

RELIEF 7 (2), 2013 – ISSN: 1873-5045. P 60-72

<http://www.revue-relief.org>

URN:NBN:NL:UI:10-1-11578607

Igitur publishing

© The author keeps the copyright of this article

J'ai l'intention d'offrir ici une étude comparative de Marcel Proust et de René Descartes. N'étant pas convaincu de la pertinence d'une comparaison traditionnelle entre ces deux auteurs, j'essayerai de présenter une lecture que l'on pourrait qualifier de « négative » du *Discours de la méthode*, pour montrer comment on peut se servir de l'héritage philosophique de Descartes pour entrer d'une façon inattendue dans l'imaginaire de Proust.

Introduction (avant et afin de commencer)

On suppose souvent, en critique littéraire, que pour écrire une étude sur deux auteurs, il faut que ces deux auteurs aient quelque chose en commun. Il faut qu'ils se soient « influencés » d'une façon ou d'une autre, qu'ils partagent un avis, une approche, une thèse philosophique, une technique, une image, qu'il y ait « un intertexte », comme le précise le vocabulaire de certains.

Que faire pourtant, quand, parfois après maintes heures de réflexion et d'études, l'on est forcé d'admettre que finalement, les textes de deux auteurs résistent trop fort, que l'on se rend compte que la mayonnaise comparatiste ne prendra pas ? Alors, la résignation s'impose : on se dit que, tant pis, on n'écrira donc pas sur cela. Mais après avoir condamné à voix haute la saturation de la critique littéraire contemporaine, on loue en silence l'abondance de la littérature : on peut passer son chemin sans regrets, car très certainement, il reste encore d'autres œuvres, d'autres auteurs susceptibles d'être l'objet d'un exercice de comparaison.

Pourquoi décide-t-on de « passer son chemin » à ces moments-là ? Dans le domaine des sciences dites « dures » on n'a pas la même crainte de conclusions

négatives et d'expériences ratées. Il y a là une fascination devant l'hypothèse falsifiée, une intrépidité devant l'échec, que l'on ne retrouve que rarement dans les communautés critiques des études littéraires, où l'on a, malgré l'intervention de la philosophie poststructuraliste, toujours tendance à reculer devant la publication de résultats négatifs. S'agirait-il d'un vieux désir herméneutique ? D'une inflexibilité institutionnelle qui nous est imposée par les exigences du discours littéraire de l'époque contemporaine ?¹

Ce sont là des questions auxquelles on ne peut pas répondre facilement et des problèmes qu'il n'est pas possible de résoudre aisément, et je n'ai pas l'intention de m'y essayer ici. Mais quoiqu'il en soit des causes et des origines, le *résultat* de cette attitude envers les résultats négatifs en critique littéraire est plus clair : l'existence de tout un univers négatif, fait de textes qui ont bien été conçus mais qu'on n'a jamais voulu ou osé écrire. J'ai dit que ce résultat se présente à nous de façon claire; je ferais peut-être mieux de m'exprimer en termes non de clarté mais de transparence, ou d'obscurité lumineuse : car cet amas de textes en apesanteur semble former l'équivalent de ce que certains physiciens contemporains appellent de la matière sombre.

Or, si une telle partie « sombre », ou « noire », de l'univers de la critique littéraire existait en effet – et je suis de cet avis –, on pourrait dire que ce que j'ai l'intention de faire ici, c'est, peut-être non pas de l'éclairer, mais tout au moins d'en indiquer les contours. Comment ? – en présentant un exemple de l'espèce d'étude comparative que l'on y retrouverait. Les principaux suspects ? Marcel Proust et René Descartes.

Proust et Descartes : L'idée.

Il existe une longue tradition critique qui, quand il s'agit de qualifier philosophiquement *La Recherche du temps perdu*, préconise le terme de « scepticisme ». Étrangement, il n'existe que très peu de commentaires qui lient Proust et le fameux père de la pensée sceptique. Très récemment encore, Christopher Prendergast, critique littéraire britannique et traducteur de l'œuvre de Proust en anglais, a consacré tout un livre au scepticisme proustien (*Mirages and Mad Beliefs : Proust the Skeptic*), et affirme que « The grandest by far within Proust's tradition would be the father of the modern skeptical *reductio*, Descartes... » (Prendergast, 21). À cette affirmation de Prendergast s'ajoutent les observations d'un autre critique anglophone, Pericles Lewis, qui fait remarquer que Proust et Descartes partagent la même position épistémologique (Lewis, 147-

148)². Et en effet, si scepticisme il y a dans la *Recherche*, qui d'autre peut l'avoir inspiré que le grand esprit douteur de Descartes, celui dont on sait, en outre, que Proust connaissait très bien l'œuvre et les doctrines par le biais du professeur Darlu ? Prendergast et Lewis ne s'arrêtent pas très longtemps à Descartes, et choisissent de poursuivre leurs recherches dans d'autres directions thématiques et historiques. Pourtant, il me semble qu'une comparaison plus approfondie des deux auteurs peut révéler un résultat inattendu : à savoir que la relation de Proust à Descartes ne se définit pas en termes positifs, mais plutôt en termes négatifs. Et bien que l'on puisse qualifier de façon convaincante l'auteur de la *Recherche* de « sceptique »³, il me semble que le rôle de Descartes dans l'imaginaire de Proust est tout différent. Je m'explique.

Pour autant que je sache, Proust ne fait mention de Descartes que trois fois dans son œuvre romanesque. Deux fois dans *Jean Santeuil*, une seule fois dans la *Recherche*. Commençons, en respectant la chronologie, par la lecture de ce passage de *Jean Santeuil* :

Une fois devant son papier, il écrivait ce qu'il ne connaissait pas encore, ce qui l'invitait sous l'image où c'était caché (et qui n'était en quoi que ce soit un symbole) et non ce qui par raisonnement lui aurait paru intelligent et beau. Des pensées comme cela, il les laissait passer tous les jours, sentant que ce n'était pas cela qu'il avait à écrire, car elles n'étaient pas accompagnées de la joie particulière qui était pour lui le signe de la valeur des idées, comme Descartes disait que l'évidence est le critérium de la vérité. (703)

On sait bien ce que, plus tard, un autre narrateur de Proust entendra par cette « joie particulière », la fin de la *Recherche* le révélera, et j'y reviendrai. Ce qu'il est important de constater déjà, est que le narrateur de *Jean Santeuil* prend ici une position qu'on pourrait qualifier de « neutre » envers Descartes. Aucune intention de s'identifier à son scepticisme, ni d'ailleurs aucun intérêt à le réfuter : l'enjeu du narrateur ici est plutôt de trouver son principe cartésien à lui, espèce de principe immuable, qui n'est pas « l'évidence » cartésienne, qui n'est pas de l'ordre du raisonnable, qui n'est pas un criterium rationnel, mais plutôt un critérium artistique. Comme tant d'auteurs qui sont arrivés sur la scène des lettres françaises après Descartes, Proust est à la recherche d'un critérium fondamental, un principe de base – seulement il ne veut pas en hériter un de seconde main.

Si le narrateur de Proust s'exprime dans le passage que je viens de citer avec un haut degré de certitude, ce n'est toutefois qu'après de longues hésitations qu'il y est parvenu. A un moment antérieur il s'est montré beaucoup plus réticent :

Je n'ai plus jamais à écrire les joies extrêmes d'autrefois. Est-ce que j'ai moins de talent, est-ce que je suis plus blasé (mais je ne crois pas qu'on se blase sur ce plaisir-là) ? En un mot le plaisir accompagne-t-il nécessairement la beauté, comme Descartes croyait que la certitude accompagne la vérité et peut-elle ainsi en être le critérium ? (*Jean Santeuil*, 490)

Après le mot « critérium » on retrouve, dans le manuscrit de *Jean Santeuil*, un « peut-être » biffé. L'on peut discuter de l'interprétation de cette probabilité rayée – amorce d'une phrase suivante, où expression d'une incertitude de la part du narrateur ?⁴ Personnellement j'aime à penser que nous avons ici affaire à une rupture au niveau de l'écriture, causée par l'impossibilité du côté de Proust à formuler, à l'instant même, une réponse à la question qui vient de surgir dans sa tête, et dont il entrevoit, déjà, l'énorme importance.

Car, nous nous en souvenons, les mêmes questions seront posées vers la fin d'*A la recherche du temps perdu*, au cours des fameuses réflexions sur l'art et la mémoire. Cette fois-ci, pourtant, elles sont accompagnées d'une série de réponses beaucoup plus élaborées. Proust y attribue un rôle absolument central au plaisir et à « la joie particulière », au sujet desquels il avait déjà fait rêvasser le narrateur de *Jean Santeuil*. Les instances de la mémoire involontaire constituent avant tout des moments de grand plaisir.⁵ Celui qui en a l'expérience, étant situé « hors du temps », peut être « confiant dans sa joie » (III, 873), car il s'agit d'une « joie extratemporelle » (III, 877).

La question se pose : faut-il en conclure que nous avons le droit de lier ces moments de joie extratemporelle, que le narrateur de la *Recherche* décrit ici en détail, aux passages sur la « joie particulière » qui était « le signe de la valeur des idées » ou « le plaisir » qui accompagnerait la beauté dans le vocabulaire de *Jean Santeuil*? Peut-on dire que Marcel répond ici aux questions de Jean ? Et si c'est le cas, peut-on en déduire que l'on peut voir dans ce trajet qui nous mène de la question à la réponse, un trajet semblable à celui de l'exercice du douteur de Descartes ? Peut-on confirmer les mots de Jean Santeuil lui-même, et conclure qu'en effet, comme Descartes posait comme critère de la vérité les notions de certitude, d'évidence, le narrateur de la *Recherche* (Marcel) nous donne ici un tel

critère pour la vérité de l'art, et que ces critères sont, comme il a déjà été annoncé par l'autre narrateur de Proust (Jean), « la joie » et « le plaisir » ?

Hypothèse solide, qui paraît promettre un certain degré de validité. Le comparatiste est séduit. Avons-nous trouvé la solution ? Proust, serait-il alors, non Schopenhauerien, non Kantien, non Platonicien, non Humien, non Nietzscheen, non, rien de si exotique !, mais tout simplement, Cartésien ? Peut-être. Le narrateur de la *Recherche* est certainement fasciné par la relation entre le « le plaisir » et « la vérité artistique », et bien qu'il hésite parfois à décrire cette relation en termes de complémentarité, elle ne cesse de le préoccuper. Prenons, par exemple, le passage suivant, provenant de *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*. J'interromps le narrateur au cours d'une contemplation sur la possibilité d'assister à une matinée au théâtre :

Mais – de même qu'au voyage à Balbec, au voyage à Venise que j'avais tant désirés – ce que je demandais à cette matinée, c'était tout autre chose qu'un plaisir : des vérités appartenant à un monde plus réel que celui où je vivais, et desquelles l'acquisition une fois faite ne pourrait pas m'être enlevée par des incidents insignifiants, fussent-ils douloureux à mon corps, de mon oiseuse existence. Tout au plus, le plaisir que j'aurais pendant le spectacle m'apparaissait-il comme la forme peut-être nécessaire de la perception de ces vérités; et c'était assez pour que je souhaitasse que les malaises prédits ne commençassent qu'une fois la représentation finie, afin qu'il ne fût pas par eux compromis et faussé. » (I, 442)

Avec un peu de bonne volonté comparatiste, l'on pourrait lier un tel passage aux grandes révélations du *Temps retrouvé*, et risquer l'hypothèse selon laquelle ce genre de passages, où Proust fait réfléchir son narrateur sur la relation entre le plaisir et la vérité artistique, ont pour but de servir comme des moments d'examen, d'expériences conceptuelles – en effet, constituant des moments d'examen critique peut-être comparables aux fameuses enquêtes dubitatives de Descartes.

Outre la réserve que l'on peut avoir à l'égard d'une telle extension du sens des mots, il y a deux problèmes plus fondamentaux qui résultent d'une telle approche. Le premier, formel, est de l'ordre de ceux que Vincent Descombes a décrit dans son *Proust : Philosophie du Roman*. Si, comme l'a montré Descombes, « la doctrine professée par Proust théoricien est particulièrement impropre à la transposition narrative » (19), il faut en conclure que toute lecture qui cherche à construire les moments narratifs des premiers six tomes de la *Recherche* à partir des « théories » de la fin du *Temps retrouvé*, implique une logique réductrice, ou

du moins, se fonde sur une présupposition qui n'a pas encore été prouvée. Si je choisissais de continuer ici ma comparaison entre Proust et Descartes suivant la logique que j'ai adoptée jusqu'ici, ma construction finale se fonderait largement sur la sorte de transposition théorique illégitime décrite par Descombes.

Mais un deuxième problème se présente; problème qui touche au cœur même de la comparaison, et qu'il convient d'adresser à présent.

Les passages de *Jean Santeuil* font référence au vocabulaire du Descartes du *Discours de la méthode* et à celui des *Méditations*. Au Descartes qui nous dit que « je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies » (148). Au Descartes, encore, qui oppose aux idées « claires et distinctes », des idées « qui ont quelque chose de confus et d'obscur » (151). Voici le problème : le narrateur de la *Recherche*, en tant qu'artiste, ne porte aucune importance à des idées qui se présentent comme « claires » et « distinctes » à l'esprit. Au contraire, ce sont les « impressions obscures » (III, 878) qui l'intéressent, et, précise-t-il : « les vérités que l'intelligence saisit directement à claire-voie dans le monde de la pleine lumière ont quelque chose de moins profond [...] » (*ibid.*). Tout cela rentre dans la fameuse logique de l'artiste comme traducteur, qui ne cherche pas à déchiffrer, ou à éclairer la réalité, mais qui cherche à la « convertir en un équivalent spirituel » (III, 879). S'il y réussit, son œuvre constituera « la joie du réel retrouvé » (*ibid.*).

Ce n'est pas dire que Proust rebute complètement le vocabulaire de la clarté et de l'éclaircissement, pour céder la place à un vocabulaire mystique ou obscur. L'art n'est pas une affaire d'obscurantisme. Il s'agit, plutôt, de fixer « [...] cette infaillible proportion de lumière et d'ombre, de relief et d'omission, de souvenir et d'oubli [...] » (*ibid.*) qu'exige l'œuvre d'art véritable. C'est dire que ce que l'on n'a pas eu à éclaircir soi-même est sans valeur artistique. C'est dire que l'œuvre d'art se situe au-delà des oppositions cartésiennes, non pas dans la clarté, ni dans l'obscurité, mais dans le clair-obscur.

Pour Proust (ou son narrateur), ce ne sont donc pas la clarté et la certitude qui garantissent la vérité d'une impression. La vérité s'annonce pour lui dans l'opacité transparente que prennent les choses sous le regard de la joie, et que la métaphore seule arrive à exprimer de façon propice et adéquate. Au cours de l'œuvre de Proust, c'est toujours dans la pénombre que la vérité se montre. Les significations finales n'y poussent qu'à l'ombre de signes ambigus. Il y a des moments de révélation, mais il n'y a pas de clairière heideggerienne (*Lichtung*)

où la vérité se présente, de façon claire et distincte – il y a seulement une forêt dense où se réverbèrent ses résonances. La *Recherche* constitue, sous tous les angles, une lecture longue, et l’atmosphère de sacralité et de patience qui l’entoure indique que les vérités qu’elle contient ne sont presque jamais « énoncées » au sens strict du mot, mais, même dans les fameuses réflexions du *Temps retrouvé*, plus souvent murmurées à mi-voix. Une métaphore de Proust qui exprime de façon inoubliable cette relation complexe entre la vérité éblouissante de l’art, l’opacité mystérieuse de la vie, et les moments transparents de la lecture à la pénombre de l’écriture, est constituée par les fameuses billes d’agate de Gilberte, qui ont « la transparence et le fondu de la vie » (I, 402). Peut-on s’imaginer René Descartes recevant les billes d’agate de Gilberte avec le même genre d’émerveillement en suspens que le narrateur de Proust ? Je ne le pense pas – Descartes montre trop d’impatience avec la métaphoricité latente du réel pour en valoriser le potentiel artistique. Son vocabulaire exclut d’avance la possibilité d’une vérité oblique, qui ne serait pas mise en lumière par la clarté du sens commun, mais qui se produirait plutôt de façon indirecte et évasive, comme la rayure d’une réfraction.

Je sens que je me perds dans des images un peu trop vagues, et j’arrêterai ici mon propos sur la question des idées claires de Descartes et, celles, un peu moins claires, du narrateur de Proust, afin de me tourner vers un sujet plus concret : la souffrance de la jalousie. Transition brusque ? Pas si brusque que cela.

« Je fais souffrir, donc je suis »

Comme je l’ai déjà indiqué plus haut (et j’espère que la comparaison à conclusion négative que je viens de faire contribue à la crédibilité de l’hypothèse), je pense que Proust ne portait pas trop d’intérêt à la méthode sceptique de Descartes. Je pense, et là aussi je me répète, qu’il s’agit pour Proust plutôt de formuler son grand critérium de vérité à lui. Comme tant d’autres grands écrivains, Proust ne s’intéresse à la pensée de ses prédécesseurs que dans la mesure où il peut la réviser à sa guise. Or, on peut, dans le cas qui nous intéresse ici, repérer une révision intéressante de ce genre dans une lettre que Proust écrit à André Gide en 1914. Proust y remplace le fameux « je pense, donc je suis » du père de la philosophie moderne par une formule non moins saillante : « je fais souffrir, donc je suis » (139).

Si « la joie » et « le plaisir » constituent les signes annonciateurs de la vérité pour le narrateur de la *Recherche*, le doute et l’hésitation inaugurent le domaine

de la souffrance et de la jalousie. Pour le sceptique cartésien, le doute méthodique constitue la dernière intersection chaotique et confuse qu'on ait à passer avant de se rendre sur la route compréhensive et tranquille qui mène vers la vérité. Le narrateur de Proust redoute le doute. Le phénomène est pour lui purement négatif. Le doute fait souffrir, surtout s'il exprime la préfiguration d'une souffrance particulière à venir : celle de la jalousie.

Ce qui frappe dans les descriptions de la souffrance de la jalousie au cours de *La Prisonnière*, ce sont les termes onto-épistémologiques dont le narrateur se sert. Là où l'on a l'habitude de concevoir la jalousie comme étant une condition psychologique, avec une solution psychanalytique, pour Proust, il semble souvent s'agir d'un problème ontologique, qui aurait une solution épistémologique. En relisant les fameuses bagarres du narrateur avec Gilberte et les réflexions sur la jalousie qui s'y mêlent, on est surpris d'y trouver un vocabulaire qui tourne autour d'« hypothèses » (III, 346), de « déductions » (III, 399), où le jaloux est hanté par « la nécessité d'analyser des systèmes de ripostes » (III, 346), où les histoires demandent d'être « corroboré[e]s » (III, 362), et où c'est « l'absence d'[un] lien logique et nécessaire » qui fait entrevoir le mensonge (III, 96). La jalousie est invoquée comme « une soif de savoir grâce à laquelle, sur des points isolés les uns des autres, nous finissons par avoir successivement toutes les notions possibles, sauf celle que nous voudrions » (III, 86).

Dans un tel discours, un représentant de la tradition philosophique est voué à faire son apparition tôt ou tard, et juste avant la fin de *La Prisonnière*, un philosophe est en effet introduit sur la scène. Vous l'aurez deviné : ce philosophe, c'est bien René Descartes. Lisons le passage :

L'intention de me quitter, si elle existait chez Albertine, ne se manifestait que d'une façon obscure, par certains regards tristes, certaines impatiences, des phrases qui ne voulaient nullement dire cela, mais, si on raisonnait (et on n'avait même pas besoin de raisonner car on comprend immédiatement ce langage de la passion, les gens du peuple eux-mêmes comprennent ces phrases qui ne peuvent s'expliquer que par la vanité, la rancune, la jalousie, d'ailleurs inexprimées, mais que dépiste aussitôt chez l'interlocuteur une faculté intuitive qui, comme ce « bon sens » dont parle Descartes, est « la chose du monde la plus répandue »), ne pouvaient s'expliquer que par la présence en elle d'un sentiment qu'elle cachait et qui pouvait la conduire à faire des plans pour une autre vie sans moi. (III, 345)

Est-ce une coïncidence, que ce soit précisément à ce moment-ci que Proust fasse mention de Descartes ? Il aurait pu faire mention de Descartes dans une centaine

de discussions plus proprement ontologiques, plus théoriques, plus immédiatement philosophiques. Mais, non, Proust choisit de ne le mentionner qu'une seule fois dans toute la *Recherche*, en connexion avec le phénomène de la jalousie, et directement après l'une des plus longues, l'une des plus intenses conversations-réflexions avec Albertine sur la souffrance qui y est liée.

Le narrateur nous y donne l'image d'une « faculté intuitive » qui permettrait à la victime du discours mensonger de démêler la vérité qu'il cherche à lui cacher. Cette vérité que les mots du menteur suppriment semble être communiquée par des gestes d'une nature plus ancienne, par des « regards » et des « impatiences » qui percent à travers la surface du mensonge de façon oblique, ou « obscure », comme dit le narrateur. Rayonnement obscur, qu'une « faculté intuitive » comparable au « bon sens » de Descartes nous fait percevoir.

Proust tient pour autant sa distance du discours cartésien : si le bon sens de Descartes produit des idées « claires et distinctes », la faculté intuitive de Proust opère dans l'obscurité, et les vérités concernant les sentiments de l'interlocuteur qu'elle nous donne ne sont pas le résultat d'une réflexion lucide, mais plutôt le miroitement subtil d'une fissure obscure. Miroitement, qui, d'ailleurs, ne peut être que volatile et de courte durée, car la jalousie est persistante :

La jalousie est aussi un démon qui ne peut être exorcisé, et reparaît toujours, incarné sous une nouvelle forme. Pussions-nous arriver à les exterminer toutes, à garder perpétuellement celle que nous aimons, l'Esprit du Mal prendrait alors une autre forme, plus pathétique encore, le désespoir de n'avoir obtenu la fidélité que par force, le désespoir de n'être pas aimé. (III, 103)

Avec un peu d'imagination, on peut aller jusqu'à supposer que le démon de la jalousie est de la même famille infernale que le malin génie de Descartes. Avec cette différence que « l'Esprit du Mal » de Proust ne se laisse pas rejeter aussi facilement que le malin génie de Descartes. La jalousie, tant qu'elle fait souffrir, ne donne pas de repos, et le doute qui est à sa base ne peut pas, comme celui de Descartes, être supprimé par l'éclaircissement de ce qui était obscur : elle est, pour citer encore une fois le narrateur, « un de ces supplices où la tâche est à recommencer sans cesse, comme celle des Danaïdes, comme celle d'Ixion » (III, 151).

J'ai indiqué avant que dans l'expérience du narrateur de la *Recherche*, la jalousie ne constitue pas une expérience psychologique, mais relève de

problèmes et de questions onto-épistémologiques. La présence d'un certain vocabulaire le révèle d'une certaine façon, la présence concrète de l'image de Descartes d'une autre. Mais, comme l'emphase sur les différences avec Descartes ne cesse de nous le rappeler⁶, ce vocabulaire, cette présence ne sont que des repères spectraux ayant pour but de nous diriger autre part, ne sont que l'intimation du fait que Proust pense qu'il a une vérité à lui à exprimer sur la nature de la souffrance – s'il joue sur le discours cartésien dans le processus, c'est que, comme pour les vérités de l'art, il est convaincu qu'il s'agit ici encore d'une vérité équivalente en importance à celle de Descartes. Quelle est alors cette vérité ?

Rappelons la reformulation que Proust donne du *cogito* dans la lettre adressée à André Gide : « je fais souffrir, donc je suis ». On peut la prendre comme un simple jeu de mots de la part de Proust, comme un calembour sans trop de valeur. Ce serait la possibilité la plus facile. Mais pourquoi ne pas essayer de faire justice à la forme pour laquelle opte Proust, et essayer de prendre cette formule ontologique au sérieux, comme exprimant une vérité de l'ordre du « je pense, donc je suis » ? Si l'on risquait une interprétation philosophique ? Alors, on pourrait l'interpréter en disant qu'elle exprime une vérité de l'existence plutôt profonde : ce n'est pas la souffrance qui est fondée dans l'être, mais l'être qui se fonde dans la souffrance. C'est-à-dire : la souffrance n'est pas un état mental qui s'imposerait du dehors à la conscience humaine, mais elle est ontologiquement antérieure à cette conscience. La souffrance précède l'être, voire, elle en constitue la condition de possibilité. Comprendre la souffrance, alors, cela serait comprendre l'être. Comprendre comment une personne fait souffrir une autre, c'est comprendre la relation ontologique d'une personne à une autre. Comprendre comment la souffrance « se fait », ce serait commencer à entrevoir une vérité d'ordre ontologique.

Qu'on ne pense pas que je me perds ici dans des abstractions qui n'ont rien à voir avec la *Recherche* : le narrateur lui-même exprime quelque chose du genre des propositions que je viens d'énoncer quand il réfléchit sur le lien entre la connaissance et la souffrance, en affirmant qu'il y a une espèce de communication privée « [...]qui donne sur la grande route où passe ce que nous ne connaissons que du jour où nous en avons souffert: la vie des autres » (III, 387).

Les implications de cette constatation sont sombres, et pas trop distinctes. Si je désire avoir une connaissance intime de mon existence, il faut d'abord que je

comprene de quelle façon je (me) fais souffrir. En même temps j'ai besoin de comprendre de quelle façon « la vie des autres » me fait souffrir, moi. Si Proust attribue tellement d'importance au phénomène de la jalousie tout au long de la *Recherche*, c'est que c'est précisément dans cette passion que la cruauté insensible d'autrui se lie à la connaissance sensible du moi. La vérité importante que la jalousie nous fait entrevoir, c'est que cette cruauté et la souffrance qui en résulte ne sont pas des conséquences possibles de ma relation avec autrui, mais qu'elles en constituent la condition de possibilité. Me connaître, me comprendre, consiste à accepter cette vérité, et à m'y adapter personnellement. Il ne s'agit pas ici d'une forme de connaissance commune, mais d'une vérité privée : la jalousie, il est encore précisé, ne vise autrui qu'en apparence, son objet réel, c'est moi-même : « Comme il n'est de connaissance, on peut presque dire qu'il n'est de jalousie que de soi-même » (III, 387). Par la jalousie, autrui me fait souffrir en m'enfermant dans un enchevêtrement d'hésitations; notre relation, que je croyais aller de soi, est investie de doutes et de désespoirs.⁷ Mais celui qui hésite, celui qui doute, se pose des questions, et c'est dans et par l'intermédiaire de cette interrogation qu'une connaissance de soi et de son existence commence à se dégager.

Connaissance de soi par l'intermédiaire de la jalousie qui constitue une véritable épistémologie de la souffrance : c'est dans l'être-jaloux que j'apprends à me connaître, et que la vérité du « je fais souffrir, donc je suis » s'impose à moi. Mon existence en tant qu'existence dans un monde où je vis toujours en relation avec les autres, dépend ontologiquement de ma capacité de faire souffrir ceux qui m'entourent. Et ce qui vaut pour ma vie en relation avec les autres, vaut, inversement, pour la vie des autres en relation avec la mienne : l'existence d'autrui, donc, est rendu possible par la certitude qu'il me fait souffrir.

Après avoir affirmé qu'il « n'est de jalousie que de soi-même », Proust ajoute : « L'observation compte peu. Ce n'est que du plaisir ressenti par soi-même qu'on peut tirer savoir et douleur » (III, 387). En liant la notion de connaissance non seulement à celle de la souffrance mais encore à celle du plaisir, nous trouvons réunies en germe dans cette réflexion sur la connaissance et la jalousie, les deux grandes vérités que Proust entend substituer au discours de Descartes. Je terminerai en les explicitant. D'abord : avoir une connaissance claire de soi présuppose de sonder l'opacité de la souffrance que nous causons à autrui et qu'autrui nous cause. Deuxièmement : la vérité de l'art est une affaire non d'idées claires et distinctes, mais d'une joie transparente à travers laquelle percent des métaphores claires-obscurées. Si l'on veut avoir deux formules

philosophiques dont on peut dire qu'elles règlent toute la *Recherche*, si on nous demandait, à nous autres scientifiques littéraires, de décrire les lois formelles qui régissent l'univers de Proust, je pense que c'est à la description de ces deux lois qu'il faudrait aboutir. Peut-on déduire ces lois proustiennes de la philosophie cartésienne ? Je ne le pense pas. Est-ce que l'on peut se servir de Descartes négativement, pour les faire surgir d'une certaine façon et dans une certaine lumière ? Je m'y suis essayé.

Je devrais peut-être encore ajouter, pour terminer et en reprenant une phrase fameuse de la *Recherche*, que tout ceci n'est que comparaison – Proust n'était pas philosophe.

Notes

1. Notons que même le vieux Barthes, qui, plus qu'un autre, cherchait à remplacer la posture fermée de l'herméneute par les jeux et les jouissances libres du critique ouvert, ne semble pas tout à fait imperméable à des moments de nostalgie herméneutique; voir, par exemple, dans son *Roland Barthes par Roland Barthes* : «... de même encore, il prend plaisir à poser une correspondance entre des notions fouriéristes et des genres médiévaux. [...] Il n'invente pas, il ne combine même pas, il translate : pour lui, comparaison est raison : il prend plaisir à déporter l'objet, par une sorte d'imagination qui est plus homologique que métaphorique » (Barthes, 70).
2. Dans son étude *Modernism, Nationalism, and the Novel* Lewis écrit que Proust et Descartes partagent la position épistémologique, position selon laquelle « [...] there are standards within the self for what it ought to accept as real in judging its perceptions » (147-148).
3. Je renvoie le lecteur encore au beau livre critique de Christopher Prendergast, qui en constitue la preuve.
4. Comparez, à ce sujet, la note critique de Pierre Clarac accompagnant le passage cité.
5. Voir, surtout : *A la Recherche du temps perdu*, III, pp. 867-869. Dans ce qui suit, les numéros de pages dans le texte font référence à l'édition de la Pléiade de 1954 (en trois tomes, I-III), citée dans la bibliographie.
6. Ajoutons, dans ce contexte, que la définition que donne Descartes de la jalousie est très loin de celle de Proust. Là où Proust puise dans un vocabulaire épistémologique et fait du problème de la jalousie un problème de connaissance, Descartes, dans *Les Passions de l'âme*, décrit la jalousie de façon plutôt traditionnelle : « La jalousie est une espèce de crainte qui se rapporte au désir qu'on a de se conserver la possession de quelque bien; et qu'elle ne vient pas tant de la force des raisons qu'on en fait, laquelle est cause qu'on examine jusqu'aux moindres sujets de soupçon, et qu'on les prend pour des raisons fort considérables » (Descartes, 776).
7. Que l'on pense dans ce contexte encore à Charles Swann, qui, aux affres de la jalousie, est rejeté sur les parties les plus obscures de son être. La souffrance de la jalousie, à ces moments, est une affaire de vie et de mort. Charlus, en repensant au cas de Swann beaucoup plus tard, fait remarquer que : « il m'aurait tué tout simplement, il était jaloux comme un tigre » (III, 300).

Ouvrages cités

- Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 (réimpr. 2010).
- Christopher Prendergast, *Mirages and Mad Beliefs: Proust the Skeptic*, Princeton, Princeton University Press, 2013.
- Pericles Lewis, *Modernism, Nationalism, and the novel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (réimpr. 2001).
- Marcel Proust, *Jean Santeuil, précédé de Les plaisirs et les jours, édition établie par Pierre Clarac avec la collaboration d'Yves Sandre*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1971.
- Marcel Proust, *A la Recherche du temps perdu, édition de Pierre Clarac et André Ferré*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954.
- Vincent Descombes, *Proust : philosophie du roman*, Paris, Minuit, 1987.
- René Descartes, *Œuvres et Lettres, textes présentés par André Bridoux*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- Marcel Proust, *Correspondance*, (éd. Philip Kolb), Paris, Plon, 1993, tome XIII.