

Quand «Je est un autre»

La création comme (seule) identité

GÉRALDINE BRAUSCH
Chercheuse en Philosophie morale et politique à l'Université de Liège

La formule fameuse de Rimbaud dans sa lettre du Voyant constitue, à n'en pas douter, la pierre angulaire du premier écrit proprement philosophique de Sartre, *La transcendance de l'Ego*¹. Rimbaud définit ainsi le poète-voyant comme celui à travers qui ça parle, à travers qui un langage nouveau se formule. Perdu hors de lui-même, confondu avec les objets du monde par «*un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens*»², le poète n'est pas un «Je», une subjectivité ou un auteur, mais un explorateur anonyme de l'inconnu. «Toute parole étant idée» et, pourrions-nous ajouter, toute idée étant action, l'inventeur d'un langage sera inventeur d'un nouveau monde: «*La Poésie ne rythmera plus l'action; elle sera en avant*».

Produire un langage, produire une vision, produire un monde, voilà peut-être les caractéristiques de la création divine attribuées au Poète. Quoi qu'il en soit, tels sont, à coup sûr, les «attributs» par lesquels Sartre va définir l'homme. L'homme est absolument libre et cette liberté

consiste précisément à créer un monde. Ainsi Sartre aboutit-il, après avoir envisagé les diverses approches cartésiennes de la liberté, à attribuer à l'homme ce que Descartes, dans son époque, n'avait pu attribuer qu'à Dieu. La liberté véritable, non celle qui consiste à acquiescer devant la nécessité, exige une autonomie absolue par laquelle un acte libre est «*une production absolument neuve dont le germe ne [peut] être contenu dans un état antérieur du*

monde et (que), par suite, liberté et création ne [font] qu'un»³. L'homme est alors le poète rimbaldien et le dieu cartésien, non pas un être qui, par sa pensée, fonde et contemple méthodiquement l'ordre du monde, mais «*l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe*»⁴.

Cette affirmation radicale mérite d'être explicitée et exploitée. Elle constitue, dans l'histoire de la philosophie, un moment-clé qui ouvre la voie à un rapport à soi et au monde tout à fait original. Reste cependant que l'anonymat du poète –cet *autre* qui parle à travers lui et qui l'empêche d'être un «Je»– doit être confronté à l'homme sartrien. À substituer au nom de Dieu le nom de l'Homme, Sartre n'affirme-t-il pas, en effet, une pensée du Nom, de l'Identité, bref de la Subjectivité? Cet anonymat, auquel il

À Paris en 1946, lors d'une répétition de «La P... respectueuse» au Théâtre Antoine.

faisait appel en citant Rimbaud dans le début de son œuvre, n'est-il pas en train de le miner en donnant une définition de l'homme?

Un «non-humanisme»

Il y a indéniablement une tension chez Sartre. Sous les noms de «conscience», de «pour-soi» ou même de «liberté», on peut soupçonner la recherche d'une nature humaine. Ce soupçon atteint probablement son apogée avec la notion morale d'«authenticité» par laquelle Sartre semble inviter le sujet à être fidèle à ce qu'il est⁵. Toutefois, il serait totalement inopérant de réduire Sartre à un humanisme classique, à une philosophie du *même* cherchant à mettre au jour l'essence de l'homme pour l'y réduire. Même dans son texte le plus ambivalent, issu d'une conférence circonstancielle⁶, Sartre refuse la morale laïque qui, tout en supprimant Dieu, maintient l'existence de normes *a priori*. Si Dieu n'existe pas, il n'y a aucun ciel intelligible –pas même un ciel humain– pouvant édicter des valeurs. Aussi est-il parfaitement illusoire de mettre l'Homme à la place du divin. Dieu disparu, «*l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expli-*

quer par référence à une nature humaine donnée et figée; autrement dit il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté»⁷.

Par-delà son côté éculé, l'affirmation existentialiste selon laquelle «l'existence précède l'essence» reste éclairante. Il n'y a pas d'essence humaine qui dicterait à l'homme sa conduite et son devenir. Ni règles, ni valeurs, ni modèles préexistants, l'homme ne peut exister que sur le mode de l'action, c'est-à-dire de la création. L'homme n'est alors rien si ce n'est un être condamné à s'inventer. Aussi, la tâche du philosophe ne consiste-t-elle ni à dire ce qu'est l'homme ni à prescrire la méthode adéquate pour réaliser cette identité. Lorsque l'humanisme classique pose ou suppose, sans toujours l'assumer, ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire, ce qui sous-entend qu'il possède la définition de l'Homme, il singe la théologie qui, sachant *qui* est Dieu, ordonne le monde à partir de cette identité.

La Nausée exprime de manière explicite ce refus de l'humanisme. Roquentin, écoeuré par la communion des hommes dont s'exalte l'Autodidacte, résiste à l'étiquette de «frère» dont son interlocuteur voudrait l'affubler. Face à l'Autodidacte englué dans ses convictions, il ne sert à rien de s'opposer, ce qui serait encore jouer son jeu: «*Je ne veux pas qu'on m'intègre [...]: je ne commettrai pas la sottise de me dire 'antihumaniste'. Je ne suis pas humaniste, voilà tout*»⁸. Roquentin ne se sent pas homme, frère parmi les frères, il se sent «de trop». Tel est bien ce que le roman tente de décrire: la contingence de l'existence – son absurdité fondamentale. Voilà aussi ce qu'il faut penser philosophiquement. Autrement dit, loin de produire de nouvelles certitudes, de nouveaux fondements, la philosophie, avant toutes autres tâches, brise les évidences. On comprend dès lors pourquoi Sartre dut lutter contre la plupart des dogmatismes, qu'ils soient religieux, moraux ou politiques.

Une conscience «claire comme un grand vent»

Nous retrouvons alors la non-coïncidence du sujet avec lui-même évoquée par Rimbaud. Vouloir «être soi-même» ne signifie rien. N'étant rien *a priori*, je ne peux pas être la réalisation d'une essence préalablement posée. Dans *La transcendance de l'Ego* déjà, et là peut-être plus qu'ailleurs, Sartre distinguait de manière radicale la conscience du psychique, reléguant celui-ci au rang de chose parmi les choses. Alors que «*la conscience est une immédiate et évidente présence à soi*»⁹, le *Je* est un ensemble d'objets –un passé, une situation familiale et professionnelle, un agencement d'éléments cognitifs et affectifs, etc.– qui fait partie du monde au même titre qu'un autre Ego ou qu'un objet. Aussi, entre l'Ego et la conscience, y a-t-il une différence et un rapport similaires à ceux présents entre la conscience et la personne en face de moi. Il y va d'un rapport d'extériorité, d'une transcendance: *Je* est hors de moi, il occupe le monde à la manière d'un *Il*. Il s'agit bien alors de penser cet étrange paradoxe: je ne suis pas ce que je suis; je ne suis pas mon identité. Celle-ci m'est aussi étrangère –au sens où elle ne constitue pas un dedans, une intériorité, une propriété– que le monde qui m'entoure.

La conscience est ainsi débarrassée de tous les habitants dont la philosophie l'avait peuplée. Les connaissances, les représentations, les données sensibles, mais aussi les sentiments ou émotions n'habitent pas la conscience tels des aliments dans un estomac. Il n'y a donc plus que le néant pour caractériser la conscience. Reprenant à la tradition phénoménologique la définition d'une conscience qui n'est conscience que pour autant qu'elle est

conscience de quelque chose d'*autre*, Sartre n'aura de cesse d'explorer cette conscience vide, «*claire comme une grand vent*»¹⁰, qui n'existe que parce qu'il y a un monde duquel elle peut être conscience. Autrement dit, la conscience n'est conscience que parce qu'elle est mouvement vers ce qui n'est pas elle, vers le monde.

En vidant ainsi la conscience de tout contenu, en distinguant la conscience de l'Ego, Sartre rend au monde toute son étrangeté et toute son absurdité. Mais il donne, du même coup, une définition extrêmement puissante de la liberté. Ayant pour seule caractéristique de n'être rien, c'est-à-dire mouvement de projection vers le dehors ou mouvement de néantisation, la conscience est condamnée à s'arracher à elle-même, à tout ce qui ressemble à une identité, à un plein. Je suis condamné à n'être pas une substance figée (un rôle, un passé, un statut, etc.) et suis, du même coup, condamné à me créer, c'est-à-dire à me choisir, sans relâche. Ainsi la conscience ne pourra-t-elle jamais coïncider avec elle-même.

Éthique et esthétique

À la manière de l'artiste réalisant une œuvre, d'un dieu créant un monde ou du poète à la recherche d'un langage nouveau, la conscience sartrienne engage un projet qui n'est aucunement défini *a priori*. Si quelque chose comme une identité, un ordre, des règles esthétiques ou des valeurs morales peuvent être dégagées après coup, elles ne le sont que parce qu'il y a eu mise en acte d'un projet. Avant ce tableau, avant ce mode de vie, avant ce monde, il n'y a rien. C'est dans l'action, dans la réalisation, que quelque chose vient à exister. L'homme (entendez la conscience) ne crée donc pas le monde à son image. Cela supposerait, on l'a vu, que l'homme ait une identité, mais cela supposerait corrélativement, que l'homme existe *avant* le monde. Or le monde et la conscience apparaissent *en même temps*. Il n'y a une conscience que parce qu'il y a un monde à percevoir; il n'y a un monde que pour une conscience qui s'y projette. De même, le peintre ne préexiste-t-il pas à son tableau. C'est donc d'un même coup que la conscience et le monde sont créés. Enfin, et ce n'est pas là la moindre des considérations sartriennes, si le tableau que je peins ou l'acte que je pose produit un monde ou un Ego identifiables, cette identité est absolument «en sursis». Le produit d'un acte n'épuisera jamais l'infinité des actes possibles – les créations d'un Autre ou celles que je produirai à l'avenir. Tout, nous dit Sartre, est toujours à reprendre. La réalisation d'un projet ne pourra en aucun cas nous définir, seul l'acte créateur lui-même, auquel nous sommes condamnés, le peut.

De là à conclure que l'éthique se fait esthétique, il n'y a qu'un pas. À envisager la liberté comme création, il serait tentant de conclure que Sartre, après Nietzsche, fait de la proposition «faire de sa vie une œuvre d'art» le leitmotiv de son éthique, voire de son ontologie. Toutefois, quelque chose résiste. Sartre ne peut se résoudre à une morale esthétique dès lors que celle-ci signifie une posture contemplative. Il n'y a et il ne peut y avoir contemplation (de soi) que dans la négation de la liberté elle-même. Faire fi du sursis auquel nous sommes condamnés, vouloir être ce que l'on est, tel est le parti pris du sujet de «mauvaise foi» qui, niant l'absolu de la liberté, veut se faire substance. Ce qui, notons-le, constitue encore un choix, celui de ne pas être libre. Toutefois, Sartre lui-même, dans sa référence même à Rimbaud, ne nous fournit-il pas les outils pour penser l'esthétique non pas comme contemplation ou comme imitation mais comme invention? ▲

¹ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, (1936) 1965, p.78 pour la référence à Rimbaud.

² A. Rimbaud, «Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871», in *Œuvres complètes*, La Pléiade, pp.249 et s.

³ J.-P. Sartre, «La liberté cartésienne» (1946), in *Situations philosophiques*, Gallimard, 1990, p.77.

⁴ *Ibid.*, p.79.

⁵ Voir par exemple la critique de Michel Foucault dans l'interview «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» (1983), in *Dits et Écrits*, IV, Gallimard, 1994, p.392.

⁶ Prononcée en octobre 1945 afin de répondre aux attaques des chrétiens et des marxistes essentiellement, la conférence *L'existentialisme est un humanisme* fut l'objet d'une publication que Sartre regretta assez vite.

⁷ *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, 1996, p.39.

⁸ J.-P. Sartre, *La nausée*, Gallimard, (1938) 1972, p.170.

⁹ S. de Beauvoir, citée par S. Le Bon, in Introduction à J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, (1936) 1965, p.8

¹⁰ J.-P. Sartre, «Une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité» (1939), in *Situations philosophiques*, Gallimard, 1990, p.10.