

SARTRE LECTEUR DE FREUD : ICHNOLOGIE DE LA CONSCIENCE

SARTRE READER OF FREUD: ICHNOLOGIE DE LA CONSCIENCE

Stéphane VINOLO
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
E-mail: svinolo@puce.edu.ec

RÉSUMÉ :

Freud occupe une place centrale dans l'œuvre de Sartre, non seulement parce que les textes sartriens sont parsemés de références à Freud depuis 1936 jusqu'aux textes les plus tardifs, mais en plus parce que Sartre théorisa et mis en pratique une psychanalyse existentielle. Toutefois, plus qu'un débat sur l'inconscient, la lecture sartrienne de Freud pose le problème de l'origine de la conscience. Là où Freud fait de la vie psychique l'accumulation de traces d'un passé qui ne passe pas et qui pèse constamment sur le présent, Sartre la pense au contraire comme une archive, c'est-à-dire, comme des traces qui ne prennent sens qu'à partir d'une intentionnalité future. Ainsi, la différence entre la psychanalyse freudienne et la psychanalyse existentielle repose pour l'essentiel sur l'opposition entre un surgissement pulsionnel de la conscience et un surgissement ontologique de celle-ci, ce qui impose deux ichtologies divergentes.

MOTS-CLES : Archive, Freud, Ichnologie, Psychanalyse, Sartre

ABSTRACT:

There is a recurrent presence of Freud in Sartre's philosophy, from his earliest texts in 1936 to the later ones. This presence is so important that Sartre has theorized and put into practice an existential psychoanalysis. However, more than a debate about the hypothesis of the unconscious, the disagreement between both thinkers relies on the origin of consciousness. When Freud theorizes the psychic life as an accumulation of traces of a past that does not pass, and constantly bears on the present, Sartre sees it, on the contrary, as an archive, that is, as traces that cannot mean anything but in the light of a future intentionality. Thus, the difference between Freudian and existential psychoanalysis rests essentially on the opposition between a driven and an ontological emergence of consciousness, which leads to two divergent iconologies.

ABSTRACT: Archive, Freud, Ichnology, Psychoanalysis, Sartre

Introduction

« La psychanalyse est une étude compréhensive qui se dissimule sous un mythe analytique et explicatif » (Sartre 1983(2), 287).

Une des singularités de la philosophie française du vingtième siècle est de s'être confrontée sans cesse à la psychanalyse. Que ce soit Derrida, Badiou, Foucault, Rancière, Ricœur ou encore Girard, tous ont pensé au contact de la psychanalyse. Certes, cette relation a presque toujours été critique, mais elle n'en demeure pas moins une relation¹. Parmi tous ces penseurs, le cas de Sartre est particulier² en ce que non seulement il pensa au contact de la psychanalyse freudienne, mais il proposa en plus une nouvelle discipline : la psychanalyse existentielle, qui fut théorisée en 1943³ et mise en pratique dans les différentes biographies rédigées dans l'après-guerre. Depuis son mémoire du Diplôme d'Études Supérieures de Philosophie (Dassonneville 2019 (1)) – jusqu'au dernier chapitre de *L'être et le néant* dédié à la psychanalyse existentielle, en passant par *L'imagination* (Sartre 1936 (1)), *L'imaginaire* (Sartre 1940), *l'Esquisse d'une théorie des émotions* (Sartre 1938), le thème de recherche proposé à l'Institut français de Berlin en 1933⁴ ou sa révision de la traduction française de la *Psychopathologie générale* de Karl Jaspers (1927)⁵ avec Paul Nizan, tout, chez Sartre, fait signe, depuis au moins 1927, vers des problématiques appartenant à la psychologie. Mais le fait de parler explicitement de « psychanalyse » existentielle renvoie inévitablement, au-delà de la seule psychologie, à la relation entre Sartre et Freud.

Il est difficile de savoir avec précision les textes de Freud qu'a vraiment lus Sartre, et à quel moment il les a lus. En 1924-1925, il a au moins lu la *Psychopathologie de la vie quotidienne* (Dassonneville 2019 (2)). Afin de travailler sur le Scénario Freud, il dut relire, en 1958, les *Études sur l'hystérie*, *L'interprétation des rêves*, *L'autobiographie de Freud* ainsi que la correspondance avec Fliess, mais aussi la biographie rédigée par Jones, dont le premier volume venait d'être traduit, et dont il demanda à Michelle Vian de lui traduire les autres volumes (Cohen-Solal 1985, 643). Mais les lectures freudiennes de Sartre ne peuvent être reconstituées avec précision.

¹ « Nous étions brouillés, lui [A. Camus] et moi : une brouille, ce n'est rien – dût-on ne jamais se revoir – tout juste une autre manière de vivre ensemble, [...] » (Sartre 1964 (2), 127).

² Deleuze, avec Guattari, a aussi proposé une alternative à la psychanalyse freudienne : la schizo-analyse (Deleuze & Guattari 1972).

³ « C'est cette méthode que nous appelons la psychanalyse existentielle » (Sartre 1943, 745).

⁴ « *Rapports du psychique et du physiologique en général* ».

⁵ Pour une histoire de cette traduction cf (Cormann & Dassonneville 2019).

Cela est d'autant plus dommageable que tous les grands textes de Sartre sont parsemés de références à Freud. *L'être et le néant*, par exemple, assume une filiation freudienne : « Une seule école est partie de la même évidence originelle que nous : c'est l'école freudienne » (Sartre 1943, 608). Nous retrouvons une référence au rêve d'Irma dans *L'imaginaire* (1940, 123, note 1). *L'Esquisse d'une théorie des émotions* reconnaît les avancées freudiennes⁶. Même les *Carnets de la drôle de guerre* révèlent cet intérêt critique de Sartre pour la psychanalyse freudienne : « Les Freudiens ont bien vu que l'action innocente de l'enfant qui joue à creuser des trous n'était pas du tout si innocente » (Sartre 1983 (1), V, 407). Nous pourrions même trouver des références à Freud dès le premier grand texte philosophique de Sartre : *La transcendance de l'ego* (Coorebyter 2000, 648-659). De plus, ces références à Freud se prolongent après 1943 puisqu'elles apparaissent encore dans *Questions de méthode*⁷ ou dans la *Critique de la raison dialectique*⁸. Enfin, jusqu'en 1969, afin de justifier la publication de *L'Homme au magnétophone* dans *Les Temps modernes*, contre l'avis de Pontalis et de Pingaud, Sartre rappelle ses longues relations avec la psychanalyse⁹. D'ailleurs, après 1943, non seulement les références à Freud persistent, mais la psychanalyse existentielle est mise en pratique par Sartre, encore qu'elle soit modifiée par une nouvelle conception du langage ainsi que par la découverte de Lacan. Que ce soit dans ses biographies de Baudelaire (1947 (2)), de Genet (1952), de Mallarmé (1986), de Flaubert (1971-1972) ou même dans son autobiographie (1964 (2)), les années qui font suite à la deuxième guerre mondiale sont celles de la mise en œuvre de la psychanalyse existentielle.

Mais cette relation ne fut pas uniquement conceptuelle. Sartre a aussi croisé la psychanalyse freudienne dans sa vie. En 1958, Huston lui demanda de rédiger un scénario sur la vie de Freud (Mezan 1984). Or, encore que nous puissions penser que Sartre accepta pour des raisons financières, il rédigea plusieurs versions de ce texte (Sartre 1984). Deuxièmement, lors de la rédaction de *Les mots*, Sartre alla trouver Pontalis et envisagea d'entrer en analyse, ce que Pontalis refusa arguant du fait que leur amitié ferait obstacle aux mécanismes de la cure (Cohen-Solal 1985, 735).

De toutes parts, donc, la philosophie de Sartre est hantée par la présence de la psychanalyse freudienne, et une compréhension de la façon dont Sartre lit l'œuvre de Freud permet de plonger non seulement dans l'anthropologie sartrienne mais aussi dans sa théorie de la conscience en tant qu'elle signifie l'existant

⁶ « Pour notre part, nous ne repoussons pas les résultats de la psychanalyse lorsqu'ils sont obtenus par la compréhension » (Sartre 1938, 37).

⁷ « La psychanalyse n'a pas de principes, elle n'a pas de base théorique : c'est tout juste si elle s'accompagne – chez Jung et dans certains ouvrages de Freud – d'une mythologie parfaitement inoffensive » (Sartre 1960 (2), 56).

⁸ « La psychanalyse théorique use *à la fois* du déterminisme, de la dialectique et du « paradoxe » au sens kierkegaardien du terme » (Sartre 1960(1), p. 137, note 1).

⁹ « [...] je ne suis pas un « faux ami » de la psychanalyse mais un compagnon de route critique et je n'ai nulle envie – et nul moyen, d'ailleurs – de la ridiculiser » (Sartre 1972, 329).

brut. La psychanalyse de la conscience permet de relire la totalité de l'œuvre de Sartre¹⁰. Mais contre l'argument massif d'une opposition entre Freud et Sartre sur l'hypothèse de l'inconscient, nous souhaitons montrer ici que le problème est bien plutôt celui de l'origine de la conscience qui impose deux conceptions de ce qu'est une archive ou deux conceptions de lire une trace.

1. Qu'est-ce qu'être caché ?

Encore que la psychanalyse existentielle soit une psychanalyse, elle repose sur un axiome problématique : « La psychanalyse existentielle rejette le postulat de l'inconscient : le fait psychique est, pour elle, coextensif à la conscience » (Sartre 1943, 748). Plusieurs arguments poussent Sartre à rejeter l'hypothèse de l'inconscient, mais le plus important est celui de la scission du psychisme qui rend impensable le phénomène de la censure. La censure est la raison d'être de la psychanalyse freudienne, mais elle pose le problème de la dualité des consciences. Tout comme nous ne pouvons nous mentir à nous-même, puisque le mensonge suppose la différence entre la conscience qui ment et celle à qui l'on ment¹¹, la vie psychique ne peut être inconsciente et ne peut se penser, comme le fait parfois Freud, selon le modèle trop simple des douanes :

« Nous assimilons donc le système de l'inconscient à une grande antichambre dans laquelle les motions animiques s'ébattent comme des êtres séparés. Attenant à cette antichambre, il y aurait une seconde pièce, plus étroite, une sorte de salon dans lequel séjourne aussi la conscience. Mais sur le seuil entre les deux espaces, un gardien exerce son office, il inspecte une à une les motions d'âme, les censure et ne les laisse pas entrer au salon quand elles viennent à lui déplaire » (Freud 2000, 305).

Le problème est ici celui de l'articulation de la conscience et de la connaissance. Dans un contrôle de douane, le douanier doit connaître la règle selon laquelle il retient certaines marchandises. Il se doit en plus de connaître et de reconnaître les objets qu'il retient. Un douanier ne sachant pas identifier de la cocaïne ne pourrait la retenir en douanes : « [...] la censure doit *choisir* et, pour choir, *se représenter* » (Sartre 1943, 102). La censure (pensée en tant que douanes) implique une connaissance de ce qu'elle fait¹², et ne peut donc être inconsciente. D'ailleurs, sur ce point, la pensée de Freud est complexe parce qu'à plusieurs reprises il laisse bien entendre que la censure sait. Analysant Miss Lucy R, et donc, dès 1895, Freud part

¹⁰ « Il faudra un jour écrire l'histoire du rapport ambigu, fait d'une attirance et d'une réticence également profondes, que Sartre entretient depuis trente ans avec la psychanalyse, et peut-être même relire son œuvre dans cette perspective » (Pontalis 1972, 360).

¹¹ « Dans l'interprétation psychanalytique, par exemple, on utilisera l'hypothèse d'une censure, conçue comme une ligne de démarcation avec douane, service de passeports, contrôle des devises, etc., pour rétablir la dualité du trompeur et du trompé » (Sartre 1943, 99).

¹² « [...] il ne suffit pas qu'elle discerne les tendances maudites, il faut encore qu'elle les saisisse comme à *refouler*, ce qui implique chez elle à tout le moins une représentation de sa propre activité » (Sartre 1943, 102).

du postulat que ses patients savent¹³. De même, en 1916, l'*Introduction à la psychanalyse* réitère ce savoir : « [...] il est pourtant tout à fait possible, voire très vraisemblable, que le rêveur sache pourtant ce que son rêve signifie, simplement il ne sait pas qu'il sait et croit de ce fait qu'il ne sait pas » (Freud 2000, 100).

L'opposition entre Freud et Sartre ne repose donc pas tant sur le savoir que sur un savoir de second niveau, un « ne pas vouloir savoir que l'on sait ». Or, c'est lorsque nous pensons ce qui fait obstacle à ce savoir que les chemins divergent. Le simple fait que Sartre ait posé les bases d'une psychanalyse existentielle impose une certaine opacité de la conscience. Comme le rappelle Simont (2015, 175-178) contre la lecture trop cartésienne de Sartre que propose Kristeva (1997, 252), il y a, chez Sartre, des degrés de conscience, et c'est sur le concept d'opacité que la différence entre Sartre et Freud se joue.

Chez Freud, l'opacité de la conscience repose sur un manque de visibilité là où chez Sartre, elle repose sur un excès de lumière. Cette différence est ancienne puisqu'elle renvoie au moins à Platon. Les prisonniers, au fond de la caverne, souffrent d'un manque de visibilité parce que la lumière y est trop faible¹⁴, mais le prisonnier sortant de la caverne souffre aussi d'un manque de visibilité parce qu'il se trouve aveuglé par la lumière du soleil¹⁵. Il existe donc deux invisibilités, et cette dichotomie explique que la psychanalyse existentielle puisse se penser sans recourir à l'inconscient, simplement parce que le transparent est tout aussi invisible que l'opaque. Tout comme le lettre volée n'est jamais mieux cachée que sur le bureau, à la vue de tous, la pleine transparence de la conscience la rend imperceptible.

Or, cet invisible par transparence se joue dans la structure de la conscience, dans la distinction originelle entre sa modalité réflexive et sa modalité irréfléchie. Certes, cette distinction apparaissait déjà chez Husserl¹⁶ et même chez Descartes¹⁷, mais elle acquiert chez Sartre un statut qui justifie l'existence de la psychanalyse existentielle. Là où chez Husserl, la conscience irréfléchie était le préalable à la conscience réflexive¹⁸, il y a une véritable autonomie des deux modalités de la conscience chez Sartre : « [...] la conscience irréfléchie doit être considérée comme autonome » (Sartre 1936 (2), 106). La

¹³ « Cette étonnante et instructive tentative fut mon modèle. Je décidai de partir de la présupposition que mes patients savaient eux aussi tout ce qui avait quelque significativité pathogène et qu'il s'agissait simplement de les obliger à communiquer » (Freud 2009, 129).

¹⁴ « [...] crois-tu en effet que de tels hommes [les prisonniers] auraient pu voir quoi que ce soit d'autre, d'eux-mêmes et les uns des autres, si ce n'est les ombres qui se projettent, sous l'effet du feu, sur la paroi de la grotte en face d'eux ? » (Platon 2008, 515a, 1679).

¹⁵ « Chaque fois que l'un d'entre eux serait détaché et contraint de se lever subitement, de retourner la tête, de marcher et de regarder vers la lumière, à chacun de ces mouvements il souffrirait, et l'éblouissement le rendrait incapable de distinguer ces choses dont il voyait auparavant les ombres » (Platon 2008, 515c-d, 1680).

¹⁶ « Dans l'abandon à la vie naturelle je vis continuellement dans cette *forme fondamentale de tout vivre* « actuel », que ce faisant j'énonce le *cogito* ou non, que je sois dirigé « réflexivement » vers le moi et le *cogitare* ou non. Si je le suis, alors un nouveau *cogito* est vivant, qui, pour sa part, est irréfléchi, donc n'est pas objet pour moi » (Husserl 2018, § 28, 82-83).

¹⁷ « Car toute pensée se caractérise par cette conscience, référence intérieure toute spontanée à un moi, présence à notre esprit, bien avant qu'il ne se pose comme sujet, en face d'une re-présentation » (Rodis-Lewis 1950, 39).

¹⁸ « [...] tous les auteurs qui ont décrit le Cogito l'ont donné comme une opération réflexive, c'est-à-dire comme une opération du second degré. Ce Cogito est opéré par une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet » (Sartre 1936(2), 99).

psychanalyse existentielle repose donc tout entière sur cette distinction parce que la conscience irréfléchie permet de séparer la conscience et la connaissance, ouvrant la possibilité de penser un conscient non-connu, sans recourir à l'inconscient.

Dans la conscience réflexive, la conscience prend pour objet un état de la conscience ; dans la conscience irréfléchie, elle : « [...] prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant* » (Sartre 1936 (2), 98). Une chose est de vivre une peur, et donc de vivre un objet transcendant signifié en tant que menaçant, autre chose de se dire que nous avons eu peur, et de prendre conscience que nous avons ressenti de la peur. La conscience réflexive n'est donc qu'une modalité seconde de la conscience qui se voit précédée par une conscience irréfléchie, non thétique, qui relève du seul vécu :

« [...] cette conscience de conscience – en dehors des cas de conscience réfléchie sur lesquels nous insisterons tout à l'heure – n'est pas *positionnelle*, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet. Son objet est hors d'elle par nature et c'est pour cela que d'un même acte elle le *pose* et le *saisit*. Elle ne se connaît que comme intériorité absolue. Nous appellerons une pareille conscience : conscience du premier degré ou *irréfléchie* » (Sartre 1936 (2), 98).

Il y a certes différentes façons de vivre sa relation à l'objet transcendant (peur, indifférence, désir, etc.), mais chacune de ces modalités, en tant qu'elle est une relation vécue à l'objet, n'implique pas de conscience thétique de cette relation. Toutefois, cette modalité de la conscience n'est pas pour autant inconsciente, en ce que nous ne pouvons que difficilement imaginer ce que serait une peur inconsciente ou même une colère inconsciente¹⁹, et cependant, au moment où nous avons peur, nous ne nous disons pas « j'ai peur » mais nous vivons notre relation à un certain objet à l'aune de la peur.

C'est là ce qui permet de penser la nécessité d'une psychanalyse sans inconscient, dans une rupture entre la conscience et la connaissance : « [...] conscience et connaissance sont deux phénomènes radicalement distincts » (Sartre 1947 (1), 148). Ainsi, à différence de la psychanalyse freudienne, la psychanalyse existentielle doit mettre au jour non pas des contenus qui lui demeureraient inaccessibles, mais des significations qui, parce que la conscience est empâtée dans ses vécus, lui sont totalement transparents (puisque ce sont « ses » vécus) et qu'elle ne peut donc voir²⁰.

L'opposition entre connaissance et conscience (et non plus entre conscience et inconscient) est tellement centrale que Sartre s'en explique dans un texte complet (1947 (1), 133-165), afin de montrer que le non-su n'est pas extérieur à la conscience (comme l'est l'inconscient), mais lui est intérieur, dans la différence entre les modalités réflexive et irréfléchie de celle-là. Reprenant Alain, Sartre avance d'abord que savoir, c'est savoir qu'on sait : « [...] la condition nécessaire et suffisante pour qu'une conscience

¹⁹ « [...] une intention, un plaisir une douleur ne sauraient exister que comme conscience immédiate (d') eux-mêmes » (Sartre 1943, 22).

²⁰ « [...] c'est *parce qu'elle est transparente* que la conscience se dérobe à toute perception [...] » (Coorebyter 2000, 137).

connaissante soit connaissance *de* son objet, c'est qu'elle soit conscience d'elle-même comme étant cette connaissance » (Sartre 1943, 19). Mais cette deuxième conscience ne peut être, à son tour, une conscience connaissante, sans quoi elle devrait être l'objet d'une autre conscience, et ainsi à l'infini. Si connaître c'est avoir conscience que l'on sait, il faut nécessairement aboutir à une conscience qui n'ait pas la structure d'une conscience connaissante : « Il faut, si nous voulons éviter la régression à l'infini, qu'elle soit rapport immédiat et non cognitif de soi à soi » (Sartre 1943, 20). Il y a donc une nécessité logique à distinguer la conscience en tant que savoir, et le mode d'être le plus simple et originaire²¹ de la conscience : « [...] il convient de concevoir que la conscience que je prends de savoir [...] n'est pas du même type que ce que l'on appelle le savoir » (Sartre 1947 (1), 148). Nous voyons alors le paradoxe qui justifie la psychanalyse existentielle, qui pose la nécessité d'une psychanalyse qui ne soit pas une psychanalyse de l'inconscient, mais de la conscience. Certes, il n'y a pas d'inconscient chez Sartre, mais ce n'est pas pour cela que la conscience se connaisse totalement à elle-même. Il y a, dans la conscience, du vécu non-su.

L'opposition entre Freud et Sartre est donc originaire. Elle porte sur la structure même de la conscience²² et sur son rapport au savoir. Là où la psychanalyse freudienne justifie sa nécessité par l'opacité de la conscience, Sartre le fait par sa translucidité. Merleau-Ponty avait bien vu que malgré cette grande différence, il y a, chez les deux auteurs, de l'inconnu dans la vie psychique²³. Ainsi, encore que Sartre et Freud partagent l'idée que la vie psychique n'est pas réductible à la connaissance, la modalité de l'opacité est non seulement différente, mais contraire. Elle se trouve hors de la conscience chez Freud, là où Sartre replace le non-su au cœur de celle-ci grâce au vécu.

2. La secondarisation du sexuel par l'ontologie

Cette brisure au cœur de la conscience, et non plus entre la conscience et son autre, détermine en plus les significations essentielles dont les deux psychanalyses vont se faire les révélatrices. Cette fois, il en va du surgissement de la conscience. Les textes de Freud ne précisent pas le surgissement de la vie, mais ils proposent une explication de l'origine de la conscience. Il s'agit d'un problème de réduction des tensions dans le monde de l'organique par un retour à un état originaire²⁴ plus stable. Par cette logique du retour,

²¹ « Le problème sera de savoir comment nous pouvons passer de la conscience non thétiq ue de soi qui est l'être de la conscience, à la connaissance réflexive qui se fonde sur elle-même » (Sartre 1947(1), 150).

²² « [...] il [Sartre] cherche surtout à soustraire la conscience au gnoséologique pour la faire passer dans l'existential » (Coorebyter 2000, 331).

²³ « L'idée d'une conscience qui serait transparente pour elle-même et dont l'existence se ramènerait à la conscience qu'elle a d'exister n'est pas si différente de la notion d'inconscient : c'est, des deux côtés, la même illusion rétrospective, on introduit en moi à titre d'objet explicite tout ce que je pourrai dans la suite apprendre de moi-même » (Merleau-Ponty 1945, 436).

²⁴ « Il advint un jour que les propriétés de la vie furent éveillées dans la matière non douée de vie par une force agissante encore totalement irréprésentable. C'était peut-être un processus d'un modèle analogue à cet autre qui plus tard a fait apparaître la conscience dans une certaine couche de la matière vivante. La tension apparue alors dans la substance jusque-

le passé et la régression occupent une place de choix en psychanalyse freudienne qui se voit tout orientée vers le passé. La vie est un détour pulsionnel de la mort : sa différence (Derrida 2019, 291-292). Au contraire, chez Sartre, la conscience provient d'un événement absolu²⁵ qui fit surgir le néant au cœur de l'être, à partir d'un mouvement de fondation de l'en-soi. L'en-soi, cherchant à se fonder en son être, se nia afin de faire surgir la différence entre l'être fondé et l'être fondement. Toutefois, dans cette négation, c'est le néant qui se fit jour. Loin de fonder l'en-soi en son être, la négation de l'en-soi permit le surgissement de l'être pour lequel il en va en son être, de son néant d'être : le pour-soi²⁶. Or, tout comme chez Freud, la conscience est marquée par la loi de son surgissement. Pour cela, là où les significations sont en dernière instance pulsionnelles chez Freud, elles renvoient toujours au champ de l'ontologie chez Sartre.

Dans une lecture trop rapide de Freud, Sartre pense y trouver une détermination sexuelle de toutes les significations. Cette lecture biologisante a certes été défendue par des connaisseurs de Freud comme Lucille Ritvo (1992) ou Frank Sulloway (1981), et elle peut se justifier par des textes dans lesquels Freud semble affirmer qu'en dernière instance, toutes les significations se ramènent au champ du sexual (Laplanche 2014) plus que du sexuel. Dès les *Études sur l'hystérie* « [...] l'étiologie est à chercher dans les facteurs sexuels » (Freud 2009, 281). Que ce soit la grossesse nerveuse d'Anna O, l'abstinence sexuelle d'Emmy, le besoin d'amour de Miss Lucy ou l'angoisse virginale de Katharina, le sexuel est toujours à l'origine des difficultés. Elisabeth échappe à cette logique mais uniquement parce que Freud ne s'est pas posé la question de sa névrose sexuelle : « Le cas V, celui de Mademoiselle Elisabeth v. R., pour sa part, n'est pas exploré comme névrose sexuelle [...] » (Freud 2009, 284). Deuxièmement, la cause du symptôme est sexuelle puisque celui-ci provient du refoulement d'un désir dont il est le supplément dans le double sens derridien (1967, 208), il s'y ajoute et le remplace : « [...] les symptômes servent la satisfaction sexuelle des malades, ils sont un substitut de la satisfaction dont ils sont privés dans la vie » (Freud 2000, 309). Or, ces désirs ne peuvent se réaliser parce qu'ils sont « [...] inconciliables avec les exigences éthiques et esthétiques de la personnalité » (Freud 1993, 21), et qu'ils relèvent pour l'essentiel du sexuel. Enfin, le transfert est bien la « preuve irréfutable »²⁷ de la centralité étiologique du sexuel. Ainsi, la lecture pansexuelle de Freud que réalise Sartre est incomplète mais pas totalement erronée.

là non douée de vie chercha à se niveler ; la première pulsion était donnée, celle de faire retour au sans vie » (Freud 1996, 310).

²⁵ « Cet acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi, nous l'appellerons acte ontologique. Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi. C'est un événement absolu qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être » (Sartre 1943, 136).

²⁶ « [...] cette tentative aboutit à la néantisation de l'en-soi, parce que l'en-soi ne peut se fonder sans introduire le *soi*, ou renvoi réflexif et néantisant, dans l'identité absolue de son être et par conséquent sans se dégrader en *pour-soi* » (Sartre 1943, 143).

²⁷ « [Le transfert] m'est toujours apparu comme la preuve la plus inébranlable que les forces de pulsion de la névrose proviennent de la vie sexuelle » (Freud 2005, 254).

Bien entendu, Sartre aurait pu faire une lecture plus précise de Freud l'amenant à limiter l'importance des significations sexuelles, ce que Freud fait dès *l'Introduction à la psychanalyse* : « Vous aurez certainement entendu dire un jour ou l'autre qu'en psychanalyse on affirme que tous les rêves ont une signification sexuelle. Vous êtes maintenant en mesure de vous forger vous-mêmes une opinion sur le caractère incorrect de ce reproche » (Freud 2000, 197). Mais il demeure indéniable que ces significations, encore que non exclusives, occupent une place prépondérante dans l'économie de la psychanalyse freudienne. C'est le cas dans le symbolisme du rêve²⁸ qui exprime « [...] de façon prépondérante – encore une fois non exclusive – des souhaits sexuels [...] » (Freud 2000, 197). Nous les trouvons aussi dans les symptômes névrotiques²⁹ qui renvoient à « [...] la satisfaction sexuelle des malades [...] » (Freud 2000, 309). Il en va de même des actes manqués qui sont portés par des tendances dans lesquelles « [...] les divers courants sexuels ne jouent pas un rôle mineur » (Freud 2012, 373). Ainsi, encore que Sartre se trompe dans son interprétation pansexuelle du freudisme, dans la vie psychique, aucun autre facteur n'occupe, pour Freud, un rôle aussi déterminant³⁰.

Toutefois, afin de préciser le vocabulaire, il est à noter qu'encore que la première topique présentait les pulsions sexuelles en parallèle des pulsions d'autoconservation³¹, en 1920, Freud réalisa que les pulsions du moi pouvaient être libidinales : « [...] l'opposition originale entre pulsions du moi et pulsions sexuelles était-elle devenue inadéquate. Une partie des pulsions du moi était reconnue comme étant libidinale ; dans le moi étaient également à l'œuvre – vraisemblablement à côté d'autres – des pulsions sexuelles [...] » (Freud 1996, 325). Ce faisant, même la dichotomie entre les pulsions de vie et les pulsions de mort maintient, à côté du sexuel, d'autres déterminants pulsionnels de la vie psychique³². Pour cette raison, il vaudrait mieux parler, chez Freud, de détermination pulsionnelle des significations qui s'explique par l'économie pulsionnelle du surgissement de la conscience.

Il en va de même chez Sartre. Puisque le surgissement de la conscience est un problème ontologique, les significations le sont aussi, d'où le caractère originaire et présexuel de la psychanalyse existentielle : « [...] je dirai que je vois plus clairement quelque chose que je devinais depuis longtemps : la présexualité » (Sartre 1983 (1), V, 407). Sartre donne un exemple précis de cette différence de la sexualité dans l'ontologie. Les deux penseurs s'accordent sur l'importance des trous dans la vie infantile. Toutefois, là

²⁸ « L'immense majorité des symboles dans le rêve sont des symboles sexuels » (Freud 2000, 158). Cf aussi : « [...] dans le rêve les symboles sont utilisés presque exclusivement pour l'expression des objets et relations sexuels » (Freud 2000, 172).

²⁹ « N'avons-nous pas été frappés que cette question de contrainte qui n'a l'air de rien nous ait introduits dans les intimités de la patiente ? » (Freud 2000, 272).

³⁰ « [...] l'expérience montre qu'elles [les tendances d'origine non sexuelle] n'ont pas une telle significativité, qu'elles soutiennent tout au plus l'effet des facteurs sexuels mais ne peuvent jamais remplacer ces derniers » (Freud 1993, 38).

³¹ « J'ai proposé de différencier, parmi ces pulsions originaires, deux groupes, celui des pulsions du moi ou pulsions d'autoconservation et celui des pulsions sexuelles » (Freud 1988, 171).

³² « Ce sont les pulsions de vie proprement dites ; du fait qu'elles vont à l'encontre de la visée des autres pulsions, laquelle, par le biais de la fonction, conduit à la mort [...] » (Freud 1996, 312).

où Freud fait de tout trou le signe d'un anus, Sartre en fait, plus essentiellement, celui d'un néant. Là, l'ontologie précède le pulsionnel :

« Les Freudiens ont bien vu que l'action innocente de l'enfant qui joue à creuser des trous n'était pas du tout si innocente. [...] Ils l'ont rapprochée de ces plaisirs fécaux que les enfants prennent à recevoir ou à donner des lavements. Et ils n'ont pas eu tort. Mais le fond de la question reste indécis : faut-il ramener toutes ces expériences à l'unique expérience du plaisir anal ? Je ferai remarquer que cela suppose une divination mystérieuse de l'instinct, car l'enfant qui retient ses fèces pour jouir du plaisir de l'excrétion ne peut point deviner qu'il a un anus, ni que cet anus offre une ressemblance avec les trous où, tout de suite, il s'essaie à mettre ses doigts. Autrement dit, Freud tiendra que tous les trous, pour l'enfant, sont symboliquement des anus et l'attirent en fonction de cette parenté – et moi je me demande plutôt si l'anūs n'est pas, chez l'enfant, objet de concupiscence parce que c'est un trou. [...] je n'empêche point les freudiens de composer des hymnes à l'anūs, mais il n'en demeure pas moins que le culte du trou est antérieur à celui de l'anūs, et qu'il s'applique à un plus grand nombre d'objets » (Sartre 1983 (1), V, 407).

La psychanalyse freudienne souffre donc d'une pétition de principe eu égard à ses significations. L'assimilation du trou à l'anūs ne peut être originaire parce que l'enfant est obsédé par les trous bien avant qu'il puisse physiquement expérimenter que son anus en est un. Ce n'est donc pas l'anūs qui oriente l'enfant vers les trous, mais une signification plus neutre, originaire et ontologique, du trou :

« [...] j'admets fort bien qu'il se charge peu à peu de sexualité, mais j'imagine qu'il est d'abord présexuel, c'est-à-dire qu'il contient la sexualité à l'état indifférencié et qu'il la déborde. Je pense que le plaisir que prend l'enfant à donner des lavements [...] est présexuel : c'est le plaisir de pénétrer dans un trou. Et la situation « pénétration dans un trou » est elle-même présexuelle. [...] dès qu'un homme surgit dans le monde, les trous, les crevasses, toutes les excavations qui l'entourent deviennent humaines. Le monde est un royaume de trous. Je vois en effet que le trou est lié au refus, à la négation et au Néant. Le trou, c'est d'abord ce qui *n'est pas* » (Sartre 1983 (1), V, 407-408).

Le rejet des significations sexuelles, chez Sartre, ne provient donc pas d'une négation du sexuel mais d'un mouvement de secondarisation de celui-là. Le sexuel n'est pas originaire et les significations sexuelles renvoient à quelque chose qui les précède parce que le surgissement de la conscience n'est pas pulsionnel mais ontologique. Les significations sexuelles peuvent certes s'inscrire dans un projet individuel que la psychanalyse existentielle se donnera pour tâche de mettre au jour, mais celui-ci est toujours déjà porté par un projet plus originaire, un projet ontologique de quête d'être qui renvoie au mouvement ontologique du surgissement de la conscience et que nous retrouvons dans toutes les conduites humaines. Qu'il s'agisse du désir, de l'indifférence, du sadisme ou encore du masochisme, *in fine*, toutes ces conduites secondaires sont marquées par une conduite originaire et ontologique : la quête d'être.

Ce faisant, pour Sartre, Freud n'a pas réussi à expliquer la vraie origine des conduites humaines et n'a fait qu'en révéler les significations secondes, celles dont le geste ontologique s'incarne dans des conduites

sexuelles : « Les freudiens se sont faits les poètes sexuels du trou mais ils n'ont pas expliqué la nature de son attrait » (Sartre 1983 (1), V, 411). Au contraire, en ramenant la conscience à un problème ontologique, la psychanalyse existentielle remonte à l'origine du processus de signification, bien avant que celui-ci ne s'engouffre dans la logique sexuelle. La différence entre l'inconscient et la conscience irréfléchie se double donc d'une divergence quant à l'origine des significations (pulsionnelle ou ontologique), ce qui ramène encore une fois les critiques que Sartre adresse à Freud non pas tant sur le champ de l'inconscient que sur celui de la conscience elle-même.

3. Signifier et symboliser

La différence quant au surgissement de la conscience est telle que nous retrouvons sa trace dans l'articulation entre la signification et la symbolisation. La psychanalyse freudienne distingue la signification de la symbolisation. Dans la première, le vécu individuel du sujet détermine les significations, alors que le surgissement pulsionnel de la conscience détermine, de son côté, un grand nombre de symboles universels. Sartre analyse cette différence en distinguant la théorie analytique et sa pratique. La théorie freudienne³³ enferme le processus de signification dans une étiologie mécanique, proche de celle des sciences de la nature. La pratique³⁴ analytique, au contraire, réintroduit le vécu du sujet dans la détermination des significations. Il y aurait ainsi une contradiction³⁵ originaire dans la psychanalyse freudienne, qui pêche par deux fois, en localisant le processus de signification à l'extérieur de la conscience. D'un côté, les symboles proviennent d'un processus phylogénétique extérieur au sujet ; d'un autre côté, les significations sont certes réintroduites dans le vécu du sujet, mais au niveau de son inconscient.

Nombre de psychanalystes ont dénoncé, au cœur même du processus d'interprétation des rêves (voie royale³⁶ d'accès à l'inconscient) une « [...] contradiction méthodologique fondamentale » (Torok & Rand 1995, 19). Parfois, le psychanalyste peut interpréter les rêves sans l'intervention du sujet, à partir de symboles universels³⁷ et phylogénétiques. D'autres fois, au contraire, seul le sujet peut élaborer des significations qui, relevant de son vécu singulier, lui sont propres. Face à cette contradiction, certains ont

³³ « [...] le théoricien de la psychanalyse établit-il des liens transcendants de causalité rigide entre les faits étudiés (une pelote à épingle *signifie* toujours dans le rêve des seins de femme, entrer dans un wagon *signifie* faire l'acte sexuel) [...] » (Sartre 1938, 37)

³⁴ « [...] le praticien s'assure des réussites en étudiant surtout les faits de conscience en compréhension, c'est-à-dire en cherchant avec souplesse le rapport intra-conscient entre symbolisation et symbole » (Sartre 1938, 37).

³⁵ « C'est la *contradiction profonde* de toute psychanalyse que de présenter *à la fois* un lien de causalité et un lien de compréhension entre les phénomènes qu'elle étudie » (Sartre 1938, 37). [Nous soulignons]

³⁶ « L'interprétation du rêve est en réalité la *Via regia* menant à la connaissance de l'inconscient [...] » (Freud 1993, 30).

³⁷ « Dans la théorie freudienne du rêve se chevauchent et s'entrechoquent l'écoute des significations personnelles et l'application de la symbolique universelle, la recherche sur la poétique singulière du rêve et la restriction de son sens au moyen de formes d'expression constituées d'avance » (Torok & Rand 1995, 19).

proposé d'abandonner les significations universelles, les dénonçant comme des « [...] méprises pseudo-analytiques » (Abraham & Torok, 1978). De fait, de nombreux textes de Freud tentent de faire coexister ces deux processus. Dès *L'interprétation des rêves*, Freud insiste sur le caractère subjectif des significations³⁸, et en fait la grande différence entre sa méthode et celle des Anciens³⁹. Toutefois, ce caractère subjectif est contrebalancé par l'emploi de symboles universels⁴⁰. Ainsi, parfois le rêve sera dit intraduisible parce que trop singulier⁴¹ ; d'autres fois, Freud insistera sur le fait que les significations transcendent les contenus des langues⁴². D'ailleurs, les remaniements de la *Traumdeutung* de 1909, 1911 et 1914 ne font que renforcer le symbolisme universel⁴³ qui s'impose, petit à petit, en parallèle des mécanismes subjectifs : « La symbolique est donc un second facteur, indépendant, de la déformation de rêve, à côté de la censure de rêve » (Freud 2000, 174). Mais peut-être n'est-ce pas là, comme le pense Sartre, une contradiction, mais bien plutôt la conséquence logique de la conception freudienne du surgissement de la conscience.

À de nombreuses reprises, Freud signale que le symbolisme est essentiellement sexuel : « L'immense majorité des symboles dans le rêve sont des symboles sexuels » (Freud 2000, 158). Tous les exemples de cavernes, de parapluies, d'arbres, de chutes de dents, de reptiles, de sources ou de coffres, renvoient toujours à du sexuel⁴⁴. Or, tel est le cas parce que le symbolisme est porté par le mouvement du surgissement de la conscience. En 1939, l'universalisme des symboles provient encore du fait que ceux-ci ont été formés dans des temps immémoriaux et archaïques, raison pour laquelle Freud s'autorise parfois à interpréter des rêves provenant de cultures extrêmement variées (Freud & Oppenheim, 1998), sans intervention directe du rêveur⁴⁵. Les significations et les symboles surgissent donc d'un même sujet, mais pas d'un même temps. À l'étiologie phylogénétique des symboles⁴⁶ s'oppose le vécu singulier des sujets

³⁸ « Mon procédé n'est certes pas aussi commode que celui de la méthode populaire du chiffre, qui traduit le contenu de rêve donné d'après une clé qui a été fixée ; je m'attends bien plutôt à ce que chez des personnes différentes, et dans un contexte différent, le même contenu de rêve puisse cacher aussi un autre sens » (Freud 2004, 140).

³⁹ « La technique que j'expose dans ce qui suit s'écarte de la technique des Anciens sur ce point essentiel : c'est au rêveur lui-même qu'elle impose le travail d'interprétation » (Freud 2004, 133, note 2).

⁴⁰ « Si l'on s'est familiarisé avec l'utilisation extensive de la symbolique pour la présentation du matériel sexuel dans le rêve, on ne peut manquer de se demander si beaucoup de ces symboles ne surviennent pas, comme les « sigles » de la sténographie, avec une signification fixée une fois pour toutes, et l'on se voit tenté par le projet d'un nouveau « livre des rêves » selon la méthode du chiffre » (Freud 2004, 396).

⁴¹ « Le rêve est d'ailleurs si intimement rattaché à l'expression langagière que Ferenczi peut remarquer avec raison que toute langue a sa propre langue de rêve. Un rêve est en règle générale intraduisible en d'autres langues, [...] » (Freud 2004, 134, note 1).

⁴² « La symbolique se situe au-delà des diversités des langues ; des investigations donneraient vraisemblablement comme résultat qu'elle est ubiquitaire, la même chez tous les peuples » (Freud 2010, 178).

⁴³ « [...] parmi les additions apportées par Freud au texte original de *L'interprétation du rêve* (*Die Traumdeutung*, 1900), les plus importantes concernent le symbolisme dans le rêve » (Laplanche & Pontalis, 1967, 477-478).

⁴⁴ « [...] une relation particulièrement intime existe entre les véritables symboles et le sexuel » (Freud, 2000, 172).

⁴⁵ Ce qu'il se refuse parfois de faire : « [...] travailler sur des rêves sans pouvoir obtenir du rêveur lui-même des indications sur les relations qui peuvent les relier entre eux ou les rattacher au monde extérieur – et c'est bien le cas lorsqu'il s'agit de personnages historiques – ne donne, en règle générale, qu'un maigre résultat » (Freud 2016, 59).

⁴⁶ « [...] éléments d'origine phylogénétique, un *héritage archaïque* » (Freud 2010, 177).

dans la signification. Leur articulation ne peut donc se comprendre que si le sujet demeure habité, aujourd'hui encore, par l'homme primitif⁴⁷ et par le mécanisme pulsionnel du surgissement de la conscience.

Or, nous retrouvons cette même articulation entre les significations et le symbolique chez Sartre. Le monde n'apparaît qu'en tant que l'existant brut est signifié par la liberté du sujet. Il apparaît toujours à la lumière du projet originel de chacun : « Tel rocher, qui manifeste une résistance profonde si je veux le déplacer, sera, au contraire, une aide précieuse si je veux l'escalader pour contempler le paysage » (Sartre 1943, 639). En tant que tel, l'existant brut du rocher est neutre et il apparaît de façon différente à chacun, parce que son apparaître est porté par le vécu de chaque sujet : « [...] c'est le choix intentionnel de la fin qui révèle le monde et le monde se révèle tel ou tel (en tel ou tel ordre) selon la fin choisie » (Sartre 1943, 633). Pour cette raison, la psychanalyse existentielle, dans son traitement des significations, devra remonter des vécus et de la façon dont le monde apparaît, jusqu'au projet originel du sujet qui est la source de ces significations.

Mais nous trouvons aussi chez Sartre, de par son néoréalisme absolu (Vinolo, 2021), des symboles qui échappent au processus de signification corrélationnel à la conscience : « La qualité n'est rien d'autre que l'être du *ceci* lorsqu'il est considéré en dehors de toute relation externe avec le monde ou avec d'autres *ceci* » (Sartre 1943, 267-268). Pour ce qu'il en est des qualités, il y va de la *révélation* d'un sens bien plus que de la *constitution* d'un sens par le sujet. Or, lorsqu'il parle de ces qualités, Sartre utilise bien le vocabulaire du symbolique. La qualité est : « [...] le symbole *objectif* de l'être et du rapport de la réalité-humaine à cet être » (Sartre 1943, 789). On notera ici que Sartre renforce l'indépendance de ces symboles par rapport au processus de signification subjectif de la conscience en parlant de symbole « objectif », c'est-à-dire, non-corrélationnel⁴⁸.

Mais, loin que ces symboles objectifs soient sexuels, ils révèlent la relation originaire du pour-soi à l'en-soi, et sont donc des symboles ontologiques. Sartre donne trois exemples de ces qualités qui mettent au jour une relation ontologique originaire avec l'existant. La solidité met au jour la prise du pour-soi sur l'en-soi, sa domination de celui-ci : « L'objet que je tiens dans ma main, s'il est solide, je peux le lâcher quand il me plaît ; son inertie symbolise pour moi mon entière puissance : je le fonde, mais il ne me fonde point, [...] c'est le pour-soi qui absorbe l'en-soi » (Sartre 1943, 796). Le solide révèle un désir originaire d'appropriation de l'être de l'en-soi par le pour-soi, dans un désir de fondation de soi, rappelant le

⁴⁷ « Le comportement de l'enfant névrosé envers ses parents dans le complexe d'Edipe et le complexe de castration est plus que riche en réactions de ce genre, qui apparaissent injustifiées du point de vue individuel et ne deviennent compréhensibles que phylogénétiquement, du fait de leur relation à l'expérience de vie des générations antérieures » (Freud 2010, 179).

⁴⁸ « [...] les plus jeunes enfants témoignent de la répulsion en présence du visqueux, comme s'il était *déjà* contaminé de psychique ; elle nous apprend aussi qu'ils *comprennent*, dès qu'ils savent parler, la valeur des mots de « mou », « bas », etc., appliqués à la description des sentiments » (Sartre 1943, 792).

mouvement premier de négation de l'en-soi : « [...] la possession affirme la primauté du pour-soi dans l'être synthétique « En-soi-Pour-soi » » (Sartre 1943, 796). Le liquide, au contraire, met en évidence le caractère non maîtrisable de l'en-soi qui glisse et s'échappe de nos mains : « [...] je [m]'enfonce dans la neige jusqu'aux genoux ; si je prends la neige dans mes mains, elle se liquéfie entre mes doigts, elle coule, il n'en reste plus rien : l'en-soi se transforme en néant. Mon rêve de m'approprier la neige s'évanouit en même temps » (Sartre 1943, 763). Toutefois, par l'activité humaine, par exemple le ski⁴⁹, le liquide se fait solide, manifestant que la matière change de sens par l'activité du pour-soi. Ainsi, le solide, tout comme le liquide, reflètent le désir originaire de maîtrise de l'en-soi par le pour-soi, ils symbolisent un désir ontologique originaire qui peut s'incarner dans des conduites dont les significations pourraient sembler autres.

Enfin, la viscosité marque quant à elle l'impuissance du pour-soi qui se trouve toujours déjà englué dans l'en-soi. Elle inverse la relation entre l'en-soi et le pour-soi, sans que jamais celui-ci ne puisse reprendre le contrôle de la relation : « [...] son mode d'être n'est ni l'inertie rassurante du solide, ni un dynamisme comme celui de l'eau qui s'épuise à me fuir : c'est une activité molle, baveuse et féminisme d'aspiration [...] » (Sartre 1943, 797). D'où le caractère dangereux ou inquiétant du visqueux qui nous menace sans cesse en tant que nous sommes des pour-soi en quête de fondement : « On voit ici le symbole qui se découvre brusquement : il y a des possessions vénéneuses ; il y a possibilité que l'en-soi absorbe le pour-soi ; c'est-à-dire qu'un être se constitue à l'inverse de « l'En-soi-Pour-soi », où l'en-soi attirerait le pour-soi dans sa contingence, dans son extériorité d'indifférence, dans son existence sans fondement » (Sartre 1943, 797).

Ainsi, dans les qualités, la conscience est extérieure aux symboles à partir desquels l'existant brut se donne. Ceux-ci ne relèvent plus de tel ou tel vécu singulier, mais de la structure même du pour-soi, en tant que son surgissement est ontologique et provient d'un désir de l'en-soi de se fonder en son être⁵⁰. Certes, ces qualités ne sont pas des qualités de l'être (puisque ce sont les symboles d'une relation), mais ils mettent en évidence une relation ontologique originaire, et donc universelle, de la conscience avec l'être.

Nous trouvons donc bien, chez Sartre tout comme chez Freud, l'articulation de deux couches sémantiques : l'une relevant des significations, l'autre de la symbolisation. Les significations proviennent

⁴⁹ « Le sens du *ski* n'est pas seulement de me permettre des déplacements rapides et d'acquérir une habileté technique, ni non plus de *jouer en* augmentant à mon gré ma vitesse ou les difficultés de la course ; c'est aussi de me permettre de *posséder* ce champ de neige. À présent, *j'en fais quelque chose*. Cela signifie que, par mon activité même de skieur, j'en modifie la matière et le sens » (Sartre 1943, 763).

⁵⁰ « Le projet originel qui s'exprime dans chacune de nos tendances empiriquement observables est donc le *projet d'être* ; ou, si l'on préfère, chaque tendance empirique est avec le projet originel d'être dans un rapport d'expression et d'assouvissement symbolique, comme les tendances conscientes, chez Freud, par rapport aux complexes et à la libido originelle » (Sartre 1943, 741-742).

de l'inconscient chez Freud là où elles proviennent d'un projet originaire irréflecti chez Sartre. Encore une fois, la conscience irréflectie se substitue à l'inconscient. De même, là où les symboles proviennent du surgissement pulsionnel de la conscience chez Freud⁵¹, ils proviennent du surgissement ontologique de la conscience chez Sartre⁵². C'est donc encore et toujours la conscience, et plus précisément la mécanique de son surgissement, qui marque les différences entre les deux psychanalyses.

Conclusion

La lecture sartrienne de Freud présente donc un déplacement de la psychanalyse freudienne plus qu'une réfutation : une différence (Vinolo, 2022). À partir d'une opposition eu égard au surgissement pulsionnel ou ontologique de la conscience, les deux psychanalyses s'orientent dans des directions contraires, raison pour laquelle la psychanalyse existentielle est une « psychanalyse en sens inverse »⁵³. Or, cette inversion oriente la conscience vers le passé des intentions chez Freud, là où elle l'oriente vers le futur de l'intentionnalité chez Sartre. C'est donc bien un problème de conscience qui est en jeu. Sartre reproche à Freud une conception mécaniste⁵⁴ des significations afin de lui opposer une conception finaliste⁵⁵ de celles-ci. Prisonnière de la causalité passé-présent, la psychanalyse freudienne s'approche de trop de l'étiologie des sciences de la nature, minimisant le caractère intentionnel de la conscience⁵⁶. La compréhension, dans la psychanalyse existentielle, proviendra au contraire toujours du futur⁵⁷, ce qui implique une nouvelle ichtnologie.

Il ne s'agit pas de dire, chez Sartre, que le passé n'a pas d'impact sur la vie psychique du sujet, mais de défendre l'idée selon laquelle ce passé ne peut avoir d'impact qu'en tant qu'il est d'abord rappelé dans le présent⁵⁸ au travers d'un processus qui ne peut en passer que par l'intentionnalité, et donc en invoquant des significations futures : « [...] la seule force du passé lui vient du futur [...] » (Sartre 1943, 660). Toujours, chez Freud, les symptômes ont une étiologie passée⁵⁹, ce qui justifie le caractère archéologique

⁵¹ « [...] ces relations symboliques ne sont en rien quelque chose qui serait spécifique au rêveur, ou au travail de rêve par lequel elles viennent à s'exprimer » (Freud 2000, 171).

⁵² « Ainsi la valeur première et l'objet premier de la volonté c'est : être son propre fondement. Il ne faut pas entendre cela comme un vain désir psychologique mais comme la structure transcendantale de la réalité humaine » (Sartre 1983 (1), III, 354).

⁵³ « [...] si nous acceptons la méthode de la psychanalyse [...] nous devons l'appliquer *en sens inverse* » (Sartre 1943, 610).

⁵⁴ « [...] sa conception va nécessairement, par ce biais, renvoyer au passé du sujet. [...] ce sont les circonstances extérieures et, pour tout dire, l'*histoire* du sujet qui décidera si telle ou telle tendance se fixera sur tel ou tel objet » (Sartre 1943, 608).

⁵⁵ « Montrer que la supériorité de Gide sur Freud vient de ce qu'il est finaliste là où l'autre est mécaniste » (Sartre 1983 (1), I, 128).

⁵⁶ « [...] la dimension du futur n'existe pas pour la psychanalyse » (Sartre 1943, 609).

⁵⁷ « Nous concevons, en effet, tout acte comme phénomène *compréhensible* et nous n'admettons pas plus le « hasard » déterministe que Freud. Mais au lieu de comprendre le phénomène considéré à parti du passé, nous concevons l'acte compréhensif comme un retour du futur vers le présent » (Sartre 1943, 610).

⁵⁸ « En aucun cas et d'aucune manière, le passé par lui-même ne peut produire *un acte*, c'est-à-dire la position d'une fin qui se retourne sur lui pour l'éclairer » (Sartre 1943, 581).

⁵⁹ « [...] l'hystérique souffre pour la plus grande part de réminiscences » (Freud 2009, 28).

de la psychanalyse freudienne puisque les symptômes, tels des monuments⁶⁰, des ruines⁶¹, ou des traces, maintiennent dans le présent, un passé qui aurait dû, par abréaction, s'absenter. De même, il y a bien une logique du monument et de la trace chez Sartre, mais celle-ci est toujours déjà tournée vers le futur. Tout monument est un « monumanque »⁶², c'est-à-dire, une négativité qui porte de façon positive la trace d'une absence. Or, comme toute négativité, elle ne peut se percevoir, chez Sartre – à cause du caractère intentionnel de la conscience mais aussi parce que l'être est un *plenum* d'être dans lequel seul la conscience peut faire surgir du néant – qu'à partir d'une intentionnalité future : « Si les sociétés humaines sont historiques, cela ne provient pas simplement de ce qu'elles ont un passé, mais de ce qu'elles le *reprennent* à titre de *monument* » (Sartre 1943, 661). Il faut en dire autant des êtres humains, en ce que la vie psychique n'est pas une simple trace du passé qui pèse sur le présent, mais est toujours déjà éprouvé à la lumière d'un projet⁶³ : une archive.

Bibliographie

Abraham, Nicolas & Torok, Maria. 1978. *L'écorce et le noyau*. Paris : Flammarion, 2009.

Cohen-Solal, Annie. 1985. *Sartre 1905-1980*. Paris : Gallimard, 1999.

Coorebyter, Vincent. 2000. *Sartre face à la phénoménologie*. Bruxelles : Ousia.

Cormann, Grégory & Dassonneville, Gautier. 2019. « Traduire la Psychopathologie générale : Sartre avec Lagache et Aron, face à Jaspers. Une lecture du mémoire de DES de Sartre sur *L'Image dans la vie psychologique* (1927) », *Revue germanique internationale*, n° 30 : 99-129.

Dassonneville, Gautier (dir.). 2019 (1). « Sartre inédit : le mémoire de fin d'études (1927) », *Études sartriennes*, n° 22 : 43-246.

–. 2019(2). « Liste des emprunts de Jean-Paul Sartre à la Bibliothèque des Lettres de l'École Normale Supérieure », *Études sartriennes*, n° 22, Paris : Garnier, 2019, 255-299.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix Guattari. 1972. *L'anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris : Éditions de minuit.

Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris : Éditions de minuit.

⁶⁰ « Les mémoriaux et monuments dont nous orons nos grandes villes sont aussi de tels symboles mnésiques » (Freud 1993, 12).

⁶¹ « Supposez qu'un chercheur en voyage arrive dans une région peu connue dans laquelle [se trouve] un champ de ruines [...] » (Freud 1989, 150).

⁶² « [...] tente ou monumanque pyramidal » (Derrida 1974, 43 (b)).

⁶³ « Le motif n'est pas seulement *connu* par l'entendement seul, il est appréhendé intuitivement par la personne entière, connu, vécu, agi et souffert en même temps » (Sartre 1983 (1), I, 190).

- . 1974. *Glas*. Paris : Galilée.
- . 1995. *Mal d'archive*. Paris : Galilée.
- . 2019. *La vie la mort, Séminaire (1975-1976)*. Paris : Seuil.
- Freud, Sigmund & Oppenheim, David. 1998. « Rêves dans le folklore », in *Œuvres complètes, XI*. Paris : PUF, 2018, 55-84.
- Freud, Sigmund. 1988. « Pulsions et destins des pulsions », in *Œuvres complètes, XIII*. Paris : Gallimard, 2015, 163-187.
- . 1989. « Sur l'étiologie de l'hystérie », in *Œuvres complètes, III*. Paris : PUF, Paris, 2020, 147-180.
- . 1993. « De la psychanalyse », in *Œuvres Complètes, X*. Paris : PUF, Paris, 2020, 1-55.
- . 1996. « Au-delà du principe de plaisir », in *Œuvres complètes, XV*. Paris : PUF, 2019, 272-338.
- . 2000. « Leçons d'introduction à la psychanalyse », in *Œuvres Complètes, XIV*, Paris : Gallimard, 2015.
- . 2004. « L'interprétation du rêve », in *Œuvres complètes, IV*. Paris : PUF.
- . 2005. « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique », in *Œuvres Complètes, XII*. Paris : PUF, 247-315.
- . 2009. « Études sur l'hystérie », in *Œuvres Complètes, II*. Paris : PUF, 2015, 9-333.
- . 2010. « L'homme Moïse et la religion monothéiste », in *Œuvres Complètes, XX*. Paris : PUF, 2014, pp. 75-218.
- . 2012. « Sur la psychopathologie de la vie quotidienne », in *Œuvres complètes, V*. Paris : PUF, 2020, 73-334.
- . 2016. « Sur un rêve de Descartes », in *Du bon usage de la regression*, Bertrand, Lewin. Paris : Gallimard, 57-61.
- Husserl, Edmund. 2018. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Paris : Gallimard.
- Jaspers, Karl. 1927. *Psychopathologie Générale*. Paris : Alcan.
- Kristeva, Julia. 1997. *La révolte intime*. Paris : Fayard.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand. 1967. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : PUF, 2002.
- Laplanche, Jean. 2014. *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*. Paris : PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Mezan, Renato. 1984. *Figurer l'inconscient, De Sartre à Huston : Freud, passions secrètes*. Paris : Ithaque, 2017.

- Mouillie, Jean-Marc. 2000. *Sartre, Conscience, ego et psychè*. Paris : PUF.
- Platon. 2008. « République », in *Œuvres Complètes*. Paris : Flammarion, 2011, 1481-1792.
- Pontalis, Jean-Bertrand. 1972. « Réponse à Sartre par J.-B. Pontalis », in *Situations, IX*, Sartre, Jean-Paul. Paris : Gallimard, 359-360.
- Ritvo, Lucille. 1992. *L'ascendant de Darwin sur Freud*. Paris : Gallimard.
- Rodis-Lewis, Geneviève. 1950. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Paris : PUF.
- Sartre, Jean-Paul. 1936 (1). *L'imagination*. Paris : PUF, 1989.
- . 1936 (2). « La transcendance de l'ego », in *Sartre, La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, ed. Correbyter, Vincent. Paris : Vrin, 2003, 99-131.
- . 1938. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris : Hermann, 2010.
- . 1940. *L'imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris : Gallimard, 2005.
- . 1943. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 2016.
- . 1947(1). « Conscience de soi et connaissance de soi », in *Sartre, La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, ed. Correbyter, Vincent. Paris : Vrin, 2003, 133-165.
- . 1947(2). *Baudelaire*. Paris : Gallimard.
- . 1952. *Saint Genet, Comédien et martyr*. Paris : Gallimard.
- . 1960(1). *Critique de la raison dialectique, Tome 1, Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard, 1985.
- . 1960(2). « Question de méthode », in *Critique de la raison dialectique, Tome 1, Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard, 1985, 17-132.
- . 1964(1). *Les mots*. Paris : Gallimard.
- . 1964(2). « Albert Camus », in *Situations IV, Portraits*. Paris : Gallimard, 129-129.
- . 1971-1972. *L'idiot de la famille : Gustave Flaubert de 1821 à 1857, Tome I, II et III*. Paris : Gallimard.
- . 1972. « L'Homme au magnétophone », in *Situations, IX*. Paris : Gallimard, 329-337.
- . 1983(1). *Carnets de la drôle de guerre, Septembre 1939-Mars 1940*. Paris : Gallimard, 2015.
- . 1983(2). *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard.
- . 1984. *Le scénario Freud*. Paris : Gallimard.
- . 1986. *Mallarmé, La lucidité et sa face d'ombre*. Paris : Gallimard.

Simont, Juliette. 2015. *Jean-Paul Sartre, Un demi-siècle de liberté*. Bruxelles : De Boeck.

Suloway, Franck. 1981. *Freud, biologiste de l'esprit*. Paris : Fayard.

Torok, Maria & Rand, Nicholas. 1995. *Questions à Freud, Du devenir de la psychanalyse*. Paris : Les Belles Lettres.



VINOLO, Stéphane . SARTRE LECTEUR DE FREUD : ICHNOLOGIE DE LA CONSCIENCE. *Kalagatos*, Fortaleza, vol. 20, n. 3, 2023, eK23073, p. 01-22.

Recebido: 10/2023

Aprovado: 11/2023