

## La fiction du Soi entre liberté et mauvaise foi. L'imaginaire dans *L'Être et le Néant*

FLORENCE CAEYMAEX (F.N.R.S)\*

**Résumé:** L'imaginaire demeure une dimension cardinale de l'existence dans *L'Être et le Néant*. En quel sens l'imagination, qui manifeste la liberté, en est-elle la «condition transcendantale»? On trouvera peut-être une esquisse de réponse au coeur du double rapport que la Valeur entretient avec l'image. D'une part, la Valeur, que l'ontologie phénoménologique désigne comme horizon du projet du pour-soi, est pensée selon le modèle de l'image. D'autre part, la Valeur, puisqu'insaisissable, se présente dans l'existence concrète par le médium de l'image, que l'on verra à l'oeuvre dans la mauvaise foi, la croyance, le rêve, l'aliénation, le rapport à autrui, etc. On peut dès lors suggérer que la Valeur, qui n'est pas à proprement parler, n'est autre que l'expression philosophique, sur le mode imaginaire («comme si») que Sartre exploitera aussi dans le roman et le théâtre, d'un pour-soi qui se réfléchit, se projette, s'aliène et se dépasse, bref qui ek-siste effectivement au moyen de l'imaginaire.

**Mots-clés:** *L'Être et le Néant*, imagination, Valeur, liberté, Pour-Soi.

**Abstract:** Imagination remains a cardinal concept in *L'Être et le Néant*. It first attested of freedom; in what sense can it be said to be its «transcendental condition» (*L'imaginaire*)? It is perhaps possible to find the outlines of an answer if we refer to the double link between Value and image. On the one hand, Value, that phenomenological ontology sets as the horizon of the Pour-Soi project, is thought in accordance with the concept of image. On the other hand, Value, for it is out of reach, «presentifies» itself in concrete existence thanks to the mediation of image, which appears in bad faith, belief, dream, alienation and intersubjectivity. It may therefore be suggested that Value —which is not, properly speaking—, is nothing but the philosophical expression of a Pour-Soi that reflects, alienates and transcends himself —i.e. that ek-sists— effectively by means of imagination.

**Key words:** *L'Être et le Néant*, imagination, Value, freedom, Pour-Soi.

«On se met de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme on rêve»<sup>1</sup>. Une formule lapidaire et vigoureuse — peut-être surprenante, voire paradoxale, pour celui qui n'en connaît pas le contexte —, comme on en trouve souvent dans l'oeuvre de Sartre, et qui embrasse d'un seul coup le mouvement du texte dans lequel elle s'insère, pour le porter au-delà de l'explicite. Dans cette phrase s'indique l'énigme de la rencontre de la liberté et de l'imaginaire qui soutient l'attitude onirique, rencontre qui avait fait le thème de l'un de ses premiers essais philosophiques, pour être abandonnée et faire place ensuite à l'ontologie phénoménologique de *L'Être et le Néant*. Faut-il laisser cette formule à l'ombre de ce qui ne serait qu'une simple métaphore de la mauvaise foi? La comparaison n'est pourtant pas innocente, et elle incite peut-être à réouvrir, au coeur du grand essai de 1943, la problématique de l'imaginaire: celle-ci, loin d'avoir été seulement un motif

\* Dirección para correspondencia: Florence Caeymaex, F.N.R.S., Université de Liège, Section de Philosophie (Bât. A8), Place du XX Août, 4000 Liège, Belgique. Domicilio particular: rue Henri-Maus, 193, 4000 Liège, Belgique.

1 SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943 et coll. «TEL», 1976, p. 105.

de transition vers le problème de la liberté, ne continuerait-elle pas de hanter discrètement le discours sur la conscience, dont il avait été dit, quelques années plus tôt, que l'imaginaire en était la «condition essentielle et transcendante»<sup>2</sup>? À y regarder de près, on peut voir que «l'ambiguïté ontologique» (Francis Jeanson) qui caractérise la conscience sartrienne dans *L'Être et le Néant* n'est pas absente de l'analyse de l'imagination en 1940 ; on peut se demander à partir de cette constatation si le phénomène d'imagination lui-même — et pas seulement ce qu'il a contribué à indiquer — ne continue pas d'influencer la construction de l'interrogation de Sartre, au point que la conscience elle-même resterait pour ainsi dire placée «sous le signe de l'imaginaire», comme pourrait en témoigner la petite phrase que l'on a prélevée. Une telle hypothèse indique la continuité qui unit les essais et l'ouvrage majeur des années quarante et propose un point de vue inédit pour scruter ce dernier. Elle suggère en outre un élargissement de la problématique de l'imaginaire à des questions qui, sans constituer l'objet central de l'ontologie, y trouvent pourtant un écho, la chance d'une reformulation, voire une ébauche de réponse: celles, par exemple, de l'écriture et de la création littéraire ou encore de la morale.

Au premier regard, l'image ne semble faire l'objet que de quelques remarques à valeur d'exemple dans *L'Être et le Néant*. Pourtant, une lecture plus attentive, et qui garde en mémoire les découvertes de *L'Imaginaire*, ne manquera pas d'y apercevoir la persistance de ce que l'on peut appeler un «modèle» structurel, cela dès les premiers développements. Reprenons ceux-ci pour commencer. La liberté qui caractérise le pour-soi fait l'objet d'une description complexe de la transcendance, qui chez Sartre est indissociable d'une nécessité *de fait* «nécessité de fait» fondamentale. Le pour-soi, qui est néantisation de l'en-soi et en quelque sorte, rien en dehors de cela, est par là même l'être à qui l'adéquation plénière avec son être est refusée. C'est là le sens de l'intentionnalité de la conscience, dont le lot est d'être toujours déversée au dehors d'elle-même. C'est ainsi que lui échoit une ipséité, puisque la condition véritable du «soi» est ce décollage ontologique qui s'exprime au mieux dans la formule «présence à soi». Pour être l'être en lequel il est question de son être, et pour lequel un retour sur le soi soit pensable, il faut que soit toujours déjà présente une fracture ontologique. Mais cette fracture elle-même n'est possible que comme un «rien» infranchissable qui assure indéfiniment la rupture, et par là même la persistance de la conscience comme pour-soi; elle est un néant, un négatif pur, qui assure le rapport «interne» du pour-soi à son être: le pour-soi n'est pas un autre type d'être, il ne désigne aucune «région ontologique» autre (au sens d'une négation externe, comme lorsque Descartes dit que la substance pensante n'est pas la substance étendue), il est seulement la «pure identité niée» de l'être en-soi. Il est un mouvement de transcendance.

En même temps, comme présence à soi, le pour-soi est pourtant bien quelque chose, fût-ce sur le mode de non-coïncidence ; il a une condition, une situation. Il se saisit par là comme pure présence de fait au monde, pure gratuité, puisqu'il n'est pour rien au fait d'avoir une situation: c'est sa contingence, qui fait de lui l'être qui n'est pas au fondement de son être, mais seulement fondement de son néant d'être, c'est-à-dire du sens qu'il peut donner à sa situation. Cette contingence «perpétuellement évanescence de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être en-soi sans jamais se laisser saisir», c'est sa facticité. Celle-ci est l'envers de la liberté entendue comme arrachement à l'en-soi et néantisation, qui n'est concevable que sur fond d'être et de présence gratuite au monde. Si ce fait ne demeurerait hors de prise pour le pour-soi, si celui-ci en était le fondement, la nécessité dont il dérive, le pour-soi serait-il autre chose qu'une pure conformité à soi?

2 SARTRE, J.-P., *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940 et coll. «Folio essais», 1986, p. 361.

Pure coïncidence, qui, on le sait, fait disparaître le sens du «soi», qui est la condition de toute transcendance véritable? C'est ainsi que la facticité est inséparable de la transcendance, et que la liberté s'épanouit sur fond d'une contingence, qui est transformée par là en «autonomie»<sup>3</sup>.

Que le fait pour la conscience d'avoir une situation constitue l'une des conditions de possibilité de la liberté, *L'Imaginaire* l'avait déjà indiqué. La conscience imageante est exemplaire de cette dualité facticité-transcendance ; imaginer, produire des objets irréels, implique à chaque moment une appréhension (néantisante) du réel: «une image, étant négation d'un monde d'un point de vue particulier, ne peut jamais apparaître que *sur fond de monde* et en liaison avec le fond [...] cet «être-dans-le-monde» [...] est la condition nécessaire de l'imagination»<sup>4</sup>.

L'analyse de l'imagination, le relevé de ses conditions de possibilité permet de remonter jusqu'aux conditions de toute conscience. En tant que les unes et les autres coïncident, on peut en déduire que l'imagination, loin d'être «un pouvoir empirique et surajouté de la conscience», s'est dévoilée comme «condition essentielle et transcendantale de la conscience» elle-même: car toute position d'existant, puisqu'elle suppose une néantisation et donc un dépassement, implique nécessairement un lieu vers lequel le dépassement s'effectue: «l'imaginaire est en chaque cas le «quelque chose» concret vers quoi l'existant est dépassé»<sup>5</sup>. Un élément supplémentaire ne s'est-il pas glissé au cœur de la description de la dualité facticité-transcendance? S'il faut que la conscience puisse d'une quelconque façon s'arracher à l'ordre du réel, c'est-à-dire le transcender, ou encore le nier, pour pouvoir imaginer, ou poser un objet en marge de la réalité, cela signifie en même temps que toute position implique une négation. Une négation qui bien sûr n'est pas indéterminée, mais au contraire intentionnelle, comme «négation *de* quelque chose». C'est sa facticité, qui la préserve d'être un pur et simple néant. Dans chaque épreuve de sa transcendance — et pas seulement lorsqu'elle imagine, mais aussi lorsqu'elle pose tout simplement le monde ou n'importe quel objet — la conscience se projette comme par-delà ce qui est, en un lieu, un point de vue qu'elle est et qui est comme l'envers négatif de ce qui est, un irréel. Toute phénoménalisation suppose donc son dépassement *vers et depuis* sa négation. L'image en tant que présentation de l'irréel appartient intrinsèquement à tout mouvement de transcendance? Hante-t-elle à chaque instant le rapport de la conscience et de l'être? Dans *L'Être et le Néant*, Sartre, nous allons le voir, ne renonce peut-être à cette thèse qu'en apparence, et dans la mesure où sa formulation demeure trop imprécise.

Tous les «petits lacs de non-être» que l'on rencontre dans l'expérience quotidienne et qui la soutiennent tirent leur origine, on le sait, de l'être qui est son propre néant, qui manque d'être. Il faut en même temps que ce manque dont il souffre, pour être manque, soit tension vers ce qui est manqué. Or ce qui est manqué par le pour-soi, si c'est *son* être, il ne s'agit pas d'un pur et simple en-soi, mais bien de son être (en-soi) de pour-soi. Le complexe facticité-transcendance fait donc intervenir, s'il doit pouvoir rendre compte de la dynamique de l'existence du pour-soi, un troisième terme qui est comme leur horizon de réconciliation, dans l'être du soi, dans l'en-soi-pour-soi. Toute transcendance est polarisée sur cet idéal, qui se nomme aussi Valeur. La transcendance a donc trouvé son sens, qui n'est autre que celui de la réintériorisation par le pour-soi de l'être qu'il est, c'est-à-dire de la fondation de soi par soi. Mais l'on sait que par principe la liberté refuse de toutes

3 *L'Être et le Néant*, pp. 111-123 et SARTRE, J.-P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p. 508.

4 *L'Imaginaire*, p. 356.

5 *L'Imaginaire*, pp. 359-361.

ses forces l'achèvement de la totalité de soi ; la transcendance tire donc sa force de dépassement d'un échec à être primordial, l'ek-sistence — ainsi que tout projet — deviennent inconcevables sans la présence-absence de la totalité du soi, qui figure comme la Valeur parce qu'elle est «inconditionnellement tout en n'étant pas»<sup>6</sup>.

De l'image à la Valeur, pas d'équivalence stricte, seulement peut-être la reprise d'un modèle structurel découvert très tôt: Sartre décrit la Valeur comme ce qui «hante» toute existence de sa «présence fantomatique», de l'insistance de son absence ; elle est «l'être de ce qui n'a pas d'être», suspendue dans les lieux de l'irréel et de l'idéal et, à l'instar de l'image, elle relève de la conscience et d'elle seule<sup>7</sup>.

Cependant, la Valeur n'est aucunement un objet qui figurerait comme une image de soi au bout de chaque acte du pour-soi. Sans être posée ou thématifiée par lui, elle n'est que ce vers quoi tout pour-soi est projeté, elle est en quelque sorte le courant qui porte la conscience irréfléchie, «donnée avec la translucidité non-thétique du pour-soi qui se fait comme conscience d'être»<sup>8</sup>. De même, les possibilités dont se creuse l'existence du pour-soi avec l'apparition du manque corrélatif à la Valeur, ces possibilités ne surviennent pas comme des représentations; le pour-soi est seulement entraîné vers elles et vers un avenir qu'il n'a pas besoin de poser au préalable.

Si la Valeur comme terme projeté du *désir* d'être qui anime toute existence ne peut en être désigné comme l'*objet* à proprement parler, il demeure que la rencontre concrète et factuelle de l'image de soi occupe une place privilégiée au coeur du projet originel vers le soi. À rebours, l'intervention de l'imaginaire à tous les instants de l'expérience quotidienne est peut-être la manifestation concrète de cette tension vers la Valeur. L'image constitue un médium efficace, bien qu'ambigu, dans la quête du soi. C'est à la faveur d'exemples que l'intercession de l'imaginaire se manifeste dans *L'Être et le Néant*.

La souffrance, la conscience de souffrance existe comme aspiration à être parfaitement souffrance, perpétuelle tentative de se rejoindre et de combler l'infinie distance qui empêche le sujet d'éprouver sa souffrance comme un événement qui le submerge. Sa souffrance, en un mot, manque d'être, parce qu'il en est toujours à distance: elle ne le débordera pas, ne le surprendra pas, car elle n'est rien que spontanéité, qui est toujours déjà séparée de ce qu'elle est (son soi-souffrance) par un néant. Tente-t-il d'en parler, sa conscience de souffrir lui file entre les mots, pour s'échouer parmi les débris inertes de l'en-soi: il ne la ressent désormais pas plus que les autres ne le peuvent pour lui.

Il existe pourtant un repaire où peut se dévoiler, quoique sous une forme dégradée et très approximativement esquissée, l'être de ma souffrance: dans le *portrait* d'un homme qui souffre se réalise l'unité d'une souffrance-chose, dense et inépuisable, avec la conscience de souffrir — c'est la souffrance de ce personnage, telle qu'il est censé la vivre, qui est représentée. Le portrait n'est pas un objet quelconque, ni même un signe ; s'il se donne pour «la souffrance», il a en même temps le pouvoir de l'approcher comme souffrance-soi. Celui qui regarde cette image n'y verra pas dépeint un pur objet, et la magie, la fascination qu'elle exercera sur lui sera d'autant plus puissante

6 *L'Être et le Néant*, p. 131.

7 Même si elle est suggérée par un support physique, comme le tableau, l'être de l'image ne réside pas dans la totalité de lignes et des touches de couleurs que je perçois. Remarque cependant que si la Valeur appartient à la structure existentielle du pour-soi, les valeurs, elles, ont bien un statut objectif, réel: elles ont l'épaisseur inerte d'un fait social (voir *Critique de la raison dialectique*).

8 *L'Être et le Néant*, p. 134.

qu'il lui semblera que l'homme qui y est représenté fait cette souffrance absolument sienne. L'appel à l'être qui fait l'existence de la conscience — cette course ininterrompue qui m'entraîne vers moi-même — trouve son expression la plus claire dans l'exercice de l'autoportrait, lorsqu'il se présente dans l'oeuvre d'une vie comme une exigence toujours répétée — songeons aux autoportraits de Dürer, Rembrandt, Van Gogh, etc. —, et dont la répétition repose sur l'impossibilité d'achèvement qui régit l'existence. Une fois terminée, la figure se referme, se recroqueville, glisse dans le passé, dans tout ce qui est devenu en-soi, et appelle à d'autres projets, invite au dépassement d'elle-même. En tant qu'elle esquisse le terme de tout projet *sur le mode irréel*, elle se fait l'indice d'un problème toujours reposé, et, plus profondément, de la liberté.

Si l'image a ce pouvoir de présenter une souffrance «qui a de l'être», c'est que, chaque apparition d'imaginaire étant régie par le principe de «quasi-observation», elle supporte tous les impossibles du monde réel. L'image, à la différence de l'objet de perception, s'offre d'un coup, à partir d'un profil unique, total et pauvre. En image, pas de donation par esquisses, rien qui me demeure caché: tout l'être de l'apparition est rigoureusement contemporain de la conscience que j'en prends, il n'est rien que ce que j'ai mis en lui<sup>9</sup>. Mais cela en fait un objet qui, du coup, se met hors d'atteinte, échappe à mon action et à mon pouvoir puisqu'il échappe aux lois d'existence dans le monde réel: étant tout entier lui-même, il ne supporte plus aucune altération ultérieure, et supporte jusqu'au bout les paradoxes qui peuvent le constituer. Sa passivité est extrême. Le quasi-monde de l'imaginaire auquel il appartient est, non son environnement, non sa situation comme espace de possibles, mais le simple prolongement de son être figé. Aussi, s'il demeure un pour-soi au coeur de l'image, comme dans le cas de toute représentation de l'humain, c'est de manière dégradée; il est tombé dans l'univers de l'en-soi, où à proprement parler il n'y a pas de liberté.

C'est à ce point que le déploiement de l'imaginaire commence à dévoiler son double visage de Janus, son ambivalence. D'une part, il se fait l'index d'une liberté toujours renvoyée à la quête du soi, puisque l'image n'indique l'en-soi-pour-soi que sur le mode irréel, sanctionnant par là l'échec de toute fondation, et l'ouverture de toute transcendance. D'autre part, et cela est inséparable, l'image appartient toujours déjà à la couche passée-dépassée de la spontanéité dégradée en en-soi: l'image s'est avérée être une totale passivité, exilée du monde réel et privée de l'horizon indéfini et changeant de l'expérience réelle. L'enjeu de la liberté se situe dans l'articulation de cette dualité, et cette articulation peut être réalisée de manière authentique ou inauthentique. Parce que l'imagination peut elle aussi faire l'un ou l'autre choix, elle se fait le témoin de l'ambiguïté ontologique de la conscience.

L'image, dit Sartre, peut fasciner, envoûter. Le registre de la magie pourrait-il qualifier l'ordre de la liberté? À n'en pas douter, mais il s'agit alors de prendre en compte l'engagement de la conscience dans une croyance, qui peut à tout instant faire le choix de se croire captive. Parce que le pour-soi est toujours «en sursis», jeté sans recours à l'avant de lui-même, séparé de son passé et engagé dans un avenir que la liberté érode de toutes parts, il est sans secours. Résolutions, projections, désirs, décisions, tout se solidifie dans le passé, s'écarte irrémédiablement du pour-soi qui est pour cette raison chargé de les assumer et contraint de s'inventer sans cesse. C'est dans l'angoisse qu'il appréhendera réflexivement l'ampleur de son échec et l'urgence de sa responsabilité. C'est pourquoi il peut être tenté de fuir les exigences de sa liberté; cela est la contrepartie de l'échec à être qu'il est. Cette tentative, parce qu'elle est l'oeuvre de la liberté, n'en est pas moins

9 SARTRE, J.-P., *L'Imagination*, Alcan, Paris, 1936 et coll. «Quadrige», P.U.F., Paris, 1994, pp. 35-36. *L'Imaginaire*, pp. 23-24 et 38.

grevée d'impossibilités, puisqu'elle repose elle aussi sur le paradoxe de l'en-soi-pour-soi: «être-liberté-pour-la-fuir», «être-l'angoisse-pour-l'éviter» sont autant de formules qui expriment la contradiction d'un tel projet. Tenter de déjouer les apories insupportables de la structure facticité-transcendance par le vœu de sincérité ou de mauvaise foi ne sera jamais qu'une attitude de *mauvaise foi* fondamentale par rapport aux exigences de mon être-libre.

L'attitude qui se fait liberté-pour-se-fuir (que ce soit dans la sincérité ou la mauvaise foi pure et simple) s'établit comme un jeu sur la structure désagrégative ou évanescence de la conscience, qui, afin de s'appropriier librement l'être des choses, convertit la dialectique inachevée du couple facticité-transcendance, en une identité paradoxale de la facticité comme transcendance et de la transcendance comme facticité<sup>10</sup>. Mais l'impossibilité de principe d'une telle conversion n'étant jamais masquée à la conscience, il faut que celle-ci s'engage à croire à sa possibilité, contre toute évidence. À ce moment la conscience est de mauvaise foi.

Cette attitude peut peut-être se voir décrite comme celle où la subjectivité cesse d'être tendue vers la Valeur comme vers ce qu'elle est conscience de ne pouvoir atteindre, pour provoquer son aliénation à cette Valeur, qu'elle prétend faire descendre sur le plan du réalisé<sup>11</sup>. Mais cela pourrait-il avoir d'autre réalité que celle d'un jeu? D'une fiction à laquelle on s'est décidé à croire, quitte à être mal convaincu? Ici encore c'est sur la structure désagrégative de la croyance que s'établit l'engagement: la croyance se fait croyance pour ne pas croire, pour désarmer les autres croyances comme n'étant que croyances: «si toute croyance de bonne foi est une impossible croyance, il y a place à présent pour toute croyance impossible»<sup>12</sup>. Ayant déclaré toute croyance véritable irréalisable, — sous couvert de l'intériorisation de ma propre liberté comme impossibilité à être ce que je suis, — je me permets de m'abandonner à n'importe quelle croyance, sous prétexte que je n'y serai jamais englouti.

Sur un mode analogue, — et nous trouvons ici l'explication de l'exergue qui nous a servi de point de départ, — la conscience qui rêve est conscience de croire au rêve. Car les actes d'imagination, à la différence des actes de perception où l'évidence est donnée, impliquent une croyance. Or, dans le rêve, cette croyance est la plus forte, et lorsqu'on dit que la conscience est entraînée par son rêve, il faut entendre qu'elle s'est faite captive d'elle-même, puisque de cette croyance, elle demeure consciente. La conscience qui rêve ne prend nullement les fruits de son imagination pour des réalités ; au contraire, elle a totalement perdu le sens de la réalité — elle n'est plus du tout conscience réalisante. Le rêve est bel et bien vécu comme une fiction, mais une fiction à laquelle on s'est décidé à croire jusqu'au bout. Cette manière de se faire fascinée n'est-elle pas destinée à mettre — bien que ce soit impossible — la conscience à l'abri, hors d'atteinte du réel, de la situation dans le monde, pour désarmer les impératifs de la liberté? Le rêve est à sa façon de mauvaise foi. Et la conscience de mauvaise foi peut à loisir s'éprouver comme sans recours, fatale: «une fois ce mode d'être réalisé, il est aussi difficile d'en sortir que de se réveiller: c'est que la mauvaise foi est un type d'être dans le monde, comme la veille ou le rêve, qui tend par lui-même à se perpétuer»<sup>13</sup>. Comme la conscience s'est déterminée à la croyance, là voilà obligée de «vivre jusqu'à la lie la fascination de l'irréel»<sup>14</sup>. Cette magie peut la métamorphoser en objet imaginaire,

10 *L'Être et le Néant*, p. 92.

11 C'est en ce sens que l'on peut dire que «Sartre avait montré comment l'Idéal, aussi abstrait et régulateur soit-il, peut être une pièce au sein du dispositif de la mauvaise foi». SIMONT, V. J., «The last picture show (À propos du livre d'A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*)», dans *Les Temps Modernes*, n. 574, 1994, p. 122.

12 *L'Être et le Néant*, p. 106.

13 *L'Être et le Néant*, p. 105. Le passage du rêve à la réalité est une «révolution».

14 *L'Être et le Néant*, p. 332.

comme lorsque c'est moi-même qui devient acteur du rêve; dans ce cas extrême, c'est sur une synthèse impossible de deux regards — être soi-même comme un autre — que joue l'homme de mauvaise foi: transcendance qui n'est plus transcendance, spontanéité dégradée en en-soi, le pour-soi qui s'est choisi l'imaginaire pour fin tente magiquement de fuir sa liberté.

En va-t-il différemment pour les autres attitudes de mauvaise foi? Au garçon de café aussi, l'image se propose à la conscience comme le meilleur accès au refuge que présente pour elle le mode d'être tout tracé des choses. C'est ainsi que Sartre peut dire que «la garçon de café joue avec sa condition pour la réaliser»<sup>15</sup>. Mais ce jeu n'est pas à proprement parler ludique, mais motivé par l'esprit de sérieux. C'est un jeu semblable à celui de l'acteur, qui met en oeuvre l'imaginaire et mobilise son corps tout entier pour se faire le portrait de Don Juan ou de Hamlet<sup>16</sup>. Mais dans l'esprit de sérieux, ce jeu est alourdi de mauvaise foi. Tous les gestes, les sentiments, les attitudes sont investis, détournés, lestés du mécanisme et de la rigueur des choses pour produire l'analogon au travers duquel doit se manifester le *personnage*. Nous pouvons dire: le personnage. Car dans la danse de son rôle, notre garçon de mauvaise foi qui fait le choix par avance impossible d'être conforme à ce qu'il est, se charge du poids mort de sa situation, pour n'avoir plus à la soutenir; mais du même coup, il s'irréalise. C'est ce qui fait que toutes ses façons offrent à l'observateur l'allure d'un jeu qui peut quelquefois aller jusqu'à la singerie et le ridicule: il n'est plus que la représentation de lui-même, il s'est capturé dans l'imaginaire, dans un cérémonial de marionnette<sup>17</sup>.

À l'être qui parce qu'il est libre ne rencontrera jamais son être, il est seulement donné de croiser son image. Mais, en quelque sorte, toujours trop tard, comme l'en-soi passé-dépassé qu'il est. En effet, si la polarisation de la conscience sur la Valeur qui fait d'elle la tentative perpétuelle de combler son propre manque, «tout manque qui se comble fait tomber ce comblement dans un pur en-soi que le pour-soi a déjà dépassé, lancé qu'il est vers «un autre horizon de possibles», une nouvelle quête d'en-soi-pour-soi, l'en-soi-pour-soi précédent étant ainsi son manqué»<sup>18</sup>. Mais c'est précisément dans cet échec que réside la chance du pour-soi. Pourtant, l'image, par sa production de synthèses paradoxales ou contradictoires, donne à voir une approximation de l'en-soi-pour-soi — bien que sur le mode irréel — et s'offre comme médiation par laquelle la conscience accède au refuge du mensonge à soi, par laquelle la spontanéité se dégrade en inertie, pour fuir ses responsabilités.

Cette intervention se signale aussi dans la réflexion. Lorsque celle-ci se fait constituante, elle est menacée de se faire «complice», «impure». Dans le prolongement de l'essai de récupération fondative du soi qu'est la liberté, cette réflexion est tentée de chercher à se voir elle-même «comme un autre»; et là encore, il s'agit de la tentation d'une synthèse impossible de la transcendance que je suis et de la transcendance transcendée (objectivée, tombée dans l'en-soi) telle qu'elle est au regard de l'autre. Synthèse d'identité impossible de la facticité et de la transcendance, mais possible dans l'image. Il n'est pas étonnant que Sartre ait parlé, à propos de l'ego, d'une «construction poétique»<sup>19</sup>. À n'en pas douter, la réflexion à l'oeuvre chez Proust en cède à l'imaginaire pour

15 *L'Être et le Néant*, p. 145.

16 *L'Imaginaire*, p. 367.

17 À propos de l'esprit de sérieux, voir *L'Être et le Néant*, pp. 641 et 690. La conscience cesse de se saisir comme tendue vers l'idéal et source de valeurs, mais s'est aliénée à ces valeurs qu'elle déclare objectives.

18 SIMONT, J., *op. cit.*, p. 119.

19 COLOMBEL, J., «Sartre, Foucault, les marges», dans *Lectures de Sartre*, textes présentés par Cl. Burgelin, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1986, p. 330.

constituer un soi qui a la densité de l'en-soi. Mais l'ego n'est que l'image inversée de l'existence. Au lieu de se présenter comme ce qui est traversé par la liberté et troué d'un néant qui le soutient à l'existence, il se donne — magiquement — comme un moi substantiel à qui vient subsidiairement une liberté qu'il doit porter. Le réflexif n'a en face de lui que «l'ombre portée du réfléchi dans l'être». Le mode magique sur lequel la spontanéité se présente à la réflexion trouve son meilleur terreau dans l'imaginaire, qui peut l'exhiber telle une chose dont les divers éléments soutiennent de mystérieux rapports d'influence à distance. L'amour de Swann pour Odette n'est plus une conscience libre d'aimer, mais le «chimisme» de sentiments et de sensations qui leur surviennent, les secouent et les emprisonnent<sup>20</sup>.

Le regard que la réflexion tente (vainement) de poser sur un ego-objet, c'est celui de l'autre. On sait que l'irruption d'autrui dans l'univers du pour-soi provoque la paralysie immédiate de sa transcendance, puisque celui-ci devient un objet pour l'autre. L'être-pour-autrui est une transcendance-transcendée. Le conflit premier avec autrui porte en lui sa dynamique, puisque le désir de «récupération» de soi ne peut être éteint. Il est vrai que le pour-soi observé par autrui est une liberté niée, mais c'est une liberté tout de même. Aussi, deux types fondamentaux d'attitudes peuvent être adoptés face au regard d'autrui pour se reprendre et se tirer de cette aliénation. L'une consiste à nier l'être-dehors qui lui est imposé par l'autre, et à détruire cette objectivité en réduisant l'autre à n'être plus qu'un objet. Dans l'autre attitude, le pour-soi regardé cherchera à s'emparer de la liberté d'autrui en tant qu'elle est le fondement et la clef de son être, à se l'assimiler pour devenir soi-même fondement de soi. La seconde est immédiatement confrontée au «risque» de l'image. L'assimilation de la liberté de l'autre, en effet, n'a qu'une conséquence possible: sa chute au milieu du monde et l'essoufflement de sa spontanéité. À ce moment où le pour-soi libéré de la contrainte du regard peut croire l'autre prêt à lui livrer le secret de son être-pour-autrui, l'autre se dérobe, abandonnant derrière lui une pure image où la conscience ne pourra pas se reconnaître<sup>21</sup>. Cette issue correspond à la réapparition de la liberté, à un appel par-delà l'image. Mais la possibilité d'ignorer l'entérinement de la problématique est toujours là pour qui voudra y croire. On pourra toujours jouer le jeu de l'image, c'est-à-dire agir comme si c'était là l'être enfin rencontré, par assimilation fictive de l'être-libre et de l'être-pour-autrui.

Il semblerait donc que l'ontologie phénoménologique retrouve dans les approfondissements successifs de la recherche du fondement dans le dépassement polarisé par la Valeur, la présence ambiguë de l'image. L'imagination s'est d'abord indiquée comme l'acte où s'atteste exemplairement la dualité facticité-transcendance propre à la liberté. En tant que ce complexe structurel prend lui-même sens à l'intérieur d'un projet orienté vers la Valeur (ou le soi), l'image, parce qu'elle outrepassa les paradoxes pour esquisser la totalité en-soi-pour-soi, — bien que sur le mode irréel —, hante toute existence: «chacun de nous passe sa vie à graver sur les choses son image maléfique qui le fascine et qui l'égare» (*Critique de la raison dialectique*). À sa manière elle ouvre sur la question d'une morale de la finitude et repose la question de l'authenticité.

Dans l'analyse descriptive de l'aventure du pour-soi, son intervention diffuse fait appel à l'idée d'une présence toujours différée et suggère par sa structure le renvoi à un être absent. Elle indique donc, d'une part, la tentative du pour-soi d'échapper à son impossibilité d'être, en tant qu'il n'est pas une pure et simple négation mais une transcendance véritable et, d'autre part, ce recours à la

20 *L'Être et le Néant*, pp. 206-208.

21 *L'Être et le Néant*, pp. 330 ss.



notion d'imaginaire souligne que cette entreprise est structurellement soutenue par une impossibilité de principe, c'est-à-dire, jamais réalisée si l'on entend par là «portée à son achèvement».

Une telle prégnance de l'imaginaire — aux côtés des thématiques de la magie, de l'irréel et de la croyance — invite sans doute à repenser le problème de l'art, qui avait déjà été effleuré dans l'ouvrage de 1940, et qui accompagnera Sartre jusqu'à sa mort. Si l'image et la fiction du Soi occupent une telle place au cœur de chaque projet humain particulier, on ne s'étonnera pas de voir l'activité du poète ou du peintre, — en tant qu'elles constituent un mode de déploiement des ressources de l'imagination —, susciter un motif d'interrogation privilégié pour Sartre. Cette problématique tend un fil depuis *L'Être et le Néant* — où c'est déjà Flaubert qui soutient les premiers pas de la psychanalyse existentielle, cette méthode destinée à éclairer les choix d'existence singuliers qui accomplissent le désir fondamental — et *Situations*,<sup>1</sup> jusqu'aux essais critiques (Baudelaire, Mallarmé, Genêt) et beaucoup plus loin, jusqu'à l'immense *Idiot de la famille*, où l'imaginaire s'atteste comme refuge au creux d'un réel effrayant, en même temps que projet inscrit dans le monde: «l'Imaginaire, c'est cette porte, il est le faux espoir affolant qui m'invite à faire l'embrasement de ce monde hideux [...]». Mais également il «ne fait rien d'autre en vérité que de me contraindre à m'y plonger de mon propre chef, c'est-à-dire à reprendre à mon compte, spontanément, cette horreur qui, tant que je me bornais à la refuser passivement, n'avait pas les moyens de me compromettre»<sup>22</sup>. L'imagination, loin d'être un simple thème qui trouverait l'occasion d'émerger dans le faisceau d'une analyse générale de la conscience, a peut-être pris là l'allure d'une dimension cardinale de l'interrogation philosophique chez Sartre. Dimension qui rejaillit sur cette interrogation, dans son exercice même, en tant que celle-ci est elle aussi un projet existentiel: Sartre fut de ceux qui ne craignaient pas le recours à la fiction et à l'imagination.

(Septembre 1997)

---

22 SARTRE, J.-P., *L'Idiot de la Famille*, Gallimard, Paris, 1972, t. III, p. 517.