

**« Il n’y a pas de rapport sexuel ».
Le désir et son échec dans l’œuvre de Sartre¹**

Philippe Cabestan*

Vitória (ES), vol. 3, n. 1
Junho 2014

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Cet article est la version légèrement remaniée d’une conférence prononcée en introduction de la Sixième Rencontre du Groupe de Travail de Philosophie Française Contemporaine, organisée par Thana Souza à Vitoria en septembre 2013. Nous remercions chaleureusement Thana Souza pour son invitation et pour cette publication.

* Professor do Liceu Lavoisier (Paris)

Ne serait-ce qu'en raison de sa difficulté *L'Anti-Œdipe*. Capitalisme et schizophrénie de Gilles Deleuze et de Félix Guattari n'eut en son temps, les années soixante-dix, qu'un nombre limité de lecteurs³. Toutefois certaines thèses de ce livre sont parvenues à se faire entendre d'un public relativement large. Ainsi se souvient-on peut-être de la critique de la psychanalyse freudienne et de son familialisme, c'est-à-dire de sa tendance à tout ramener au cercle familial, lui-même réduit au triangle du père, de sa mère et de l'enfant. Peut-être se rappelle-t-on également la notion de machine désirante, selon laquelle les hommes sont des machines à manger, à parler, à respirer, etc., dont les productions sont des « effets de machine », qui sont liées les unes aux autres dans des flux et qui sont animées par le désir en tant que principe immanent. De ce point de vue, le désir est synonyme non pas de manque mais au contraire de production ou création.

On peut toutefois s'étonner de la facilité avec laquelle certaines thèses ont été sinon acceptées du moins reçues par les contemporains de Deleuze et Guattari. Comment en effet ne pas être choqué par l'assimilation des êtres humains à des machines fût-elles désirantes ? Il va de soi que cette dernière thèse visait notamment la pensée sartrienne qui n'a cessé de répéter que la réalité-humaine n'est ni une chose ni une machine mais une existence, c'est-à-dire une liberté en situation, qui est hantée par le désir d'être. Pour Sartre, en effet, l'existence se constitue à partir d'un manque ontologique qui est à la source de son désir d'être et qui condamne les hommes à poursuivre l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi. Aussi Sartre achève-t-il *L'Être et le néant* sur cette fameuse formule, qu'il jugera par la suite trop littéraire, « l'homme est une passion inutile »⁴. Qu'est-ce à dire ? En quel sens l'existence est-elle condamnée à poursuivre un objet qui lui échappe sans cesse ? Quel est précisément l'objet de ce désir ou de cette passion inutile ?

Nous voudrions ici revenir sur la conception sartrienne du désir et, notamment, sur cette idée que le désir est voué à l'échec. Mais, afin de mettre en relief et en question cette conception sartrienne du désir, nous voudrions la confronter à celle d'un contemporain de Sartre : le psychiatre et psychanalyste Jacques Lacan. En effet, peut-être parce que Sartre devint célèbre au sortir de la deuxième guerre mondiale, en 1945, alors que Lacan dut attendre les années soixante pour être connu du grand public, on oublie facilement que Sartre et Lacan sont de la même génération : pour être tout à fait exact, Sartre est même plus jeune que Lacan, puisqu'il est né en 1905 alors que Lacan est né en 1901 et meurt un an après Sartre en 1981. Mais, au-delà de cette proximité dans le temps, qui est somme toute anecdotique, il y a entre Sartre et Lacan, comme l'a récemment montré Clotilde Leguil, dans son ouvrage *Sartre avec Lacan*, plus d'une corrélation secrète, même si en apparence le structuralisme lacanien ne doit rien et surtout ne veut rien devoir à l'existentialisme sartrien⁵.

N'est-ce pas en effet Lacan qui déclare en 1960, à propos du névrosé, que celui-ci se sent « au fond ce qu'il y a de plus vain à exister, un Manque-à-être ou un En-Trop »⁶, affirmation et formules qui rappellent évidemment la thématique sartrienne de la contingence qui se traduit chez Roquentin, le héros de *La Nausée* par « le sentiment d'être de trop pour l'éternité »⁷. Quoi qu'il en soit, on peut se demander s'il n'y a pas malgré tout — malgré l'opposition apparemment irréductible du structuralisme et de l'existentialisme — une certaine parenté dans la manière dont Lacan et Sartre envisagent le désir et notamment son échec ? Lorsque Lacan déclare, en particulier à l'endroit de ceux qui entendent libérer la sexualité, qu'il « n'y a pas de rapports sexuels », n'est-ce pas une thèse que Sartre lui-même pourrait à sa manière soutenir ?

³ G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.

⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, col. TEL, 2008, édition corrigée par A. Elkaïm-Sartre, p.662.

⁵ C. Leguil, *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*, Paris, Navarin/Le champ Freudien, 2012. Sartre évoque rarement l'œuvre ou la pensée de Lacan. Il s'y réfère parfois, de manière relativement allusive, dans *L'Idiot de la famille* et de manière plus circonstanciée au cours d'entretiens réunis dans *Situations IX*, p. 90, p. 97 et p. 111, ou publiés en 1966 dans la revue *L'Arc*, « Jean-Paul Sartre répond », p. 91. Réciproquement, les références de Lacan à Sartre sont peu nombreuses. C. Leguil note, dans son remarquable ouvrage, que Sartre n'est cité qu'à trois reprises dans les *Écrits* et que, s'il est davantage cité dans les *Autres écrits*, il y fait plutôt figure de repoussoir, C. Leguil, *Sartre avec Lacan*, p. 21-22.

⁶ C. Leguil, *Sartre avec Lacan*, p.25.

⁷ J.-P. Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1989.

I. Une affirmation équivoque

Lacan est connu pour ces formules paradoxales et déroutantes sur l'amour : « aimer c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas » ; sur la femme : « La femme n'existe pas » ; ou bien encore sur la sexualité : « il n'y a pas d'acte sexuel », « il n'y a pas de rapport sexuel »⁸. Cette dernière affirmation est d'autant plus surprenante pour un francophone que la langue française associe étroitement les termes de sexualité et de rapport au point que demander à un couple s'il a eu récemment des rapports revient à lui demander s'il a eu des rapports sexuels. En outre, on imagine facilement ce que Diogène aurait répondu ou plutôt ce qu'il aurait fait s'il avait pu entendre Lacan proférer une telle "insanité". Lacan lui-même envisage l'objection : « Il n'y a pas de rapport sexuel. Bien entendu ça paraît un peu zinzin, un peu éfloupi. Suffirait de baiser un bon coup pour me démonter le contraire »⁹. Mais il va de soi que la formule de Lacan ne doit pas être comprise naïvement, selon son sens courant. Afin d'en élucider la signification, nous voudrions la replacer dans le cadre théorique qui est le sien et rappeler brièvement, dans un premier temps, la conception lacanienne du désir puis, dans un deuxième temps, sa théorie de la sexuation, c'est-à-dire de la constitution des identités masculine et féminine.

Parce que le désir est au cœur de la pensée lacanienne et fait l'objet d'une élaboration particulièrement complexe, il va de soi qu'on se contera ici d'une approche relativement superficielle de cette notion. Et afin de ne pas trop s'égarer, on prendra appui sur le livre désormais classique et précieux de Joël Dor : Introduction à la lecture de Lacan dont la première édition remonte à 1985¹⁰. D'une manière très générale, il faut tout d'abord souligner que la question du désir sépare Lacan de Freud dans la mesure où la métapsychologie freudienne aborde la vie psychique en termes de pulsion (Trieb) et s'interroge sur la source, l'objet et le but de la pulsion. Ainsi la pulsion correspond-elle selon Freud à une poussée irrésistible mais relativement indéterminée quant au comportement qu'elle induit et quant à l'objet (Objekt) censé la satisfaire¹¹. En revanche le but de la pulsion est toujours le même : atteindre la satisfaction, et cette satisfaction ou plaisir ne peut être obtenue qu'en supprimant l'état d'excitation qui est à la source de la pulsion¹². Cependant, la conception freudienne du but de la pulsion est susceptible de deux interprétations diamétralement opposées, selon qu'on considère qu'elle peut ou non être satisfaite. Alors que certains lecteurs de Freud admettent que la libido peut trouver sa complète satisfaction dans l'orgasme qui accompagne l'accouplement hétérosexuel, on peut penser, notamment avec J. Lacan, que le but ne sera jamais atteint pour la simple raison qu'il n'y a pas d'objet susceptible de satisfaire la pulsion.

Plus précisément, Lacan distingue entre le besoin en tant que fonction biologique rythmée et la pulsion, mieux : le désir ; et, corrélativement, entre l'objet du besoin et l'objet du désir, de sorte que l'objet du besoin s'il peut satisfaire le besoin ne peut en revanche satisfaire le désir¹³. La question est alors de déterminer l'objet du désir qui, selon Lacan, est non pas un quelconque objet empirique mais un objet impossible, un objet éternellement manquant et qui en tant que tel est à la fois objet du désir et l'objet cause du désir. En effet, c'est au cours de l'enfance, dans la relation à la mère en tant qu'Autre que se constitue le désir. Le désir est alors originellement désir du désir de l'Autre au sens où l'enfant désire être l'unique objet du désir de l'Autre. Car cet Autre non seulement satisfait ses besoins mais, en outre, par son amour, est la source d'une satisfaction globale ou jouissance première. Mais cette jouissance, l'enfant ne la retrouvera plus jamais. Ainsi l'objet du désir est un objet perdu. C'est ce que Lacan dans son Séminaire VII dénomme la chose (das Ding), objet éternellement manquant auquel le désir substitue en vain, selon la logique de la métonymie, différents objets. Mais ces objets

⁸ La première formule apparaît dans Le Séminaire, livre XIV, La logique du fantasme, séance du 12 avril 1967 ; la seconde dans Le Séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse, séance du 11 mars 1970. J. Dor, Introduction à la lecture de Lacan, Paris, Denoël, 2002, p. 526-527.

⁹ J. Dor, Introduction à la lecture de Lacan, p. 519.

¹⁰ J. Dor, Introduction à la lecture de Lacan, Paris, Denoël, 2002.

¹¹ S. Freud, Trois essais sur la théorie de la sexualité, trad. B. Reverchon-Jouve, Paris, Gallimard, 1980, p. 56, p. 17 ; « L'inconscient », Métapsychologie, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Gallimard, 1968, p.109 et p. 18 ; J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, PUF, 1978, p. 203.

¹² J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, p.325. Cf. également S. Freud, Métapsychologie, p. 17.

¹³ J. Dor, Introduction à la lecture de Lacan, p. 180.

substitutifs de l'objet manquant, qui viennent en place de l'objet perdu, ne peuvent en vérité combler le manque et satisfaire le désir qu'ils relancent. Ainsi jamais l'objet ultime ou transcendantal du désir ne coïncidera avec son objet provisoire et empirique¹⁴. Le désir lacanien est donc bien voué à l'échec.

En quel sens, à présent, Lacan peut-il soutenir qu'il n'y a pas de rapport sexuel ? La thèse est à vrai dire susceptible de plusieurs interprétations plus ou moins savantes. On peut noter dans un premier temps qu'elle repose, à l'instar de la castration, sur une exception tout à fait remarquable : le rapport sexuel incestueux. Dans un texte intitulé : «L'escroquerie psychanalytique», et publié deux ans avant sa mort, Lacan déclare : «Le rapport sexuel, il n'y en a pas, mais cela ne va pas de soi. Il n'y en a pas, sauf incestueux. C'est très exactement ça qu'a avancé Freud — il n'y en a pas, sauf incestueux, ou meurtrier. Le mythe d'Édipe désigne ceci, que la seule personne avec laquelle on ait envie de coucher, c'est sa mère, et que pour le père, on le tue »¹⁵. Ainsi, en découvrant l'interdit de l'inceste, Freud aurait d'emblée compris que la libido est vouée à l'échec au sens où les pulsions sexuelles auraient pour objet la mère et ne peuvent donc être satisfaites. Il n'y a pas de rapport sexuel signifie dans ce cas que le seul rapport sexuel authentique est impossible, puisqu'il tombe sous le coup de l'interdit de l'inceste, et que les autres relations sexuelles n'en sont qu'une pâle copie, un Ersatz insatisfaisant à l'aune du fantasme d'une jouissance absolue, c'est-à-dire non soumise à la castration.

Mais il s'agit là d'une interprétation encore relativement superficielle et trop unilatérale d'une formule qui tire sa signification d'une théorie de la sexuation, c'est-à-dire de la différence des sexes à partir de la fonction phallique ou fonction paternelle. En 1967, Lacan déclarait déjà : « Le secret de la psychanalyse, le grand secret de la psychanalyse, c'est qu'il n'y a pas d'acte sexuel »¹⁶. Lacan entendait dénoncer par là le fantasme d'une possible complémentarité phallique¹⁷ de l'homme et de la femme — de l'homme qui aurait le phallus et de la femme qui n'aurait pas le phallus — qui parviendraient ainsi à ne faire qu'un dans l'acte sexuel. Car, d'une part, L'homme n'est pas ce qui manque à la femme et la femme n'est pas ce qui manque à l'homme, c'est-à-dire ce qui pourrait satisfaire son désir au point de l'éteindre, d'y mettre fin. D'autre part, ce fantasme de la complémentarité repose sur une fausse interprétation de la sexuation qui relève non pas tant d'une problématique de l'avoir relative au phallus que d'une problématique de la castration qui ne saurait avoir la même signification pour les deux sexes. Faute de pouvoir reprendre ici les explications de Lacan, on se contentera simplement de souligner la dissymétrie fondamentale instaurée par la logique lacanienne entre l'homme et la femme qui entretient un rapport spécifique à la jouissance phallique et dont la jouissance est à la fois autre que celle de l'homme et ne saurait lui être donnée par l'homme. Ainsi la complémentarité des sexes est-elle illusoire.

II. La conscience comme désir et comme échec

Afin de saisir à présent en quel sens, d'un point de vue sartrien, il n'y a pas de rapport sexuel, il convient pour la clarté du propos de bien distinguer entre, d'une part, le désir qui est constitutif de l'être de la conscience et qui se confond avec la transcendance de la conscience et, d'autre part, le désir ou désir charnel (sexuel) qui est, avec le sadisme, le masochisme, l'amour ou encore l'indifférence, l'une des attitudes possibles de la conscience envers autrui. Cependant, comme nous allons le voir, dans un cas comme dans l'autre, le désir est pour Sartre voué à l'échec dans la mesure où le désir poursuit à chaque fois un objet inaccessible. Ainsi, en prenant appui sur la deuxième partie de L'Être et le néant, nous allons tout d'abord élucider en quel sens selon Sartre la conscience est dans son être habité par un manque qui ne peut être comblé. Puis, dans un deuxième temps, à partir du chapitre trois de la troisième partie de L'Être et le néant, consacré aux relations concrètes à autrui,

14 Dès lors, comme le montre R. Bernet, on peut déjà rapprocher la structure ternaire du "sujet clivé du désir", de "l'objet a" et de "la Chose" d'une part, et la description sartrienne du désir et ce que L'être et le néant dénomme la "trinité du manque" d'autre part. R. Bernet, « La "conscience" selon Sartre comme pulsion et désir », N°10 de La revue de phénoménologie ALTER, octobre 2002. J. Lacan, Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1986. EN, p.125.

15 Ornica? Bulletin périodique du champ freudien, «L'escroquerie psychanalytique», 1979, 17, p. 9.

16 J. Dor, Introduction à la lecture de Lacan, p. 526.

17 J. Dor, Introduction à la lecture de Lacan, p. 509.

nous examinerons en quel sens le désir en tant que relation charnelle est à son tour condamné à échouer.

On peut prendre pour point de départ de notre première analyse le concept sartrien de néantisation et l'idée que la conscience est habitée par un néant qui la hante, c'est-à-dire par le manque. En d'autres termes, la conscience surgit à l'existence en tant que conscience (de) soi ou présence à soi et, du même coup, en tant que manque. La question est alors de savoir ce qui manque ou fait défaut à la conscience. On peut tenter de répondre à cette question à partir de phénomènes tels que la soif ou la douleur en montrant que la soif comme la douleur en tant que manque a une signification ontologique¹⁸. Car « le sens de ce trouble subtil par quoi la soif s'échappe et n'est pas soif, en tant qu'elle est conscience de soif, c'est une soif qui serait soif et qui la hante¹⁹ ». En d'autres termes, la soif comme n'importe quel vécu de conscience, est consciente d'elle-même et aspire à être une soif qui serait une soif véritable, une soif en soi, une soif qui serait comme un bloc de pierre, c'est-à-dire sans cette distance à soi qui est constitutif de la soif en tant que vécu de conscience. On peut répéter la même analyse à propos de la souffrance : contrairement au sens commun qui n'envisage la souffrance que du point de vue réflexif de celui qui la fuit, la souffrance, selon Sartre, aspire également à être souffrance en soi. De ce point de vue, la souffrance n'est « jamais assez souffrance » du simple fait qu'elle est conscience (de) souffrir. C'est ce qui explique ces conduites qui visent, comme l'écrit à nouveau Sartre, « à sculpter une statue en soi de la souffrance²⁰ » — on peut penser aux pleureuses qui, dans certaines cultures, participent aux cérémonies funéraires et auxquelles est confié le soin d'incarner la souffrance en soi du deuil.

Mais il ne faudrait surtout pas en conclure que la conscience n'aspire qu'à son propre évanouissement sous la forme de la soif en soi ou de la souffrance en soi. Ce serait alors oublier le deuxième aspect du manque qui habite la conscience selon Sartre, à savoir le manque de fondement ou encore de légitimité. Nous retrouvons ici la thématique éminemment sartrienne de la contingence. En effet, la conscience est également hantée par la contingence de son existence, c'est-à-dire par le sentiment d'être de trop ou encore de son injustifiabilité. Autrement dit, la conscience éprouve à propos d'elle-même ce caractère superflu qui frappe toute existence et que révèle la nausée. Il en résulte alors que ce que poursuit toute conscience ce n'est pas simplement son anéantissement sous la forme de la soif en soi ou de la souffrance en soi, mais c'est une soif qui serait à la fois soif en-soi et soif pour-soi, une soif qui serait sans distance à soi, une soif qui coïnciderait avec elle-même, et une soif dont la conscience serait au fondement ou soif pour-soi. Question : ce désir qui hante la conscience peut-il être satisfait ? La réponse est évidemment négative puisque l'objet de ce désir est contradictoire. Ce que vise la conscience n'est donc pas un objet réel mais c'est « l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi ». Ainsi, Sartre peut-il écrire que « le pour-soi dans son être est échec²¹ ».

Cette description de la conscience et du manque qui l'habite commande la définition de la réalité-humaine comme désir ou transcendance : toute conscience est désirante au sens où toute conscience, qu'elle soit réflexive ou imageante, qu'elle ait faim ou soif, qu'elle soit fatiguée ou reposée est appelée à sortir de soi en vue de réaliser l'impossible totalité de l'en-soi-pour-soi. Et il faut souligner ici que, pour Sartre, l'homme n'est pas quelque chose qui existerait d'abord pour après manquer de ceci ou de cela²². Ce serait à nouveau méconnaître la spécificité du mode d'être de la réalité-humaine, et en faire un étant parmi d'autre qui aurait tel ou tel besoin, telle ou telle pulsion dont la satisfaction serait exigée pour la conservation de l'individu ou celle de l'espèce. C'est dans son être même que la conscience est désirante ou, pour employer un terme plus technique, transcendance.

¹⁸ Dans *L'Être et le néant*, il n'est pas question de la soif en tant que besoin de boire qui concerne l'homme en tant qu'organisme pratique qu'étudie la Critique de la raison dialectique. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t.I : *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985. Sur cette articulation du besoin et du désir, nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Désir, besoin et rareté », *Lectures de Sartre*, Ph. Cabestan et J.-P. Zarader (éds), Paris, Ellipses, 2011.

¹⁹ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 127.

²⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 131.

²¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p.122, p.127.

²² J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p.128, p.411. Comme l'écrit R. Barbaras dans une perspective comparable : « Le désir déploie la distance inassignable d'où peuvent naître un affectant et un affecté : il est le transcendantal originaire ». R. Barbaras, *Le désir et la distance*, Paris, Vrin, 1999, p.139.

Nous comprenons alors que l'homme est condamné à ignorer toute satisfaction véritable, ce dont témoigne la déception constante qui accompagne son existence jusque dans la jouissance. Dans ce dernier cas, la déception ne vise pas le plaisir concret que donne l'assouvissement, le caractère limité de son intensité, mais « l'évanescence de la coïncidence avec soi », en d'autres termes l'échec du pour-soi dans son désir d'être²³. Nous comprenons également que l'insatiabilité de l'homme, loin d'être artificielle ou le produit d'une société donnée, se nourrit de l'échec perpétuel du désir, et se trouve donc inscrite dans l'être même de la réalité-humaine. Et nous comprenons du même coup que, ne trouvant pas ce qui serait susceptible de le satisfaire, le désir cherche inlassablement et en vain à trouver l'objet qui pourrait le combler. Dans cette perspective, les multiples avatars du désir, qu'il s'agisse du pouvoir, de la célébrité ou de la possession, apparaissent comme autant de tentatives vouées à l'échec d'un pour-soi condamné à tout essayer faute de renoncer à son désir d'être²⁴.

III. l'impasse de la caresse

Comme l'amour, la haine ou encore le sadisme, le désir charnel est une conduite intersubjective qui relève, selon Sartre, des attitudes premières envers autrui. Comprendre le sens du désir suppose donc l'analyse préalable de notre rapport à autrui. A cet égard, on sait que, dans *L'Être et le néant*, l'ensemble des relations concrètes avec autrui repose sur l'alternative stricte du regard et de l'être regardé, de l'objectivation d'autrui et de mon objectivation sous le regard d'autrui. Dès lors, deux possibilités s'offrent à la conscience²⁵. Dans le premier cas, la conscience accepte son objectivation sous le regard d'autrui comme c'est le cas de l'amour ou du masochisme. Dans le second, la conscience refuse son objectivation sous le regard d'autrui, tourne son regard vers autrui et l'objective. Comme nous allons le voir, c'est à un tel projet d'objectivation d'autrui que ressortit d'une manière générale la sexualité. Toutefois, dans le désir dit charnel, la conscience vise autrui via son incarnation à titre de chair. Or qu'est-ce que la chair selon Sartre ? En quel sens le corps se fait-il chair dans le désir ?

S'il va de soi que le corps est au cœur de la relation charnelle, il convient cependant d'en préciser la nature et le rôle. On peut noter tout d'abord que la conscience désirante manifeste une sorte de fascination pour son propre corps : dans le désir je sens ma peau et mes muscles de même que je sens le souffle du vent, la chaleur de l'air ou les rayons du soleil. En d'autres termes, le désir suppose ce que Sartre dénomme un « empâtement » de la conscience qui se trouble, s'alourdit et se pâme²⁶. Certes, la conscience peut vouloir résister et s'absorber dans une activité qui la distrait de son propre désir : écouter de la musique, regarder l'heure, faire les comptes du ménage. A l'opposé, le désir véritable suppose un « consentement au désir » ; il suppose que la conscience se trouble et « glisse vers un alanguissement comparable au sommeil »²⁷. Toutefois, ce corps de la conscience désirante n'est pas, à proprement parler, ce que Sartre dénomme la chair mais le point de départ de sa manifestation. En effet, la constitution de celle-ci dans *L'Être et le néant* enveloppe deux déterminations complémentaires. En premier lieu, la chair désigne le corps d'autrui (ou mon propre corps saisi par autrui) tel qu'il se dévoile à ma conscience. En second lieu, le surgissement de la chair suppose qu'autrui soit comme coupé des possibilités qui l'entourent et qui renvoient à sa transcendance, afin qu'émerge sa facticité, autrement dit son pur être-là et, du même coup, sa contingence²⁸.

La contingence du corps d'autrui est habituellement masquée par différents artifices tels que la coupe des cheveux, le vêtement, le mouvement, l'expression du visage, etc. Mais, ajoute Sartre, « il vient toujours un moment où tous ces masques se défont et où je me trouve en présence de la contingence pure de sa présence ; en ce cas, sur un visage ou sur les autres membres d'un corps, j'ai l'intuition pure

²³ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p.141.

²⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p.412.

²⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p.412.

²⁶ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 664. Récurrentes sous la plume de Sartre, ces différentes métaphores renvoient évidemment au symbolisme existentiel des choses et de leurs qualités qu'étudie la psychanalyse telle que l'entend *L'Être et le néant*.

²⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 438.

²⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 445.

de la chair ». Cependant cette chair peut faire l'objet de deux appréhensions bien distinctes. En un sens, ses plis et replis, ses bourrelets dénoncent à l'envi son caractère superflu, la contingence de son existence de fait. Le corps d'autrui surgit alors dans son obscénité, entendue comme un type particulier de nausée²⁹. Mais la chair n'est pas nécessairement obscène. Ce n'est que lorsque la chair d'autrui se dévoile sans rencontrer le désir qu'elle le devient. Aussi est-elle, en un autre sens, le désirable par excellence pour autant que sa contingence se dévoile à une conscience qui la convoite³⁰.

A partir de cette esquisse de la notion de chair nous pouvons tenter de ressaisir le désir dans sa dynamique : la conscience dans le désir se fascine pour ce qu'elle ressent, s'immerge dans son propre corps ; mais cette immersion n'est pas une fin en elle-même et vise tout d'abord l'empâtement de la conscience d'autrui, son engloutissement dans sa propre facticité, c'est-à-dire son incarnation. Tel est précisément ce que tente d'accomplir la conscience à travers la caresse qui est le geste par excellence du désir : « Le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage³¹ ». En effet caresser ce n'est ni prendre ou empoigner ni même masser : de telles gestes exigent l'organe de la main et s'opposent à l'incarnation d'autrui en réduisant son corps à un corps-chose au milieu du monde. La caresse effleure, frôle, mieu : façonne ; elle est le geste d'une conscience qui se fait elle-même chair, et dont les mains, « muqueuses pures », font naître autrui comme chair en le déshabillant jusq' à son pur être-là.

C'est pourquoi, lorsque je caresse du regard, j'abandonne toute attitude pragmatique ou esthétique, et « découvre sous ce bondissement que sont d'abord les jambes de la danseuse, l'étendue lunaire des cuisses³² ». Il en va de même lorsque je laisse glisser ma main quasi inerte contre le flanc de l'autre. En outre, je l'invite par le plaisir que mes caresses lui procurent à se laisser lui-même gagner par le trouble et à se faire également conscience désirante. L'autre se fait alors chair pour moi et, par son propre désir comme par ses caresses, réalise du même coup ma propre incarnation. Ainsi ce qu'on appelle habituellement possession commence pour Sartre par la tentative d'une double incarnation réciproque, et la caresse en réalisant l'incarnation de l'autre me découvre ma propre incarnation³³. De ce point de vue on pourrait parler d'une "dialectique" du désir au sens où le désir d'autrui gonfle mon propre désir qui lui-même accroît celui d'autrui et, corrélativement, d'une "dialectique" de l'incarnation.

Il est possible à présent de saisir le sens profond du désir selon Sartre. Nous avons vu que le désir, en tant que réaction primordiale au regard d'autrui, trouve son point de départ dans le refus de ma propre objectivation et, par suite, dans le projet d'objectivation d'autrui. Plus exactement, le désir entend "posséder" l'autre à partir de son incarnation de sorte que l'autre demeure conscience tout en se faisant chose, une liberté engluée dans sa facticité, en un mot : chair. La possession ne vise donc pas seulement le corps mais l'autre dans sa facticité objective en tant que sa conscience s'y est identifiée. Elle suppose alors ce mouvement d'incarnation réciproque évoqué plus haut, ce que Sartre dénomme également la communion du désir. Cependant, posséder la transcendance de l'autre comme pure transcendance et pourtant comme corps est rigoureusement impossible, et le désir charnel est condamné à l'échec. A vrai dire, cet échec survient selon deux modalités distinctes, bien que souvent mêlées, qui répondent en un sens à l'opposition sinon du masculin et du féminin du moins de l'actif et du passif. En effet, soit le plaisir me submerge, et l'orgasme non seulement met fin au désir mais en outre provoque le retour réflexif de la conscience sur la jouissance qui l'envahit. La conscience désirante renonce alors au projet qui l'habite pour ne se consacrer qu'à sa propre incarnation, c'est-à-dire à elle-même. Soit je persiste dans mon projet de possession de la conscience incarnée d'autrui, et à la caresse succèdent des actes de préhension et de pénétration qui objectivent autrui. L'échec est à nouveau patent : la transcendance d'autrui m'échappe à nouveau. D'un côté comme de l'autre, la relation charnelle se défait et s'achève sur « la rupture de la réciprocité d'incarnation »³⁴.

²⁹ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 393.

³⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 452.

³¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 440.

³² J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 440, p. 446.

³³ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p.441.

³⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 448.

IV. Genet, Flaubert

Ainsi la conscience est-elle habitée par un manque qui ne peut être comblé et le désir charnel échoue à son tour à réaliser l'impossible synthèse de l'en-soi-pour-soi via l'empatement réciproque des consciences. Nous voudrions à présent esquisser comment Sartre dans ses essais de psychanalyse existentielle consacrés à Jean Genet et à Gustave Flaubert décrit concrètement l'échec du désir charnel en tant que désir singulier d'une personne donnée. Cependant, comme nous allons le voir, la sexualité de l'un n'est pas sans parenté avec celle de l'autre.

a. La tante-fille ou l'homosexuel passif : le cas Genet.

Dans *Saint Genet, comédien et martyr* (1952), Sartre entreprend de comprendre comment un homme, Jean Genet, est devenu à la fois poète, voleur et pédéraste. Cet ouvrage est ainsi l'occasion pour Sartre de s'interroger sur l'homosexualité qu'il tient non pas pour une détermination innée mais pour le résultat d'une histoire. Ainsi, Sartre distingue dans la vie sexuelle de Jean Genet différentes périodes que nous allons rappeler brièvement.

Jusqu'à ses dix ans Jean Genet, enfant de l'assistance publique, n'est encore qu'un enfant comme les autres. Mais à dix ans, Jean Genet est surpris en train de voler. C'est alors « l'instant fatal » de sa condamnation publique : « Tu es un voleur ». Il a désormais acquis une nature, et la collectivité le voue au mal, c'est-à-dire qu'il est chargé avec ses semblables d'incarner le méchant. Telle est pour Sartre la clef de Jean Genet : objet pour les autres, la vie de Jean Genet « ne sera que l'histoire de ses tentatives pour saisir cet Autre en lui-même et pour le regarder en face³⁵ ». Loin de refuser cet être qu'il n'est pas, Jean Genet s'est efforcé vainement, sa vie durant, de saisir cet être qu'il est pour autrui, selon cette modalité du désir de l'en-soi-pour-soi qui prend la voie de la réflexion impure ou de ce qu'on pourrait également appeler le narcissisme en tant que contemplation de soi (pour-soi) comme objet (en-soi). On devine déjà l'orientation sexuelle de Jean Genet, qui sera essentiellement féminine dans la mesure où l'opposition du masculin et du féminin recoupe celle du sujet et de l'objet, de l'actif et du passif, et où, dans les relations sexuelles, « la femme est objet pour l'autre et pour elle-même avant d'être sujet »³⁶. Toutefois, à dix ans il est encore trop tôt pour parler de pédérastie ou d'homosexualité.

Il n'en va plus de même, en revanche, lorsque Genet atteint sa quinzième année. Voleur endurci, il connaît à présent la violence des prisons. Il se veut homosexuel, revendique le nom de « pédé » et croit découvrir qu'il l'a toujours été. En outre, la priorité en lui de l'objet sur le sujet l'incline à la passivité de sorte que ce que Genet désire profondément c'est de « se faire manier passivement par l'Autre pour devenir objet à ses propres yeux »³⁷. Nous soulignons : « Pour devenir objet à ses propres yeux » : le désir charnel chez Genet correspond bien à cette modalité narcissique de la quête de l'en-soi-pour-soi. Enfin, à partir de 1936, il a alors vingt-six ans, Jean Genet change apparemment d'attitude et devient actif dans ses relations sexuelles. Mais Sartre ne croit pas à cette révolution : certes, au fur et à mesure qu'il vieillit Jean Genet perd son pouvoir d'attraction mais en devenant actif, Genet n'en demeure pas moins un pédéraste³⁸. Car le projet qui l'anime et qui donne sens à ses relations sexuelles n'a pas fondamentalement changé : il lui faut encore et toujours tenter de saisir « cet Autre en lui-même pour le regarder en face ». Si désormais il prend et asservit, il ne s'agit au fond que d'une comédie, et sa sexualité — comme celle de Flaubert — relève fondamentalement de l'imaginaire. En d'autres termes, Jean Genet joue le mâle tandis que l'autre lui sert d'analogon de sorte que les caresses que Jean Genet donne Jean Genet s' imagine les recevoir. Tandis que dans ses relations charnelles, il faisait auparavant la femme, Jean Genet doit maintenant faire le mâle, se poser comme sujet, tout en conservant secrètement son rêve de tante-fille. Pour finir, Jean Genet préfère se passer de tout partenaire et se substitue lui-même à un partenaire encore trop réel qu'il doit caresser en se caressant. Passif tout en étant actif, il est alors à la fois l'objet et le sujet irréels.

Mais il va de soi que Genet, qu'il soit passif ou actif dans sa relation sexuelle avec un partenaire, ou bien qu'il soit à la fois actif et passif lorsqu'il se caresse lui-même, est condamné à manquer

³⁵ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 47.

³⁶ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, p. 48.

³⁷ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, p. 97-98.

³⁸ Rappelons-nous la découverte de Mignon : « un mâle qui en baise un autre n'est pas un double mâle, c'est une tante », J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, p. 456.

l'impossible synthèse de l'en-soi-pour-soi, et de même que Narcisse ne peut être simultanément objet et sujet, en-soi et pour-soi, de même, jamais Genet ne parvient à se saisir lui-même comme pur objet.

b. « Le miroir et le fétiche » : le cas Flaubert

La sexualité de Flaubert peut être étudiée à partir d'un passage relativement bref du tome 1 de *L'Idiot de la famille*, intitulé : « Le miroir et le fétiche »³⁹. Cette quarantaine de pages est en effet consacrée à sa vie sexuelle qui, si l'on en croit Sartre, fut, pour l'essentiel et malgré les apparences, solitaire, imaginaire, narcissique et fétichiste. Une phrase de Flaubert nous donnerait comme la clef de son érotisme : « Je voudrais être femme, pour pouvoir m'admirer moi-même, me mettre nue...et me mirer dans les ruisseaux »⁴⁰. Qu'est-ce à dire ?

La vie sexuelle de Flaubert comme celle de Genet est dominée par sa passivité et par le choix de l'irréalité, c'est-à-dire le choix d'une existence qui préfère l'imaginaire au réel, les relations imaginaires aux relations réelles. Ainsi, dans le prolongement de sa constitution passive, Flaubert se représente la jouissance comme un « abandon pâmé » et aspire à devenir chair sous les manipulations d'autrui. Autrement dit, le désir de Flaubert est lui aussi essentiellement « féminin » au sens où Flaubert désire non pas caresser mais être caressé. Plus précisément, lorsque Flaubert écrit qu'il voudrait être femme, pour pouvoir s'admirer lui-même, se mettre nue et se mirer dans les ruisseaux, il faut comprendre que, dans ses relations charnelles, Flaubert désire et imagine être une femme caressée par un autre. Sans doute Flaubert a-t-il eu différentes maîtresses et notamment la poétesse Louise Colet. Mais pour Sartre ces maîtresses ne correspondent pas à ce que désire vraiment Flaubert dans la mesure où, avec elles, il doit jouer le rôle de la virilité et, comme Jean Genet à partir d'un certain âge, faire les gestes de la possession. Cependant, loin de vouloir posséder, Flaubert aspire à être possédé⁴¹. C'est pourquoi, si Flaubert est capable de jouer l'homme, c'est à condition, nous dit Sartre, de s'irréaliser en sorte que pendant l'acte charnel, Flaubert s'identifie à la femme qu'il possède. Sartre écrit à ce propos : « cette chair renversée, pâmée, c'est lui, c'est le reflet qu'il a contemplé dans la glace ». Mais le commerce avec les femmes, fussent-elles des prostituées, n'est à vrai dire pas satisfaisant pour Flaubert. Car ces femmes sont trop réelles et gênent son effort général d'irréalisation et, plus particulièrement, d'irréalisation de son corps masculin en une chair féminine⁴².

Aussi Flaubert préfère-t-il la solitude. Mais la solitude absolue, pour autant que son désir recherche les caresses d'un autre, n'est pas non plus une solution. Flaubert a donc besoin d'une présence/absence qui, sans gêner son irréalisation, lui permette de jouer la femme étreinte par un autre homme. Telle est précisément la fonction du fétiche. Pour expliciter cet aspect de la vie sexuelle de Flaubert, Sartre analyse un passage inédit, de *Madame Bovary*, qui montre comment le jeune clerc, Léon, alias Gustave Flaubert, transforme un objet ayant appartenu à Emma en objet fétiche. Il s'agit en l'occurrence d'un gant qu'un soir Emma laisse tomber et dont Léon s'empare à son insu. Le gant offre ainsi à Léon une incarnation d'Emma Bovary tout en la réduisant à l'état de chose maniable. En effet, corps passif, le gant peut également devenir corps actif : tel est le cas lorsque Léon y introduit sa main en sorte que, se caressant au moyen du gant qui lui sert d'analogon, il imagine que c'est la main virile d'Emma qui le caresse⁴³. Le gant permet à Léon d'irréaliser la main d'Emma à partir de son gant et d'irréalise l'activité de la main d'Emma à partir de l'activité de sa propre main dans le gant d'Emma. En même temps, Léon alias Flaubert s'irréalise en s'imaginant être une femme qui est caressée.

Ainsi, quand bien même Flaubert ne serait pas à proprement parler pédéraste, sa sexualité et celle de Genet présentent une évidente parenté structurelle. Dans les deux cas, on retrouve le choix d'être objet avant d'être sujet, d'être passif plutôt qu'actif, d'être caressé plutôt que de caresser. De même, leur sexualité repose sur une irréalisation fondamentale des relations sexuelles, qui débouche sur l'autoérotisme. Enfin, dans un cas comme dans l'autre, le désir charnel échoue à réaliser l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi via non pas tant cet empâtement réciproque des consciences décrit dans *L'Être et le néant* que l'autoérotisme narcissique fondé sur la contemplation de soi-même comme objet.

39 J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1970, p. 684-721.

⁴⁰ J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, p. 684.

⁴¹ J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, p. 709 note 1.

⁴² J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, p. 712-p. 715.

⁴³ J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, p. 719.

Conclusion

Le rejet par Sartre de la psychanalyse freudienne dans *L'Être et le néant* et, notamment, de son naturalisme ou physicalisme comme de l'inconscient psychique, ne doit pas conduire à ignorer une certaine proximité entre Sartre et Lacan. Ainsi, dans un entretien publié en 1966 dans les *Cahiers de philosophie* et repris dans *Situations IX*, Sartre salue l'œuvre de Lacan et déclare : « Pour moi, Lacan a clarifié l'inconscient »⁴⁴. Il est vrai qu'il convient également de ne pas surestimer cette proximité qui n'implique du côté de Sartre aucune concession du point de vue des principes de sa propre pensée⁴⁵. On retrouve cette même proximité et cette même distance à propos du désir et de son échec. Car il n'y a pas de rapport sexuel, pour Sartre comme pour Lacan, dans la mesure où l'autre ne peut pas m'apporter ce que j'attends de lui et qu'il ne possède pas. Contrairement à l'Eros platonicien dont la nostalgie peut être satisfaite en s'élevant à la contemplation de la beauté absolue, le désir qui habite le sujet sartrien comme le sujet lacanien poursuit un objet éternellement manquant. C'est ce dont Genet comme Flaubert font l'épreuve tout au long d'une vie sexuelle originellement condamnée à l'échec dans sa poursuite d'un objet impossible parce que contradictoire⁴⁶. Cependant, cette conviction de l'échec nécessaire du désir et du rapport qu'il tente d'instaurer repose sur des analyses nettement différentes. D'une part, comme nous l'avons vu, l'objet impossible, éternellement manquant que poursuit le sujet lacanien est profondément différent dans son mode de constitution, via le rapport à l'Autre, de l'en-soi-pour-soi sartrien qui est originellement indépendant d'autrui. En outre, la théorie lacanienne de la sexualité et la dissymétrie qu'elle instaure entre le sexe masculin et le sexe féminin ne saurait trouver une quelconque place dans la pensée sartrienne qui ignore sinon l'interdit l'inceste tout du moins sa portée structurante.

⁴⁴ J.-P. Sartre, « L'anthropologie », entretien avec les *Cahiers de philosophie* de 1966, *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972, p. 97.

⁴⁵ Nous avons étudié cette déclaration de Sartre dans notre article « L'inconscient est structuré comme un langage. Sartre et le primat lacanien du signifiant », *Les Temps modernes*, Sartre avec Freud, juillet-octobre 2013, N°674-675, p.34-50.

⁴⁶ Notons que cette conception du désir charnel n'est en un sens guère originale. Pour Michel Henry, de même, la relation sexuelle, en raison de sa finalité fusionnelle, est condamnée à l'échec. Jamais « la nuit des amants » ne parviendra à réaliser l'identification charnelle espérée, et le désir échoue à rejoindre la vie de l'autre en elle-même, c'est-à-dire en sa propre immanence. Comme l'écrit, M. Henry, « pour chacun, l'autre se tient de l'autre côté d'un mur qui les sépare à jamais », M. Henry, *Incarnation, une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 302.

Bibliographie

- R. Barbaras, *Le désir et la distance*, Paris, Vrin, 1999.
- R. Bernet, « La “conscience” selon Sartre comme pulsion et désir », N°10 de *La revue de phénoménologie ALTER*, octobre 2002.
- Ph. Cabestan et J.-P. Zarader (éds), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011.
- G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie I. L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.
- J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denoël, 2002.
- S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. B. Reverchon-Jouve, Paris, Gallimard, 1980.
- S. Freud, « L'inconscient », *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Gallimard, 1968.
- M. Henry, *Incarnation, une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
- J. Lacan, *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
- J. Lacan, *Le Séminaire, livre XIV, La logique du fantasme*, Paris, Seuil,
- J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil,
- J. Lacan, *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien, «L'escroquerie psychanalytique»*, 1979.
- J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1978.
- C. Leguil, *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*, Paris, Navarin/Le champ Freudien, 2012.
- J.-P. Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1989.
- J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, col. TEL, 2008, édition corrigée par A. Elkaïm-Sartre.
- J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952
- J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t.1 : Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985
- J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille, t.1*, Paris, Gallimard, 1970.
- J.-P. Sartre, *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972.
- J.-P. Sartre, « L'anthropologie », entretien avec les *Cahiers de philosophie de 1966*, *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972.