un monde d'autrui et sujette au désir des autres. Doublement aliéné par identifications successives au désir de l'autre et par lui aux désirs des autres, le sujet progresse dans l'échec de son propre dessein. Ce double mouvement dialectique de l'amour, volonté possessive, puis aliénation par identification, est repris à un troisième niveau qui est la réflexion du narrateur lui-même. La mort du moi dans l'amour vécu lui assure désormais sa survie dans l'œuvre.

Proust considère donc l'amour comme rapport négatif réciproque où s'exprime le sens le plus profond du désir : celui de la vie en ce qu'elle

a ontologiquement de plus réel. Volonté de maîtriser l'objet du désir, l'amour s'épuise dans une recherche inlassable, contradictoire, d'un pour-soi en-soi. Mais ces libertés s'excluent l'une l'autre dans la séparation de leur transcendance, dans la solitude absolue de leur existence située. Toute rencontre est par essence impossible. Bien qu'irréalisable, elle n'en est pas moins vécue comme échec : n'évoque-t-elle pas la réalité de l'amour comme présence sous-jacente à l'absence ?

La question se pose : Proust est-il limité par sa psychologie particulière ? N'a-t-il pas plutôt contribué à dévoiler négativement l'essence d'une vérité, celle du désir universel de la reconnaissance ?

Cette « théorie » de Proust nous invite à la comparer chez Hegel à la dialectique du maître et de l'esclave, chez Sartre à la dialectique du regard, chez Merleau-Ponty, à l'expérience du corps vécu.

Hegel aussi avait envisagé de décrire la conscience malheureuse à partir de l'amour dans ses œuvres de jeunesse. Hyppolite le rappelle. Si l'amour dépasse les catégories de l'objectivité en maintenant la différence dans l'union, il n'insiste pas assez sur le caractère tragique de la séparation ; il lui manque la force, la patience et le travail du négatif. De sorte que le désir chez Hegel est moins celui de l'amour que celui de la reconnaissance virile d'une conscience désirante par une autre conscience désirante. Proust quant à lui croit découvrir cette genèse dans le procès de l'amour qui reste fondamentalement jalousie et qui implique en ce sens un travail négatif, mais c'est en maintenant la distance que Proust se représente l'autre comme être de fuite. S'il pense la conscience malheureuse, le terme de conscience n'a qu'une portée psychologique et affective, et s'il désire la reconnaissance, c'est dans le jeu de la domination et de la servitude, dans la dialectique du désir du désir de l'autre. Mais tandis que la relation entre maître et esclave chez Hegel passe par le rapport aux choses dans le travail, la relation de l'amant à l'aimée chez Proust se détermine par rapport à son corps. L'esclave dans ce cas se confond avec la chose dont il ne peut être dissocié, il ne peut être reconnu. Ce ne sera qu'au niveau de l'œuvre, dans l'inquiétude de soi par delà l'opération inessentielle du « travail » de la jalousie que l'amant déçu retrouve la permanence de l'être en-soi ; encore ne s'agit-il alors que d'une conscience esthétique et non éthique comme chez Hegel.

Sartre est mieux placé pour confirmer l'aspect vécu de la lutte pour la reconnaissance ; il souligne l'aspect de facticité, de contingence

du pour-autrui. Par ailleurs, il insiste surtout sur la transcendance essentielle de l'autre comme liberté, ce qui échappe totalement à la vision proustienne. Pour Marcel Proust, l'autre reste nié dans l'immanence narcissique du moi ; il n'apparaît que négativement comme objet unilatéral du désir, pôle seulement perçu de mon désir : il n'est jamais reconnu positivement comme liberté de projet.

Cependant, Sartre maintient une position dualiste que Merleau-Ponty semble dépasser en affirmant l'originalité du corps vécu dans le chiasme de la rencontre affective, mais c'est sur le plan impersonnel, anonyme, de la foi perceptive.

La question de l'autre, suscitée par la jalousie reste ouverte et, par là même, celle du moi reste en suspens elle aussi. Il reste qu'on n'a pas rendu compte de l'importance du tiers à l'intérieur de la dialectique de la reconnaissance authentiquement personnelle de l'autre. A cet égard, la psychanalyse va nous ouvrir une perspective nouvelle. Pour elle, en effet, le drame de la jalousie est constitutif de la personnalité : elle est le reflet d'une expérience infantile. Elle ressort de la discordance qui intervient dans la relation sécurisante à la mère et dans la satisfaction spéculaire, narcissique de l'enfant, tandis que s'introduit, selon Lacan, « le tiers-objet ». Celui-ci substitue à la confusion affective du sevrage, comme à l'ambiguïté du spectacle (miroir), la concurrence d'une situation triangulaire. Si nous nous rallions à cette thèse, nous devons croire qu'au lieu de déboucher sur l'objet communicable dans la rivalité et dans l'accord — comme l'indique Lacan, dans la reconnaissance de l'autre socialisé —, le sujet de la *Recherche* est resté fixé à l'objet maternel.

Par là même, refusant le réel, il vise la destruction du tiers. Le sevrage reste au nœud de la jalousie en tant qu'il est vécu comme refus de reconnaissance de la part de la mère au profit de l'intrus. Or, le sujet frustré s'identifie à l'objet du désir maternel, et donc au tiers, dont il entend détruire en lui-même l'image. Ainsi, le conflit s'est intériorisé dans le champ narcissique du sujet non-reconnu. La régression sera d'autant plus contraignante que le sujet lutte pour son propre statut dans le cercle vicieux de la répétition. Enfermé dans une relation binaire à sens unique, le sujet ne peut connaître l'objet du désir (la mère) que pour soi-même et lui refuse d'être pour autrui (pour le frère). Il se condamne donc à l'ignorer dans sa transcendance

véritable. Il se condamne lui-même à ne posséder l'objet du désir que dans l'imaginaire : possession irréaliste qui se refuse à la reconnaissance et compromet l'accès au réel. L'histoire du sujet s'abîme dans le cercle destructeur indéfiniment à la recherche de son moi.

Une objection surgit ici : l'absence du frère dans l'œuvre. N'est-elle pas d'autant plus signifiante que la *Recherche* se propose comme une autobiographie et que nous lisons ailleurs, dans la correspondance de Proust, les liens étroits qui l'unissent en réalité à son frère ?

Ainsi le désir s'est perdu dans les méandres d'un amour jaloux à l'intérieur du cercle narcissique de la présence à soi. L'autre n'est jamais reconnu vraiment comme autre : être de fuite, il n'est que le reflet perpétuel de l'angoisse du sujet, il réifie en sa personne l'objet d'une frustration originelle. Mais au-delà de l'intentionnalité jalouse se dessine, chez Marcel, une fixation perverse dont il s'agit maintenant de déchiffrer le sens.

3. Elle se lit dans l'expérience solitaire, dans la présence de l'objet ou, enfin, dans la relation sexuelle. Tout d'abord, dans la résonance affective qui se prend elle-même comme objet du désir : c'est le cercle auto-érotique. Elle peut se traduire aussi au niveau de l'expérience donjuanesque et encore dans une certaine jouissance esthétique. Mais cette autosuffisance narcissique peut également se refléter dans le miroir qu'est l'autre : c'est le stade du voyeurisme, le regard qui veut toucher et qui crée lui-même l'écart comme chez le fétichiste. Il arrive aussi que le sujet s'insère en tiers dans le spectacle sado-masochiste qui se réfléchit en lui comme en un miroir. La jouissance du mal se prend alors dans la beauté du spectacle. Enfin, c'est la relation sexuelle qui se pervertit, qu'elle soit hétéro ou homo-sexuelle.

Dans le premier cas, l'amour s'avère pervers dans la mesure où l'autre est nié comme personne et devient « l'objet de l'universel désir », pur objet de contemplation érotique. Jamais reconnue réellement pour elle-même, la femme est objet mythique, polarisant en elle ou le bien ou le mal : Eve phallique et maléfique, d'une part, reflet d'une tendresse perdue, d'autre part. La dualité de son être retentit sur la croyance en la Beauté de la femme. Objet de la chair, lieu de la faute et de l'innocence perdue, elle n'est qu'une œuvre belle et érotisée pour le pervers. Ou, au contraire, objet du mythe paradisiaque, la femme se situe sur l'horizon inaccessible d'un monde antérieur à la faute. La rencontre des sexes s'avère donc impossible : elle garde la fascination

du mystère des sources qui hante toujours l'acte profanateur. Dans le second cas, la relation s'avère spécifiquement perverse (du point de vue psychologique). L'homosexualité se présente comme initiation au mystère et se dénonce en filigrane à travers la *catharsis* de l'œuvre. S'il échoue dans la relation personnelle, le sujet débouche cependant dans le réel par l'œuvre, mais celle-ci ne le sauve pas de l'immanence du moi et maintient une ambiguïté certaine, car à sa façon n'est-elle pas miroir plus subtil d'une jouissance régressive et perverse ?

L'expérience vécue du mal nous invite à en rechercher le lieu originaire, cependant qu'il ne nous est jamais possible de l'objectiver. Nous ne pouvons que le reconnaître à travers ses manifestations. Le narcissisme renvoie à l'expérience originaire du corps vécu, à l'interférence de la perception, de l'immanence imaginaire et du retentissement affectif (l'émotion de l'émotion). Le voyeurisme est alors une visée possessive, mais dans la négation de la transcendance de l'autre. De même, l'action sadique ferme le cercle : l'autre-objet n'est que le sujet dédoublé, le moi jouit comme au second degré de sa propre souffrance. Il n'est que le médiateur du sujet masochiste qui lui prête le jeu de sa maîtrise simulée. Enfin, l'homosexualité se présente comme un narcissisme renforcé où le moi veut élargir le champ de sa subjectivité, mais ne peut que rencontrer le masque du même. Bien qu'avorté, le désir garde toujours la nostalgie d'une certaine transcendance. Est-ce alors un moindre risque pour le sujet que d'épouser son double ? Croit-il ainsi récupérer son mode d'être originaire, l'unité du passé perdu, tout en surmontant dans la rencontre l'angoisse de la solitude et celle du sevrage ? Mais l'autre, nié comme autre, ne peut jamais lui assurer sa reconnaissance escomptée tant qu'il reste enfermé à l'intérieur du cercle narcissique. Ainsi donc, le sujet perd toutes ses assurances et jusqu'au lieu de son unité personnelle. Collant à sa propre image, il se dépossède de son moi dans l'indifférenciation vécue où le même s'échange. On retrouve dans la répétition vécue le signe d'un éternel recommencement, à l'orée d'un monde encore vierge, antérieur à la distinction des sexes, avant l'épreuve du savoir, avant le temps de la loi et avant tout aveu.

Nous sommes loin de la dialectique grecque. Car Platon dans le même reconnaît l'autre, et toute la démarche humaine se porte par la médiation du savoir au-delà du sensible vers un monde des Idées. Proust ne reconnaît pas l'autre et cherche plutôt à se perdre dans l'indifférenciation impersonnelle de l'unité première, même s'il cherche,

sur le plan de l'esprit cette fois, mais dans la solitude, à récupérer l'existence dans une œuvre.

Cette description visant le sens originaire de la perversion peut se renforcer — ou s'approfondir — à l'aide d'un autre mode d'approche qui est celui de la psychanalyse⁽²⁾.

Le sevrage est apparu comme le moment critique dans l'épreuve du réel. Cependant, l'enfant découvre dans l'image spéculaire le double qui le constitue sujet affectif et, bien qu'illusoire, cette image qu'il s'offre de lui-même crée l'espace propre, nécessaire à l'autonomie du corps comme structure affective; mais en même temps, elle ouvre à la vue la distance circulaire et mortifère d'un monde narcissique.

L'image du double ne pourra plus s'ouvrir à l'autre que par l'analogie du même. Tandis que l'enfant découvre la jouissance auto-érotique du corps propre, il pressent l'angoisse d'une frustration possible de la part de celui qui apparaît en tiers et en rival par rapport à la mère. En s'identifiant à l'objet du désir de la mère, il croit préserver l'unité menacée et capter en le retenant le désir de la mère. Il n'en reste pas moins vrai que « l'autre-même », le tiers, s'instaure à la fois comme objet d'amour et de haine. Le ressentiment n'est pas moins grand à l'égard de la mère. Cependant, le processus d'identification fait apparaître le double, ce même qu'est le frère, comme le révélateur d'une jouissance nouvelle : l'homosexualité ouvre une possibilité de salut, celle de se conserver l'amour maternel (le lien à la mère phallique) et celle de la non-castration.

Cet état de chose ne sera pas modifié par la crise de l'Œdipe. Le drame de la jalousie se reporte sur le père législateur et la régression réelle sera d'autant plus forte que le sujet finit par se donner lui-même sa loi dans le désir. Niant la différence des sexes, il établit une sorte de compromis capable de concilier sa jouissance avec la loi en inversant les termes⁽³⁾. Il échappe au crime de l'inceste par tout un processus d'idéalisation de l'image maternelle. Mais, de ce fait, il échoue à dissoudre le complexe d'Œdipe, faute de reconnaître l'autre en acceptant son manque et en offrant son désir dans un mouvement de sublimation. Car reniant la castration symbolique de la mère, — et donc la sienne propre, corrélativement, en tant que fils —, l'enfant rejette la loi. Il refuse de considérer la mère comme épouse, objet et sujet d'un

(2) J. LACAN, *La famille*, dans *Encyclopédie française*, t. VIII, Paris, 1938, 8'40-5 à 8'40-16.

(3) P. AULAGNIER SPAIRANI, *La perversion comme structure*, dans *L'Inconscient*, n° 2, Paris, P.U.F., juin 1967, pp. 11 à 41.

désir autre que le sien, celui du père. Il veut, au contraire, être et posséder l'Objet - Cause du désir de la mère. Il refuse de reconnaître la castration symbolique en tant qu'elle est précisément « manque en son don » — ce qui lui permettrait d'accéder au désir de désir, c'est-à-dire, au désir qui n'est plus désir d'objet, mais reconnaissance et acceptation du manque dans la jouissance même. L'enfant préfère s'en tenir désormais à l'objet imaginaire, fatalement partiel et décevant, incapable « en réalité » de totaliser le désir. Par conséquent, l'interdit qui devait obliger à consentir à la différence des sexes va être inversé par le pervers.

Il doit conserver la loi au risque, sinon, de perdre son autonomie de sujet ; mais il refuse le manque du désir, la différence. D'une part, il va allier sa jouissance et sa loi en cherchant son droit dans un autre lieu, antérieur à la différence des sexes, et donc à l'interdit du père et à l'angoisse de castration. Désormais, il n'a pas d'autre loi que la mère devenue pur regard, garante de l'impunité et de la jouissance dans le Tout. Mais, d'autre part, refusant la différence des sexes, l'enfant va cependant admettre la castration de fait : pour lui, la mère en tant que femme est châtrée réellement et non symboliquement. Respectant ainsi le fait de la différence, le pervers en répudie le sens en tant qu'elle est originelle et principe du désir. Aussi la mère en tant que femme apparaît comme source de souillure et du mal, lieu du péché originel.

D'où l'ambiguïté du phantasme relatif à la femme, mère phallique et femme châtrée tout à la fois. L'une par sa présence englobante est source de fusion, du Tout et d'idéalisation mythique, l'autre devient l'objet d'horreur. Dès lors, la femme sera toujours ambivalente : partenaire érotique ou symbole mythique de l'inaccessible désir.

Cependant, d'un autre point de vue, l'enfant qui s'identifie au frère, son double, découvre objectivement la mesure de sa jouissance. Le frère est devenu objet de désir par identification au désir de la mère. Tout en restant le même, il est celui en qui le sujet se reconnaît pour s'y voir reconnu comme sujet. L'autre est, en effet, nécessaire pour que le sujet puisse être reconnu comme fils, c'est-à-dire, comme homme non soumis à la castration de la mère phallique. Ici se situe la perversion. Plutôt que de reconnaître sa jouissance comme garantie par la loi de filiation, dans la rencontre naturelle de l'homme et de la femme, le pervers a refusé cette loi, mais va faire, au contraire, de son plaisir sa loi. Il s'est nanti du pouvoir de se donner à lui-même

sa loi et d'en mesurer les effets sous le regard tout-puissant du grand Autre (père idéalisé ou mère originaire phallique).

On peut, dès lors, reconnaître deux étapes dans la perversion correspondant à l'attitude ambivalente de l'inverti vis-à-vis de la femme. D'une part, la peur de la loi empêche de reconnaître la différence des sexes, cependant que le désir existe et tente d'être à l'abri de l'inceste en se dérochant autant que possible à l'altérité. Il cherche le semblable. L'autre apparaît donc comme le même, objet sécurisant sur qui peut se refléter le sujet. Celui-ci cherche donc en toute amitié, le frère. D'autre part, l'expérience homosexuelle peut se traduire comme défi à la loi dans le voyeurisme et le sadomasochisme; elle force le désir dans une sorte d'affrontement désespéré: celui qui désavoue la loi de la différence pour rester à l'abri de la castration est justement celui qui ne peut parvenir au plaisir qu'en affirmant la nécessité de « la subir et de l'invoquer ». Mais agent ou patient, il croit toujours surmonter son horreur par le droit qu'il se donne d'en posséder le savoir.

Ainsi la perversion souligne le jeu négatif et néantisant du désir lorsqu'il se coupe du réel et s'abîme dans le cercle de son propre mouvement nostalgique.

En conclusion, nous avons dégagé au fur et à mesure les lignes directrices du désir dans la relation à autrui. Celle-ci dépend, en premier lieu, de la situation originaire: le lien familial; ensuite, de l'affrontement le plus caractéristique de l'adulte dans la rencontre: que le sujet dépasse le stade de la jalousie en reconnaissant la transcendance de l'autre vis-à-vis d'un autre-troisième, ou, au contraire, qu'il se replie sur lui-même dans l'immance subjective.

III

LA RECONNAISSANCE DE L'AUTRE

Ces différents moments de l'analyse nous engagent à poser désormais la question du statut de l'autre dont la reconnaissance s'avère nécessaire pour dépasser l'aporie que l'existence proustienne nous présente. En effet, le désir jaloux ne cesse de viser la possession de l'autre, mais celle-ci se révèle fallacieuse et ne peut que creuser davantage l'intention désirante. Là se situe le cercle vicieux et le mal.

Nous partirons une fois de plus de données phénoménologiques pour les relire à la lumière de théories psychanalytiques à seule fin de dévoiler le sens originaire qui les sous-tend les unes et les autres.

Sartre semble tout indiqué pour nous faire découvrir l'expérience de l'autre. Nous pouvons y retrouver une réponse partielle à l'aporie proustienne. Car l'autre est immédiatement reconnu comme autre, c'est-à-dire, comme liberté transcendante, dans l'affrontement direct de deux pour-soi en prise sur le même monde, dont chacun vise à conquérir la maîtrise. Donc chaque sujet est altérité dans la lutte pour la domination. La honte d'être regardé est corrélatrice de ma reconnaissance de l'autre comme liberté irréductible au moi. Mais, dès lors qu'il m'apparaît comme rival, il n'est plus possible de rendre compte d'une expérience vécue, d'un « nous » originaire, signe d'une promotion réciproque. Sartre souligne donc le duel des consciences et fatalement l'impasse de l'amour. L'autre échappe toujours au désir de possession puisqu'on ignore la médiation du corps vécu. Sans doute, Sartre reconnaît l'en-soi corporel : j'existe mon corps comme facticité, pure contingence, tandis que le pour-soi est spontanéité pure. De l'autre, je ne possède jamais que la facticité et le perds donc comme pour-soi dans l'inépuisable poursuite des transcendances transcendées.

Merleau-Ponty nous apporte une solution à ce problème : seule une conscience affective pourrait aller à la rencontre de l'autre et s'ouvrir à l'altérité de son être pour-soi. Il conçoit l'échange intersubjectif dans le chiasme moi-autrui par la médiation du corps vécu. Mais il manque la reconnaissance de l'autre comme altérité absolue. En effet, dans ce champ moniste qu'est le monde de la perception, l'expérience intersubjective semble se dissoudre dans une sorte d'échange anonyme et sur l'horizon impersonnel qui la fonde. D'ailleurs, la philosophie de la perception n'engage pas notre problème comme tel : si autrui est reconnu comme ipséité, comme *alter ego*, c'est dans une perspective immédiate que ne recoupe pas la dynamique du désir.

Il faudrait donc concilier ces deux perspectives : reconnaître l'autre comme liberté transcendante et saisir la rencontre par la médiation du corps vécu. Le problème n'est pas de reconnaître l'autre, mais de le reconnaître dans l'unicité de sa personne. Proust, à cet égard, nous ouvre une voie, même si elle apparaît chez lui sous sa forme la plus négative.

Tout d'abord, deux libertés affrontées ne peuvent se reconnaître libres authentiquement tant qu'elles ne se définissent pas l'une par

rapport à l'autre dans leur commune possibilité de don ou de refus. Cette possibilité ne se révèle à son tour qu'à partir du moment où elle est mise en cause par un tiers. Là se situe l'essence de la reconnaissance. Elle suppose l'assomption du désir dans sa possibilité d'échec et de manque, et sa résolution dans l'acquiescement au libre désir de l'autre. Or, Proust nous l'a appris, c'est la jalousie qui révèle la présence de ce tiers : en le reconnaissant, le sujet va pouvoir s'ouvrir à la transcendance de l'autre ou, au contraire, méconnaître le réel vrai en s'engageant dans la régression narcissique.

La psychanalyse peut ici fournir un apport décisif lorsqu'elle rappelle l'épreuve du sevrage. Si celle-ci n'est pas encore l'entrée dans le réel, cette première structure permet au petit homme de s'émanciper d'un univers fusionnel. L'autre comme tiers situe désormais le désir originaire dans son manque. Encore, ce manque n'est-il pleinement reconnu qu'au moment de l'Œdipe.

La reconnaissance de la différence n'est-elle pas alors le point référentiel où s'amorcera la première ébauche de l'acte libre, quand le moi commence à se choisir dans le réel ? Alors il accepte ou refuse que le désir se porte sur un autre que lui-même. La présence du tiers est donc nécessaire pour l'accès au réel et pour l'acquiescement de la transcendance d'autrui comme personne, non seulement comme alter-ego sur le mode perçu, mais en tant que condition de possibilité de choix fondamental.

Bien qu'il soit d'essence possessive, le désir s'avère alors capable de s'assumer dans son manque. Aussi la jalousie renvoie à la situation triadique originaire — sujet, mère, frère (ou père) —. La reconnaissance de cette structure familiale originelle et originaire de la conscience façonne l'image du moi, à la fois comme corps vécu dans la relation affective et comme personne pour autrui, lui-même reconnu comme personne pour d'autres.

L'autre n'existe donc pas sans l'autre de l'autre. Mais cela n'apparaît qu'en raison de l'incarnation de l'expérience triadique. Celle-ci se découvre par la médiation du corps vécu, elle manifeste la relation affective originaire où s'enracine le désir fondamental. Ainsi le corps est médiateur dans la découverte en chiasme des personnes et du moi.

Cependant cette expérience de la rencontre profilée sur ce fond structural du désir ne peut se reconnaître et s'éprouver comme telle que rétrospectivement à la lumière de l'événement vécu dans son actualité. N'est-ce pas justement cette rencontre existentielle qui fait

l'événement et qu'il faut cette fois interroger, peut-être à la manière de Levinas, lorsqu'il parle de la rencontre du visage comme présence absolue et unique, visage qui n'est pas violence, mais appel, aspiration du moi dont il ne cesse de creuser le désir ? Dès lors, c'est dans le renoncement à soi-même que le moi assume une responsabilité infinie dans le mouvement de décentration qui le porte dans l'amour et la fécondité au-delà de tout possible, dans la recherche de l'Absent. Mais, chez Levinas, la rencontre n'est plus qu'événement pur : si l'autre s'impose à moi comme requête absolue de justice et de respect, il ne me renvoie pas pour autant à la réciprocité du don, dans l'harmonie d'une relation vécue. Si elle rend compte d'une fraternité, d'une reconnaissance intersubjective, cette solidarité signifie l'égalité entre « élus » à l'intérieur du face à face avec l'Autre, et non la rencontre dans la finitude d'une réciprocité de choix.

Mais alors, comment concilier, dans l'événement, l'absolu de la différence de l'autre et mon expérience vécue dans l'interaction constituante ? Ne faut-il pas reconnaître le sens historique de la personne à l'intérieur d'une expérience vécue absolument originale où s'est dévoilé le sens de *l'agapè* ? C'est à partir de là seulement que le sujet peut se reconnaître lui-même à l'intérieur d'un mouvement désirant qui le précède, et qu'il peut découvrir son existence comme vocation à une liberté ouverte sur d'autres libertés.

Ces deux conditions — corps vécu et événement — semblent se rejoindre dans l'expérience de l'aveu, qui seul permet au sujet de ressaisir a posteriori le désir qui le porte et l'engage dans la reconnaissance personnelle. C'est dans l'aveu de sa finitude, selon la terminologie de M. Ricœur, et de la contingence radicale de son désir que le sujet répond au désir de l'autre qui l'appelle et le fonde. C'est dire aussi que le choix du don se découvre toujours précédé comme objet d'un désir antécédent. Inversement, je ne puis reconnaître ce désir qui me précède qu'à la lumière d'une expérience historique qui le signifie et le révèle comme son fondement.

Le don nous précède dans la reconnaissance, de même que c'est l'Amour qui pose le désir et lui donne de s'exercer.

Du reste, le fait de l'aveu dans la rencontre se situe à l'interférence du désir de posséder et d'être possédé. Or, le corps vécu seul peut en médiatiser l'échange. Bien plus, c'est par lui que s'inscrit la relation personnelle dans un champ triadique et communautaire : la reconnaissance du désir de désir implique, dans l'unique, l'appel à l'universel.

Arrivée au terme de cette herméneutique du désir chez Proust, dont l'échec même a posé le problème de la reconnaissance, il nous semble qu'on pourrait reprendre la question dans une perspective plus radicale et interpréter le sens du sens vécu du désir pour en approcher le fondement.

Si l'autre se dévoile à l'horizon originaire et tout à la fois ultime de mon expérience vécue du désir dans la rencontre des personnes, et dans l'aspiration à jamais inassouvie de l'existence — en tant qu'histoire d'une vocation —, celle-ci n'a pu se vivre et se réaliser comme telle que parce que le désir se précède toujours lui-même dans une histoire vécue, personnelle et collective.

Dans ces conditions, notre méthode consisterait à relire le sens du désir et de l'affectivité selon une quête régressive, si l'on considère la tension originaire et originelle, mais également prospective, si on y discerne le sens et la destinée de la personne, dans l'épreuve d'une liberté actuelle, vécue et reconnue auprès des autres — par eux et avec eux — comme « mon prochain ». Le désir se constitue dans une histoire du désir : de la pulsion originaire de l'*erôs*, comme désir de jouissance fusionnelle au désir de l'*agapè*, comme reconnaissance dans l'amour. Et cette histoire est conditionnée à la fois par l'affectivité originaire, dont elle manifeste la tension dynamique dans la relation à autrui grâce à la médiation du corps, et par l'histoire concrète de cette relation à autrui, telle qu'elle ne cesse de s'élaborer tout au long d'une vie.

Dans cette perspective méthodologique, la thèse de M. Henry doit être écartée, car nous ne partons pas de l'ego transcendantal pour récupérer grâce à lui la totalité universelle dans l'immanence affective, mais nous partons bien plutôt du corps vécu dans l'intentionnalité désirante à l'interférence d'une relation personnelle triadique, telle qu'elle se constitue dans l'histoire du sujet, pour nous interroger sur les conditions de l'apparaître du désir, sur ce « Grund » affectif et dynamique qui fonde l'expérience. En ce cas, nous considérons l'affectivité dans sa dimension transcendantale, comme le lieu d'apparaître, comme l'ouverture d'une subjectivité originaire, du besoin possessif à l'offrande et à la communion.

Ne nous rapprochons-nous pas alors de la philosophie de la manifestation chez Heidegger, du moins quant à sa méthode, encore que celle-ci envisage le champ d'ouverture dans l'écart et la révélation à distance, dans la différence ontologique ? Mais nous sommes loin de

confondre l'Être heideggerien impersonnel, ce « Grund », avec l'Être qui pourrait se révéler la base de l'affectivité dans l'apparaître événementiel de la personne. Dans notre perspective, l'Être se manifeste comme révélateur de sens et comme fondement ultime de la tension originaire. Le sujet ne pourra se reconnaître dans sa liberté, comme dans sa dépendance, qu'au moment de l'épreuve du réel. Par l'aveu il confesse son principe constitutif dans la différence absolue qui le donne à lui-même.

Mais ici, nous approchons du mystère du désir en son fondement dont la présence ne peut se vivre et se dire que dans l'absence et la méconnaissance. Le désir n'est-il pas, en effet, l'indice reconnu de la faillibilité originelle de l'homme et, en même temps, le signe de sa vertigineuse aspiration à la jouissance et à la reconnaissance ? Ainsi le désir est-il commencement et fin, vecteur de la personne, mais aussi l'expression ultime de son ex-istence en perpétuel projet. Celle-ci ne pourra s'affirmer qu'à l'intérieur de sa dimension affective dans l'intersubjectivité vécue et le don du désir qui ouvre la finitude reconnue et confessée au mystère infini de l'*Agapè*, son origine et sa fin.

Seul le désir peut y répondre dans l'aventure et la conversion d'une vie à la rencontre d'autrui. N'est-ce pas la raison pour laquelle, mieux qu'un autre, Proust en signifie comme négativement l'espérance ? N'a-t-il pas témoigné dans la solitude d'un univers narcissique la misère vécue de l'homme, comme aussi sa grandeur quand le désir se hausse au don de la parole ?

Louvain.

Ghislaine FLORIVAL.