

LE PROBLÈME HERMÉNEUTIQUE DE L'AMOUR NÉVROTIQUE

Yevgeny MEDVEDEV
yvm4@columbia.edu
Université de Toronto, Canada

Résumé

En relançant le problème herméneutique en tant qu'enjeu entre la catégorie du général et celle du particulier, ce travail cherche à systématiser les manifestations variées du désir amoureux dans la Recherche. Nous trouvons dans le roman la mise-en-œuvre de deux types d'amour analysés par Denis de Rougemont dans son L'Amour et l'occident : l'amour-passion oriental et l'amour chrétien de la créature. Puisque ces deux types d'amour sont irréconciliables, ils se livrent constamment la bataille, dont l'aboutissement est ce que nous nommons l'amour-jalousie. Cette catégorie du désir est névrotique, car elle se base sur le voisinage simultané du désir de la présence et de l'absence de l'être aimé. Nous montrons dans la présente réflexion qu'en posant au lecteur le défi de la contradiction de l'amour-jalousie, c'est au problème herméneutique que le roman proustien le confronte.

Mots-clés : interprétation, psychanalyse, jalousie, névrose.

La dichotomie entre le général et le particulier

Aristote dans la *Rhétorique* a posé la distinction entre *poésie* et *chronique* :

Si la poésie est artistique par nature, c'est parce qu'elle représente allégoriquement ce qui pourrait avoir lieu en tout temps. Au contraire, la chronique de ce qui a eu lieu ne saurait relever d'une appréciation esthétique, car les faits particuliers qu'elle relate ne sont aucunement généralisables.¹

L'effet esthétique est, donc, créé par la généralité que pourvoit l'allégorie. Cette possibilité d'une application à soi de ce dont parle le livre, étant toujours une *remise-en-particulier*, est aussi un mécanisme puissant d'activation de la lecture.

Pour que chaque lecteur puisse se lire dans le livre, le moi du Narrateur doit avoir une généralité suffisante : non seulement il n'est pas celui de Proust, mais, dans son absence, il doit n'être celui de personne pour l'être de tous.²

¹ Aristote, *Rhétorique*, cité par Philippe Gasparini, *Est-il je ? Roman autobiographique et autofiction*, Seuil (collection Poétique), Paris, 2004, p. 9.

² Tadié, Jean-Yves, *Proust et le roman*, Gallimard (collection Tel), Paris, 2000, p. 30.

Toujours est-il que « l'être de tous » implique également « l'être de chacun ». Or, rhétoriquement le travail de création exige une élaboration des structures d'allégorie, ou bien une mise-en-général esthétique. En plus, la généralité assure la longévité d'une œuvre, car c'est bien sa capacité d'être à tout un chacun qui lui donne la force de résister aux vicissitudes du temps.¹

L'importance du général émerge également du côté de la lecture. La participation du lecteur est nécessaire pour cimenter la structure du roman et pour maintenir sa cohésion. Le *suc* d'un objet, par exemple, ne se trouve pas dans les liens qu'il entretient avec d'autres objets qui l'entourent, mais dans le passé où les cordes de sensibilité qu'il tire trouvent leurs analogues. Dans ce contexte il est bien évidemment question de la dichotomie entre le général et le particulier. L'objet perçu représente un particulier qui s'attache justement par les cordes de la sensibilité au général, à tout un monde passé. Or, selon l'esthétique enseignée par la *Recherche*, le contact direct avec le monde est découragé. Aussi la cohésion de la réalité physique observée se voit-elle détruite.

« Des impressions telles que celles que je cherchais à fixer ne pouvaient que s'évanouir au contact d'une jouissance directe qui a été impuissante à les faire naître ». ² Les ravages laissés ne se réparent que dans le particulier individuel. Le texte ne peut pas couvrir les fissures dans la structure du monde. C'est au Narrateur et, par association, à nous, aux lecteurs, d'obéir aux conseils du roman et de descendre au plus profond de nous-même pour y retrouver la continuité perdue.

De cette manière se construit le cercle herméneutique qui comprend le côté du général et celui du particulier. Le lecteur et le Narrateur y sont placés. Chaque échec de l'application du général extérieur au soi particulier remet en question quelques-uns de ces partis pris. Pourtant, la *Recherche*, n'étant pas un manuel de philosophie dans le sens strict du terme, ajoute la sensibilité au cercle herméneutique. Si les herméneutes remplissent la lacune entre l'expérience d'une nouvelle réalité bien particulière et les préconceptions générales par le dialogue entre ces deux éléments, le roman soutient que c'est à la sensibilité qu'il incombe de dresser le pont entre le général et le particulier. La sensibilité se représente en tant que voie émotive et « déraisonnable » par laquelle le savoir peut s'acquérir :

¹ « Rien ne peut durer qu'en devenant général », *Le temps retrouvé*, IV, p. 484, toutes les références à la *Recherche* se basent sur Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, édition en quatre volumes publiée sous la direction de Tadié, Jean-Yves, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1987.

² *Op. cit.*, p. 456.

*Pour se représenter une situation inconnue l'imagination emprunte des éléments connus et à cause de cela ne se la représente pas. Mais la sensibilité, même la plus physique, reçoit comme le sillon de la foudre, la signature longtemps indélébile de l'événement nouveau.*¹

Le rejet des préconceptions est une prérogative personnelle, tout autant que le but, la réalisation plus complète de soi. L'herméneutique proustienne souligne une possibilité de fournir une expérience directe d'un particulier nouveau et de dévoiler l'invisible en accordant la primauté à la sensibilité.

Les racines mythiques des contradictions amoureuses : l'amour-passion oriental

Pour que le processus d'induction et de déduction² devienne pertinent au personnage, son désir de connaître et de posséder un objet doit être éveillé. Cet éveil s'effectue dans le domaine de l'amour. Une glose des débats sur les sentiments qui faisaient rage au XIX^e siècle et des enjeux amoureux pleins de controverses de la *Recherche* permet de mieux comprendre la dynamique de l'amour et de la jalousie. En ce qui concerne le traitement de l'amour, la *Recherche* s'inspire clairement des opinions en vogue à l'époque de sa création. Ces opinions se retracent chez des auteurs influents de l'époque, même ceux qui abordent le sujet de l'amour à partir des genres différents : chez Stendhal dans *De l'amour* (1853) et chez Alfred Binet dans *Études de psychologie expérimentale. Le fétichisme dans l'amour* (1888) parmi d'autres. Ces deux auteurs abordant le sujet d'amour des côtés différents en s'appuient sur les principes similaires. Cela signale sinon l'objectivité de ces principes, au moins leur prééminence à l'époque. Les partis pris concernant l'amour se résument dans la vision négative du sentiment amoureux qui l'associe à une maladie. L'amour est vu en tant que costume que porte la sexualité afin de gagner une entrée dans le discours *civilisé*. Le phénomène d'amour, étant donc artificiel, présente un danger de détourner les forces vitales sur une fausse piste. Le danger est d'autant plus sérieux qu'il est inévitable : « L'amour est comme la fièvre, il naît et s'étend sans que la volonté y ait la moindre part ». ³

Dans *L'amour et l'Occident* Denis de Rougemont reprend ce thème contradictoire et approfondit notre compréhension du sujet de l'amour, en

¹ *Albertine disparue*, IV, p. 8.

² L'induction se réfère à l'actualisation du général à partir du particulier, tandis que la déduction décrit le passage dans le sens opposé – du général vers le particulier.

³ Stendhal, *De l'amour*, Garnier Flammarion, Paris, 1993, p. 38.

commençant par une étude intéressante du mythe de Tristan et Iseut. Le point de départ de son analyse se trouve dans l'opposition entre deux visions de l'amour : l'amour oriental et l'amour chrétien. D'après lui, l'Orient se caractérise avant tout par l'esthétique manichéenne qui s'appuie sur la dichotomie conflictuelle de l'âme et du corps. D'après les manichéens, l'âme divine est tenue prisonnière de la matière terrestre. Par conséquent, elle se décrit par l'élan fort et inabouti vers l'union avec Dieu. Ce zèle échoue, car son objectif se trouve par définition en dehors de la vie, dans la mort. À partir de ces quelques postulats principaux de la doctrine manichéenne Rougemont pose l'opposition entre l'amour sexuel et l'Amour. Celui-ci dans le manichéisme n'est autre que la manifestation de l'élan de l'âme vers l'unité avec l'Un, tandis que l'amour sexuel implique les attachements ici bas.

Il paraît clair que l'amour-passion ne sait pas de dénouement heureux. Si tombent tous les obstacles et que les amants s'unissent, ils se voient immédiatement déçus sur terre, attrapés dans leur corps. En tant qu'élan de l'âme à s'élever au dessus de la matière, l'amour-passion se nourrit par les difficultés de sa réalisation. C'est pour cette raison que de Rougemont conclut : « Considéré du point de vue de la vie, un tel Amour ne saurait être qu'un malheur total ». ¹ Pourtant, ce malheur est recherché pour ses douceurs perverses :

De tous les maux, le mien diffère; il me plaît; je me réjouis de lui; mon mal est ce que je veux et ma douleur est ma santé. Je ne vois donc pas de quoi je me plains, car mon mal me vient de ma volonté; c'est mon vouloir qui devient mon mal; mais j'ai tant d'aise à vouloir ainsi que je souffre agréablement, et tant de joie dans ma douleur que je suis malade avec délices. ²

Denis de Rougemont souligne la nature fondamentalement religieuse de l'amour-passion. Dans le même ordre d'idées, la passion ne naît pas de la rencontre d'une personne propice. Toute âme, prisonnière de la matière, est pourvue de passion. Un des rôles de la personne bien-aimée consiste à la réveiller et à se faire brûler par sa flamme :

Tristan aime Iseut non point dans sa réalité, mais en tant qu'elle éveille en lui la brûlure délicate du désir. L'amour-passion tend à se confondre avec l'exaltation d'un narcissisme. ³

¹ De Rougemont, Denis, *L'amour et l'Occident*, Plon, Paris, 1972, p. 68.

² De Troyes, Chrétien, cité par Denis de Rougemont, *op. cit.*, p. 30.

³ De Rougemont, Denis, *op. cit.*, p. 166.

La confusion à laquelle fait allusion le passage cité n'est que le début d'un problème systémique plus fondamental. Il y a ici une contradiction évidente entre, d'un côté, le refus de la vie terrestre avec tous ses attributs et, de l'autre, le nom d'amour qui s'y attache. Si un dévot cherche à s'unir avec la Sagesse universelle, le choix logique pour lui semble une réclusion dans une ascèse acharnée. Pourquoi y mélanger les aventures amoureuses, les combats contre les obstacles afin de parvenir à l'union avec un autre être en chair et en os ?¹

Le rôle d'Iseut était-il uniquement celui de réactif du désir de s'unir avec Dieu ? Si la réponse est affirmative, la contradiction demeure sans résolution. Mais la réponse de Rougemont est plutôt négative. Nous avons déjà souligné la soif constante et anxieuse de l'âme de fusion avec la divinité :

Le dieu Éros exalte et sublime nos désirs, les rassemblant dans un Désir unique, qui aboutit à les nier. Le but final de cette dialectique, c'est la non-vie, la mort du corps. La Nuit et le Jour étant incompatibles, l'homme créé qui appartient à la Nuit, ne peut trouver de salut qu'en cessant d'être, en se « perdant » au sein de la divinité.²

La réalisation de ce projet appartient au domaine mystique de la *non-vie*. Pourtant, ce qui se trouve à la portée de l'âme dans la vie, c'est justement le culte de l'Autre auquel elle se voue. Ce geste devient pour elle le premier pas vers l'unité avec Dieu : la sortie de soi-même. Le détachement de l'âme de la matière implique sa libération de l'instinct fondamental de préservation de soi. Voilà pourquoi l'amour-passion, tel qu'il est décrit dans la littérature à partir des troubadours, flirte avec la mort. L'amant est prêt à se sacrifier pour sa bien-aimée. Si la fusion avec l'Être suprême est impossible sur terre, le premier pas apparaît réalisable : la sortie de soi par le mépris manifeste de ses propres intérêts corporels. Par conséquent, l'amour-passion est toujours « l'exaltation d'un narcissisme » tant qu'il procure une sensation euphorique provoquée par l'effort conscient de dominer l'instinct d'auto-préservation et de se balancer au bord d'un gouffre mortel. Mais il est aussi « amour » en tant qu'il se voue à l'Autre, peu importe si l'Autre n'y est qu'une marche d'escalier menant au ciel.

¹ « L'accomplissement de l'Amour nie tout amour terrestre. Et son Bonheur nie tout bonheur terrestre », *op. cit.*, p. 68.

² *Op. cit.*, p. 69.

L'amour chrétien de la créature

En contraste avec l'amour-passion manichéen se trouve l'amour chrétien. La différence fondamentale entre les deux se trace dans l'opposition entre la continuité du manichéisme et la discontinuité du christianisme. Celui-ci stipule l'impossibilité pour l'homme de devenir Dieu. Après la Chute, la distance entre les deux est infranchissable. Le manichéisme, par contre, parle du droit chemin qui lie ici-bas à la divinité. Pour le parcourir, l'âme doit se défaire des attachements terrestres par une ascèse progressive. Donc, l'âme manichéenne brûle pour annihiler le corps qui la tient emprisonnée. L'âme chrétienne, reconnaissant l'impossibilité de fusion divine, s'acharne au service de l'Autre.¹ Comme le dit de Rougemont, le christianisme persuade d' « aimer l'Autre tel qu'il est au lieu d'aimer l'idée de l'Amour ou sa mortelle et délicieuse brûlure ». ²

Selon de Rougemont, l'amour-passion s'est glissé sur le terrain de l'humanisme chrétien en tant qu'hérésie – la réaction contre les abus fréquents du mariage. Comme résultat, le mythe de l'Amour en Occident possède des traits complexes empruntant tant à la doctrine chrétienne du culte du prochain qu'au mysticisme manichéen. Ce mélange d'influences forme donc l'archétype fondamental sur lequel s'inscrivent d'un côté les déclarations négatives désignant l'amour en tant que maladie, qu'obsession malheureuse de la jeunesse, et de l'autre l'éloge de l'amour par les romantiques.

Amour-passion et amour chrétien : mélange névrotique

Le Narrateur proustien fait preuve par son comportement avec Albertine de la cohabitation de ces deux tendances. Il a besoin de sa présence, mais, une fois en sa compagnie, il se sent suffoqué et détourné des projets qui apparaissent beaucoup plus significatifs.³ Le Narrateur est incapable de comprendre, comme l'auraient fait les manichéens, que l'amour qu'il éprouve envers une Gilberte, une Albertine ou toute autre

¹ « Dieu – le vrai Dieu – s'est fait homme, et vrai homme. En la personne de Jésus-Christ, les ténèbres vraiment ont « reçu » la lumière. [...] Désormais, l'amour n'est plus fuite et perpétuel refus de l'acte. Il commence au-delà de la mort, mais il se retourne vers la vie », *op. cit.*, p. 70.

² *Op. cit.*, p. 71.

³ « La certitude qu'elle était en train de faire une course avec Françoise, qu'elle reviendrait avec celle-ci à un moment prochain [...] éclairait comme un astre radieux et paisible un temps que j'eusse eu maintenant bien plus de plaisir à passer seul », *La prisonnière*, III, p. 663.

conquête féminine n'est pas en dehors de lui, mais qu'il est *en lui* à la manière de l'essence des choses. S'il l'avait compris, il aurait pu se libérer de l'angoisse provenant du désir impossible de *posséder* les femmes qu'il aimait pour se tourner vers la contemplation intérieure de l'Amour. N'étant pas manichéen, le jeune Marcel est en proie à la névrose : il veut et ne veut pas la même chose. Les périodes de vouloir et de non vouloir sont tellement proches l'une de l'autre qu'il semble un être parfaitement contradictoire.

Le Narrateur est une victime par excellence de la névrose créée par le mélange d'influences chrétienne et manichéenne dans le domaine de l'amour. Le désir du moi éparpillé de retrouver sa cohésion trouve son expression dans l'élan manichéen de réaliser la fusion de l'âme avec Dieu. Donc, le Narrateur par son malaise identitaire se rend susceptible aux charmes de l'amour-passion se nourrissant d'obstacles et qui aide à reconstituer le moi éclaté. L'influence de l'archétype chrétien est responsable de la substitution de l'Autre à la divinité manichéenne. Autrement dit, c'est avec Albertine que le jeune Marcel veut réaliser la fusion. L'exemple suivant le montre bien. Dans l'épisode d'où est tiré le passage il s'agit d'un des moments où Marcel envisage la rupture avec Albertine. Subitement, elle lui avoue un petit mensonge concernant l'amie de Mlle de Vinteuil. Cet aveu fait changer la détermination au Narrateur. Au lieu de rompre, il s'accroche encore davantage à Albertine : « Ce qui m'avait brusquement rapproché d'elle, bien plus, fondu en elle, ce n'était pas l'attente d'un plaisir [...], c'était l'étreinte d'une douleur ».¹ Se fondre en Autre, c'est bien cela le résultat pour le Narrateur proustien de l'interaction entre l'amour-passion et l'amour chrétien.

Un insupportable tête-à-tête avec soi-même

Tout comme l'amour-passion manichéen pur, l'amour-mutant du Narrateur a du mal à trouver le bonheur. Il a besoin d'obstacles constants afin de se maintenir. Lorsque l'union avec Albertine est à la portée de Marcel, il ne s'y intéresse plus, car il se sent *atterré*, dominé par la matière. C'est seulement quand Albertine n'est pas à ses côtés qu'il la poursuit comme un maniaque.²

Son absence est perçue comme obstacle à surmonter et, en tant que tel, met en marche le moteur de la passion qui ne cherche rien d'autre qu'à

¹ *Op. cit.*, p. 840.

² « Je sentais que ma vie avec Albertine n'était, pour une part, quand je n'étais pas jaloux, qu'ennui, pour l'autre part, quand j'étais jaloux, que souffrance », *La prisonnière*, III, p. 895.

le surmonter. D'autre part, la séparation avec la personne bien aimée aiguise la sensation d'être assis dans son propre corps. Et le corps, en plus d'animer chez un manichéen l'envie dévorante d'en sortir, représente selon Schopenhauer « la Volonté elle-même corporifiée ». ¹ Donc, la confluence de ces antécédents proustiens importants rend la solitude, le tête-à-tête avec soi-même, insupportable au Narrateur. Le langage de la *Recherche* confirme une telle conclusion. Dans l'épisode suivant le jeune Marcel est sous l'emprise de l'angoisse dans la chambre d'hôtel à Balbec. Dépourvu des objets familiers, il se sent subitement misérablement seul :

N'ayant plus d'univers, plus de chambre, plus de corps que menacé par les ennemis qui m'entouraient, qu'envahi jusque dans les os par la fièvre, j'étais seul, j'avais envie de mourir. Alors ma grand'mère entra; et à l'expansion de mon cœur refoulé s'ouvrirent aussitôt des espaces infinis. ²

Remarquons la proximité de l'énoncé de la solitude de celui du désir de la mort. Ce voisinage invite la supposition du rapport de causalité entre eux. Autrement dit, l'envie de mourir est provoquée par la solitude. La solitude en question se définit d'une manière plus complexe qu'une simple absence de compagnie. La solitude du Narrateur se décrit avant tout par l'environnement étranger et, donc, hostile. La sensation d'hostilité transforme le moi en une redoute fortifiée et rend tangibles les limites du corps. Remarquons aussi que cette prise de conscience de son propre corps s'accompagne dans le passage cité par l'élan du cœur à repousser les frontières qui sont subitement devenues visibles et à réaliser la fusion avec une bien aimée.

La fusion en question suppose le savoir ininterrompu et complet de tout concernant l'Autre. Ce savoir symbolise justement l'effacement des frontières qui tracent les limites de soi. Si le monde ailleurs est menaçant par son étrangeté, la fusion instaure la familiarité totale. Le Narrateur se convainc à maintes reprises de l'impossibilité d'un tel savoir, car « il est extension de cet être à tous les points de l'espace et du temps que cet être a occupés et occupera ». ³ Non seulement le désir de tout savoir est impossible à satisfaire, mais il est aussi sujet à l'intermittence. Nous avons déjà montré comment la présence continue d'Albertine auprès du

¹ Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit par A. Burdeau, PUF, Paris, 2008, p. 971, pour une étude détaillée de l'influence de Schopenhauer sur Proust voir Anne Henry, *La tentation de Marcel Proust*, PUF (coll. Perspectives critiques), Paris, 2000.

² *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, II, p. 28.

³ *La prisonnière*, III, p. 607-608.

Narrateur l'avait incommodé. L'impossibilité systématique d'un côté et l'intermittence de l'autre sont responsables, d'une manière paradoxale, de la constance de ce désir. Il peut être momentanément intermittent, mais il est constamment insatisfait.

L'amour-jalousie en tant que fusion de l'amour-passion et de l'amour chrétien

La critique proustienne, en reconnaissant cette tendance névrotique de l'amour dans le roman, a mis en avant le concept d'amour-jalousie.¹ Philippe Chardin observe d'abord que la vision de la jalousie concentre en soi un paradoxe important inhérent à la *Recherche*. Ce paradoxe se compose de deux volets contradictoires. Premièrement, le désir acharné de possession et de savoir absolu anime et définit pratiquement toute l'existence du Narrateur. Deuxièmement, l'aboutissement de cette quête est la compréhension de la vacuité et de la futilité de son objet. Chardin continue en stipulant que, justement à cause de l'impossibilité d'étanchement, la soif de possession devient un pommier qui fournit constamment une abondance de fruits juteux d'anxiété, de cœur brisé et d'autres maux d'amour. La comparaison de la souffrance avec une pomme délicieuse n'est pas aléatoire. Comme le souligne Chardin, la jalousie est une source de plaisir pervers, tout en étant celle de douleur. C'est pour cela également que le Narrateur se place avec une insistance exemplaire dans des situations de l'éternel jaloux susceptibles de satisfaire son élan masochiste.

Le concept d'amour-jalousie réunit le joyeux et le douloureux pour signifier cette particularité perverse de l'amour dans le roman : Marcel est amoureux de sa jalousie et de la souffrance qu'elle lui procure. En même temps, la fusion de ces deux mots suggère que dans l'esthétique de la *Recherche* l'amour sans jalousie est impossible. Il n'est pas juste de caractériser toute l'esthétique romanesque proustienne en tant qu'entremêlement d'amour et de jalousie. Dans *Jean Santeuil* nous voyons encore une opposition conceptuelle entre les deux.² Mais dans la *Recherche* elle disparaît progressivement. D'abord Swann « a fait de la jalousie avec

¹ Chardin, Philippe, « Jalousie », dans *Dictionnaire Marcel Proust*, eds. Annick Bouillaguet et Brian G. Rogers, Honoré Champion, Paris, 2004, p. 523.

² « J'ai souffert d'une personne que j'ai autrefois aimée des tourments de la jalousie. », *Jean Santeuil*, p. 201.

son amour »¹ et il arrive graduellement à caractériser sa vie d'amour par « la fidélité de sa jalousie ».²

Le voisinage d'amour et de jalousie semble parfaitement raisonnable surtout étant donné le mélange des archétypes d'amour-passion et d'amour chrétien. Dans l'amour-jalousie, *amour* symbolise l'influence chrétienne qui met l'accent sur la prise de soins de l'Autre, alors que *jalousie*, produit plutôt du repli sur soi-même, représente l'élan de l'âme à réaliser la fusion avec la divinité. Donc, à la dichotomie déjà soulignée du joyeux et du douloureux qui caractérise l'amour-jalousie nous en ajoutons une autre : l'opposition entre le soi et l'Autre. Le désir de savoir complet qu'est la jalousie se traduit également par le désir de possession. L'emprisonnement d'Albertine devient une expression de ces deux désirs simultanés. Mais quoi qu'il en soit, ni le savoir complet ni la possession absolue ne sont possibles. Charles Swann, ce pionnier de l'angoisse amoureuse, le montre bien dans ses déambulations nocturnes en quête de savoir avec qui s'amuse Odette. Également, l'expérience de Swann dans les débuts de son amour d'Odette donne un avant-goût de ce qui arrive, à quelques différences près, au Narrateur. C'est pour cette raison que le passage suivant, décrivant la dynamique Swann-Odette, est tout aussi pertinent aux interactions entre le Narrateur et Albertine :

*Ce qu'il fallait, c'est que notre goût pour [un autre] devînt exclusif. Et cette condition-là est réalisée quand – à ce moment où il fait défaut – à la recherche des plaisirs que son agrément nous donnait, s'est brusquement substitué en nous un besoin anxieux, qui a pour objet cet être même, un besoin absurde, que les lois de ce monde rendent impossible à satisfaire et difficile à guérir – le besoin insensé et douloureux de le posséder.*³

Ce passage nous montre également l'évolution de la jalousie. Tout commence par une prédilection pour une personne, prédilection qui se base sur un détail insignifiant : les grosses joues d'Albertine, son air rieur⁴ et surtout ses yeux qui ont mis en marche le moteur lourd de la jalousie.⁵ Ces

¹ *Du côté de chez Swann*, I, p. 300.

² *Op. cit.*, p. 365.

³ *Op. cit.*, p. 227.

⁴ *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, II, p. 152.

⁵ « Si nous pensions que les yeux d'une telle fille ne sont qu'une brillante rondelle de mica, nous ne serions pas avides de connaître et d'unir à nous sa vie. Mais nous sentons que ce qui luit dans ce disque réfléchissant n'est pas dû uniquement à sa composition matérielle; que ce sont, inconnues de nous, les noires ombres des idées que cet être se fait, relativement aux gens et aux lieux qu'il connaît – pelouses des hippodromes, sable des

détails contiennent des promesses de délices et réveillent ainsi le désir de les éprouver et de les connaître. La soif de connaissance d'un tout qui s'entrevoit dans le détail tangible devient d'autant plus enivrante que le détail est mondain et saisissable.¹ Ainsi, nous voyons que la fusion de l'amour-passion et de l'amour chrétien aiguise l'intensité du désir, en le rendant névrotique, et actualise pour le Narrateur la problématique de l'induction. Son désir de savoir et, par extension, de posséder les objets de sa quête, ayant subi l'influence des mythes amoureux, s'inscrit dans l'enjeu du général et du particulier et résume de cette façon le problème herméneutique.

Bibliographie

- Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, édition en quatre volumes publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1987.
- , *Jean Santeuil*, précédé de *Les Plaisirs et les jours*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1982.
- , *Écrits sur l'art*, GF Flammarion, Paris, 1999.
- Chardin, Philippe, « Jalousie », dans *Dictionnaire Marcel Proust*, eds. Annick Bouillaguet et Brian G. Rogers, Honoré Champion, Paris, 2004.
- Gasparini, Philippe, *Est-il je ? Roman autobiographique et autofiction*, Seuil (collection Poétique), Paris, 2004.
- Henry, Anne, *La tentation de Marcel Proust*, PUF (coll. Perspectives critiques), Paris, 2000.
- Rougemont, Denis de, *L'amour et l'Occident*, Librarie Plon, Paris, 1996, [1979].
- Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit par A. Burdeau, PUF, Paris, 2008.
- Stendhal, *De l'amour*, Garnier Flammarion, Paris, 1993.
- Tadié, Jean-Yves, *Proust et le roman*, Gallimard (collection Tel), Paris, 2000.

chemins où, pédalant à travers champs et bois, m'eût entraîné cette petite péri, plus séduisante pour moi que celle du paradis persan », *op. cit.*, p. 152.

¹ « Car pour le jaloux, et avant cela pour l'amant comme pour l'artiste, tout commence par un détail, une trouvaille », Longuet-Marx, Anne, « Schopenhauer – Proust : la scène amoureuse », dans *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, sous la direction d'Anne Henry, Méridiens Klincksieck, Paris, 1989, p. 165.