

Chunming WANG

De l'extase à l'angoisse : Les nouveaux chemins de la liberté chez Sartre

Notice biographique

Doctorant en philosophie à l'UMR 8163 « Savoirs, Textes, Langage » (S.T.L) de l'Université Lille 3 depuis 2012, Chunming Wang prépare une thèse intitulée « Liberté et souveraineté : le problème de l'expérience chez Sartre et Bataille » sous la direction de Philippe Sabot (UMR S.T.L/Lille 3).

Résumé

L'objectif de la présente étude est d'explicitier la notion sartrienne de liberté telle qu'elle est élaborée, dans son premier moment, à partir de la description eidétique de la conscience transcendante qui, par les outils d'enquête phénoménologiques, se définit comme mouvement perpétuel d'extase. Intentionnelle, spontanée et temporelle, la conscience extatique s'angoisse transcendentale et fatalement. Ce sera à partir de cette identification de l'extase à l'angoisse, dans la mesure où elles sont toutes deux la qualification de la liberté humaine, que l'on va comprendre la rhétorique sartrienne sur la réalité de notre existence en tant que délaissement et inachèvement.

Abstract

The purpose of this essay is to clarify the sartrian notion of liberty as it is elaborated in the first moment of the philosopher's enterprise, namely a descriptive phenomenology of transcendental consciousness which is defined as a ceaseless movement of ecstasy. Intentional, spontaneous and temporal, the ecstatic consciousness endures a profound anguish due to its own transcendental origin. The identification between ecstasy and anguish on the level of human liberty leads to a further comprehension of human existence in the sartrian sense as abandonment and in-achievement.

Mots-clés : Extase, angoisse, liberté, intentionnalité, spontanéité.

Keywords : Ecstasy, anguish, liberty, intentionality, spontaneity.

Introduction

Si la philosophie de Sartre est souvent considérée comme une philosophie de la liberté et si la liberté sartrienne envahit notre existence entière de manière violente, ainsi que nous le laisse entendre la fameuse expression selon laquelle l'homme est « condamné à être libre » (SARTRE, 1943 : 612), il n'en reste pas moins que vivre la liberté demande plus que du courage. En effet, en face de cette liberté qui n'est pour l'existence humaine ni étrangère ni aliénable, celle-ci cherche assidûment à la fuir par des conduites de « mauvaise foi », comme si cette existence ne pouvait supporter cet éclat solaire trop aveuglant qui vient de sa propre fissure et qui n'éblouit qu'à force de son propre éclatement : il s'agit pour ainsi dire d'une peur de soi, ou plus précisément, d'une angoisse qui n'a pour objet que notre liberté. La liberté humaine est dans cette perspective plutôt une fatalité angoissante qu'une promesse rassurante. La liberté et l'angoisse vont de pair : telle est l'une des thèses les plus fondamentales que Sartre soutient dans l'élaboration de sa philosophie de l'existence. Comment comprendre cette angoisse de la liberté et, réciproquement, comment comprendre cette liberté qui angoisse ? Si l'homme condamné à la liberté est simultanément condamné à l'angoisse, il faut expliquer cette double condamnation devant laquelle l'homme, en essayant d'en voiler à lui-même l'aspect redoutable, se dérobe également à l'autre aspect, qui est la liberté.

La liberté n'est angoissante qu'à cause d'elle-même. À partir de cette hypothèse, le présent travail a pour objet d'explicitier la réciprocité entre la liberté et l'angoisse, ou plus précisément, le rapport que la liberté entretient avec elle-même. D'où vient cette liberté ? Par quelle force endogène se détermine-t-elle à exister si farouchement que l'homme ne saurait en jouir sans en même temps s'égarer dans la plus profonde angoisse ? Autour de ces questions essentielles et à partir de ses premiers écrits philosophiques – nous nous référons notamment à *La Transcendance de l'Ego* (1936), l'article sur l'intentionnalité (1939) et *L'Être et le néant* (1943) –, nous proposons une relecture délimitée de la question de la liberté chez Sartre, dans la mesure où il ne s'agira pas d'une récapitulation générale de la notion en question ; au contraire, il sera question d'interroger la structure de la liberté telle qu'elle s'incarne, selon Sartre, dans la partie privilégiée de la réalité humaine qu'est la conscience. C'est dans la définition phénoménologique de la conscience que Sartre révèle, petit à petit, la liberté absolue de l'existence humaine

en tant qu'elle se définit, par la conscience qu'elle a d'elle-même, comme « une création *ex nihilo* » (SARTRE, 1966 : 79). Au cœur de cette création autogénétique, nous trouverons le mouvement incessamment extatique de la conscience et c'est par cette extase infinie dont la conscience à la fois jouit et souffre que nous allons comprendre le destin de la liberté au sens sartrien.

1. L'intentionnalité extatique de la conscience transcendantale

La détermination de la liberté dans la plénitude de sa signification doit être précédée par une description phénoménologique de la réalité humaine à travers laquelle la liberté est venue au monde. La réalité humaine en tant que telle doit être une réalité qui est consciente d'elle-même. Il faut donc fonder toute compréhension qu'a l'homme de lui-même sur l'interrogation préalable du mode d'existence de la conscience. En se servant de la terminologie phénoménologique pour reposer les questions classiques du *cogito*, Sartre cherche dans ses premiers écrits philosophiques à faire table rase de toute métaphysique et épistémologie qui oscillent entre un idéalisme narcissique et un réalisme illusoire¹. Reformuler la question du *cogito*, c'est restituer à la fois l'autonomie de la conscience et la plénitude des choses. C'est à partir de cette double exigence que Sartre va s'approcher de la phénoménologie et de son idée fondamentale d'intentionnalité.

Pour Brentano et Husserl, la conscience se définit comme intention. La conscience est un acte intentionnel qui se rapporte à un objet autre, elle est toujours conscience de quelque chose. La notion d'intentionnalité constitue non seulement le point d'ancrage de la phénoménologie, mais elle est aussi le fondement de toute la philosophie de Sartre. En effet, depuis ses premiers écrits, Sartre s'applique à déterminer la nature de la conscience en prenant appui sur cette notion et conclut que « la conscience se définit par l'intentionnalité » (SARTRE, 1966 : 21). Celle-ci, écrit-il, est la « nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre

¹ Il ne s'agit pas d'un réalisme de la plénitude des choses selon lequel celles-ci existent en soi ; au contraire, illusoire est pour Sartre la tentative d'introduire les lois des choses au sein de la conscience, ce qui en ferait un être chosifié. Le réalisme se caractérise ainsi comme un mécanisme ou un matérialisme, en bref, il s'agit d'un chosisme fondamental.

chose que soi » (SARTRE, 1966 : 112). L'intentionnalité est donc la nécessité d'existence de la conscience.

Sartre a su bien attirer notre attention sur le mot d'existence. Pour lui, la nécessité d'existence de la conscience ainsi définie nous renvoie à un mouvement de transcendance, ou bien, selon l'image sartrienne, à un mouvement d'éclatement. Être conscience de quelque chose, c'est « "s'éclater vers", s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi », c'est « un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi [...] dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses » (SARTRE, 1966 : 110-111). Si sur la notion d'intentionnalité se fondera la nouvelle philosophie de la conscience, il s'agira d'une philosophie de l'existence, autrement dit, de la transcendance. La contribution de la phénoménologie par la découverte de l'intentionnalité consiste à « mettre un terme à la philosophie douillette de l'immanence » (SARTRE, 1966 : 111), selon laquelle toute réalité du monde ne serait qu'assimilée dans l'esprit en n'étant que le contenu de sa représentation intime. La phénoménologie entendue comme la philosophie de la transcendance nous jette au contraire dans le monde et près des choses : « Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain, s'éclater-conscience-dans-le-monde » (SARTRE, 1966 : 112). L'existence de la conscience est une existence en transcendance, parce que « par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant » (SARTRE, 1966 : 21). Intentionnalité, existence, transcendance, tout revient à désigner la conscience comme fuite absolue de soi. Sartre nous semble avoir raison de considérer l'intentionnalité de la conscience comme une extase dans la mesure où en *intentionnant* le monde et les choses, la conscience se transcende, s'éclate et, pour ainsi dire, s'extasie.

Ainsi, le premier mouvement extatique de la conscience consiste en l'acte intentionnel par lequel cette dernière se jette hors d'elle-même pour se rapporter à un objet, c'est-à-dire pour se trouver parmi les choses transcendantes du monde. La conscience qui ne s'extasie pas, c'est la conscience qui n'*intentionne* pas son objet, mais qui en revanche constitue l'être de son objet dans la plénitude d'immanence qu'elle prétend être. Par son intentionnalité extatique, la conscience restitue à la fois la réalité du monde dans sa plénitude d'être et son propre mode d'existence en tant que conscience de ce monde. Suivant la terminologie de *L'Être et le néant*, la conscience

intentionnelle et extatique « doit se produire comme révélation révélée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle », elle est « révélation-révlée des existants et les existants comparaissent devant la conscience sur le fondement de leur être » (SARTRE, 1943 : 29). Pour être cette révélation-révlée du monde transcendant, la conscience est obligée de renoncer à toute préoccupation illusoire d'être en pure intériorité et doit du même coup se mettre en mouvement centrifuge et extatique d'intentionnalité vers l'extérieur. En un mot, si c'est par l'intentionnalité qu'est défini le mode d'existence de la conscience, celle-ci doit exister – et elle existe ainsi de fait – en extase. Telle est le premier repère que Sartre marque dans son chemin pour la constitution de ce qu'il appelle « le champ transcendantal ». La conscience transcendantale est, avant tout et après tout, intentionnelle, extatique, à savoir hors de soi². L'extase intentionnelle en laquelle la conscience se trouve et se reconnaît vient marquer au sein de celle-ci une déchirure depuis lors jamais fermée, de sorte que nous pouvons déjà attribuer, en ce sens, l'origine de l'angoisse au mouvement extatique d'intentionnalité de la conscience en tant qu'elle n'est jamais chez elle.

2. Le spasme de la spontanéité et la liberté angoissante

Nous venons de montrer que la conscience se définit chez Sartre par son mouvement d'intentionnalité et que ce dernier, dans lequel la conscience se transcende elle-même, est de nature extatique. Il est question d'une extase intentionnelle de la conscience qui fait que celle-ci ne saurait être conscience de soi sans se fuir au-dehors et se jeter au milieu des choses ; autrement dit, elle ne se reconnaît qu'à distance d'elle-même. Nous allons montrer, dans les pages suivantes, qu'un tel mouvement extatique est doublé d'une deuxième extase, celle-ci issue cette fois-ci non de son rapport référentiel au monde, mais de sa propre force d'existence absolue : la spontanéité.

Dans la conclusion de *La Transcendance de l'Ego*, Sartre déclare avoir réalisé « la libération du Champ transcendantal en même temps que sa purification » (SARTRE, 1966 : 74). Ce dernier est constitué par la

² Par la lecture de *L'Être et le néant*, nous verrons qu'il est même impropre d'entendre « soi » par son sens traditionnel. Le rapport à soi qu'entretient la conscience avec elle-même est, selon Sartre, toujours en écart. La conscience ne s'identifie pas.

conscience qui doit se dégager de toute structure égologique ; en d'autres termes, seule la conscience qui ne fonde son absoluité qu'en elle-même peut récupérer sa limpidité originelle et, de cette manière, rétablir sa transcendance. La conscience transcendantale doit apparaître comme pure transparence dans laquelle rien n'habite et derrière laquelle rien ne se cache. C'est un absolu translucide pour lequel « "être" et "apparaître" ne font qu'un » (SARTRE, 1966 : 25). En un mot, le champ transcendantal que constitue la conscience limpide ne doit avoir rien d'opaque : ni un Je transcendantal, ni un inconscient mystérieux ne peuvent être le substrat de la conscience. Pourtant, si la conscience est purifiée de tous ces créateurs fantômes, la question de l'origine de son existence n'est pas tranchée. Pour y répondre, Sartre conclut que « la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle » et que la spontanéité est la force endogène de la conscience par laquelle elle « se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir *avant elle* » (SARTRE, 1966 : 79). Cette conclusion vient nous signaler que la conscience, étant transcendantale et absolue, n'est pas déterminée à exister, que ce soit par l'agent de l'acte conscient ou par un inconscient sous-jacent ; bien au contraire, elle est la source de sa propre existence et c'est cette force d'existence effectuée par la conscience en elle-même que Sartre appelle la spontanéité. Cela dit, la spontanéité nous révèle à chaque instant « une création *ex nihilo* », ou bien, « une existence nouvelle » (SARTRE, 1966 : 79). Comment comprendre cette création *ex nihilo* ? Comment penser une existence spontanée qui se détermine et n'est déterminée par rien d'autre qu'elle-même ? Une telle spontanéité a-t-elle raison d'être ? Ces dernières questions composent toute l'énigme de l'existence de la conscience et la réponse de Sartre paraît tout sauf apaisante : la conscience spontanée n'a pas raison d'être. Pourtant elle existe, et elle existe par une nécessité telle qu'elle est un absolu d'existence. Absolue et sans raison d'être, la conscience se détermine à exister à partir de *rien*, et avec la création qu'elle se fait en elle-même et pour elle-même, elle nous apporte tout ce de quoi elle est conscience. Partant, la conscience transcendantale se met à nouveau face à son destin d'être en extase : si l'extase intentionnelle projette la conscience vers son extérieur, la spontanéité rend celle-ci non moins extatique parce que, selon l'expression fort parlante de Sartre, la conscience spontanée s'éclate à exister *ex nihilo*. La spontanéité extatique est plus originelle puisqu'elle est l'extase absolue sans laquelle la conscience intentionnelle ne saurait ni exister ni s'extasier après coup vers son objet.

Cependant, selon les mêmes thèses, la spontanéité ne restaure pas la transcendantalité absolue de la conscience sans en même temps la captiver : la conscience doit pouvoir éprouver sa propre puissance transcendante. Celle-ci, loin d'être une caractéristique neutre de la conscience, l'affecte profondément par sa violence excessive :

Il y a quelque chose d'angoissant pour chacun de nous, à saisir ainsi sur le fait cette création inlassable d'existence dont nous ne sommes pas les créateurs. Sur ce plan l'homme a l'impression de s'échapper sans cesse, de se déborder, de se surprendre par une richesse toujours inattendue [...]. Il nous semble que cette spontanéité monstrueuse est à l'origine de nombreuses psychasthénies. La conscience s'effraie de sa propre spontanéité parce qu'elle la sent *au delà* de la liberté. [...] la conscience, s'apercevant de ce qu'on pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s'angoisse tout à coup : c'est cette angoisse absolue et sans remèdes, cette peur de soi, qui nous paraît constitutive de la conscience pure et c'est elle qui donne la clé du trouble psychasthénique dont nous parlions (SARTRE, 1966 : 79-83).

La spontanéité angoisse. Elle angoisse et même effraie la conscience parce qu'elle la dépasse et la déborde infiniment : d'un côté, c'est la volonté de la conscience d'être fondement d'elle-même, c'est-à-dire d'être créatrice et support de tout son devenir et de toutes ses variations ; de l'autre côté, la spontanéité de la conscience l'amène à chaque instant à une toute nouvelle existence dans un mouvement continu de création *ex nihilo*, et ainsi renouvelle infiniment le rapport de la conscience à elle-même sans lui permettre de *se substantier* – en un mot, elle défait toute fondation. Suspendue entre la volonté de se fonder et la démolition spontanée de tout fondement, la conscience s'angoisse. Dans l'exemple de la malade que Sartre emprunte à Pierre Janet, la conscience se trouve « monstrueusement » captivée devant « un vertige de la possibilité » venue de sa spontanéité. C'est aussi le cas des obsédés que Sartre cite dans *L'Imaginaire* où il écrit que « l'obsession est *voulue*, reproduite par une sorte de vertige, par un spasme de la spontanéité » qui est « une dépense nerveuse considérable » (SARTRE, 1940 : 241, 270). Débordante, envahissante et spasmodique, la spontanéité absolue et impérative de la conscience dévore celle-ci pour être la seule source de son existence ; ou, plus précisément, c'est la conscience spontanée elle-même qui se dévore, se dépense pour être autonome et libre. La conscience spontanée, qui seule est « la conscience pure », selon Sartre, est en face de la « liberté vertigineuse », elle est « monstrueusement libre » (SARTRE, 1966 : 81).

Cette notion de liberté monstrueuse est ambiguë. En effet, dans *La Transcendance de l'Ego*, Sartre semble se référer à deux notions de liberté opposées : en même temps que la spontanéité se présente comme « liberté vertigineuse », elle est aussi ce qui est « *au delà* de la liberté ». S'agit-il d'une contradiction ou plutôt d'une distinction essentielle que Sartre tente de marquer entre deux usages du mot « liberté » ? La réponse se trouve dans le même texte :

[...] *la volonté est un objet qui se constitue pour et par cette spontanéité. La volonté se dirige sur les états, sur les sentiments ou sur les choses, mais elle ne se retourne jamais sur la conscience. On s'en rend bien compte dans les quelques cas où l'on essaye de vouloir une conscience (je veux m'endormir, je ne veux plus penser à cela, etc.). Dans ces différents cas il est nécessaire par essence que la volonté soit maintenue et conservée par la conscience radicalement opposée à celle qu'elle voulait faire naître (si je veux m'endormir, je reste éveillé, – si je ne veux pas penser à tel ou tel événement, j'y pense précisément pour cela)* (SARTRE, 1966 : 79-80).

Sartre vient distinguer la volonté et la spontanéité par le fait que celle-ci, étant conscience originelle auto-naissante, soutient l'acte de la volonté qui est de structure égologique. Si la conscience spontanée se dépasse, elle dépasse d'abord sa volonté de ne pas être dépassée, et c'est cette volonté qui, dans un premier temps, se sent débordée par la force sauvage de la spontanéité. Dans ce sens, nous partageons l'avis de Sylvie Le Bon qui précise que la liberté, dans son deuxième usage employé par Sartre, « se comprend par analogie avec la responsabilité et la volonté » (SARTRE, 1966 : 80). Ainsi, la conscience s'angoisse de sa spontanéité parce qu'elle la sent au-delà de sa volonté d'être fondement de soi. L'opposition entre la spontanéité et la volonté s'intensifie chez le malade de la psychose d'influence, auquel Sartre se réfère dans *La Transcendance de l'Ego* comme dans *L'Imaginaire*, qui déclare qu' « on me fait avoir des pensées mauvaises » (SARTRE, 1966 : 61) ou qu' « on me fait former des pensées obscènes » (SARTRE, 1940 : 301) : au lieu d'être provoquées par un autre, celles-ci viennent de la spontanéité. C'est donc la spontanéité qui désigne ici la notion plus radicale et plus primordiale de liberté, tout en bouleversant la volonté qui est considérée comme libre responsable de la conscience au sens ordinaire. Autrement dit, la spontanéité, c'est la liberté pré-volontaire en ce sens que « ce que la volonté ne peut obtenir pourra être produit par la libre spontanéité de la conscience » (SARTRE, 1940 : 258). Elle est « monstrueusement libre » tant

pour son autogenèse sans raison d'être que pour sa force d'existence débordante.

Ainsi, nous pouvons conclure que, pour la conscience, être libre, c'est être spontanée et que la libre spontanéité ne promet pas à la conscience une vie en paix. Au contraire, celle-ci se trouve saisie par le tourbillon extatique de la spontanéité qui la jette sans recours dans la plus profonde angoisse. La conscience spontanée, tant qu'elle est libre création *ex nihilo*, s'extasie pour se mettre à l'existence ; à chaque moment où la folle origine de son existence lui est révélée, elle en a peur et s'angoisse. L'angoisse de la conscience, c'est l'angoisse d'être libre, c'est celle « qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendante et un accident toujours possible de notre vie quotidienne » (SARTRE, 1966 : 84). Ce n'est donc pas une coïncidence si, dans les premiers écrits philosophiques et littéraires de Sartre, la découverte du fond de l'existence s'accompagne toujours d'un sentiment de bouleversement et ce dernier, quant à sa cause, n'est pas si différent des expériences psychasthéniques auxquelles Sartre consacre indirectement tous ses essais dits phénoménologiques³. L'époque phénoménologique nous permet l'accès non seulement à la conscience pure d'origine transcendante, mais aussi à l'extase vertigineuse de la liberté angoissante. Mais si la conscience s'extasie à chaque instant, d'où vient cet instant d'existence qui dépasse et se dépasse en étant toujours spontané ? Quel est le statut de l'instant dans le flux continu de la conscience elle-même ? Nous devons ainsi passer à l'interrogation sur cette structure fluide de la conscience extatique : la temporalité.

3. La temporalité extatique et l'instant nul de la spontanéité

La question de la temporalité se pose tout au long de l'œuvre de Sartre, alors que ce dernier ne semble pas en donner toujours la même description. Selon Vincent de Coorebyter, de *La Transcendance de l'Ego à L'Être et le néant*, la conscience temporelle connaît un changement de statut qui s'exprime par la renonciation du philosophe de 1943 à l'instantanéisme de son essai de 1936, et celui-ci, par son goût excessif pour l'instantanéité extatique de la

³ De *La Transcendance de l'Ego à L'Être et le néant* en passant par *L'Imaginaire*, Sartre se préoccupe de trouver par la philosophie de la conscience transcendante la cause du trouble psychasthénique.

conscience, ne peut être qu'un « appauvrissement de la réflexion phénoménologique » (DE COOREBYTER, 2003 : 65, 74). En effet, dans l'essai sur *l'Ego*, c'est par son instantanéité que la conscience irréfléchie et non-positionnelle de soi peut se détacher de toute prise réflexive et se distinguer des unités psychiques telles que les états, les qualités et les actions : en tant qu'expérience vécue, la conscience irréfléchie ne peut être visée que par la réflexion pure « qui désarme la conscience irréfléchie en lui rendant son instantanéité » (SARTRE, 1966 : 48). Bien qu'il se serve de la notion husserlienne de « rétention » pour décrire le flux de la conscience, Sartre, en 1936, est plutôt envoûté par l'irréflexivité instantanée de la conscience. À cet égard, la spontanéité, étant la force par laquelle la conscience s'extasie à exister à *chaque instant*, semble s'enliser dans cette perspective appauvrie. En revanche, la grande œuvre de 1943 rejette toute notion de conscience « d'un ascétisme extrême, irréflexive et spontanée, sans véritable passé ni futur, sans inscription sociale ni *habitus*, issue d'un excès de rigueur méthodologique » (DE COOREBYTER, 2003 : 75). Par la structure de la temporalité qu'il décrit minutieusement dans la deuxième partie du livre, Sartre restitue la conscience dans sa véritable extase temporelle, à savoir la durée : « il n'y a pas de conscience instantanée » (DE COOREBYTER, 2003 : 136).

Or, si Sartre reproche ostensiblement à l'instantanéisme d'avoir divisé l'unité temporelle et constitué des atomes intemporels d'instant, il n'en reste pas moins que, dans la restitution de l'unité extatique du temps, il reprend la notion de spontanéité qui seule permet d'activer la marche inlassable de la temporalisation à partir d'un manque d'être. En d'autres termes, l'instant d'auto-engendrement de la conscience spontanée est intégré dans la dynamique de la temporalisation et se présente ainsi non pas comme fragment immobile et discontinu du temps, mais comme surgissement ininterrompu du nouveau présent. Nous soutiendrons donc que c'est encore de l'instant, sur fond de durée et venant du néant, qu'explose le mouvement extatique de la temporalité dynamique. Pour ce faire, nous devons d'abord examiner la structure temporelle de la conscience telle qu'elle est décrite par Sartre.

En s'interrogeant sur le sens du passé, du présent, du futur et sur le lien d'association entre ces trois dimensions du temps, Sartre essaie d'en établir une vision dynamique :

[...] le temps n'est pas seulement un ordre fixe pour une multiplicité déterminée : en observant mieux la temporalité nous constatons le *fait* de la succession, c'est-à-dire le fait que tel après *devient* un avant, que le Présent devient passé et le futur futur-antérieur. C'est ce qu'il conviendra d'examiner en second lieu sous le nom de *Dynamique* temporelle (SARTRE, 1943 : 169).

À l'opposé de la vision statique qui, à partir de l'émiettement insécable du passé, du présent et du futur, cherche en vain à les relier et à les ordonner dans la multiplicité temporelle, la dynamique de la temporalité permet l'unité extatique – ou ek-statique selon l'orthographe de Sartre – de ces trois moments sans les isoler les uns des autres. Au lieu d'être rattachés après coup tout en étant des instants identiques à soi, ces derniers passent de l'un à l'autre par la force temporelle du devenir : de fait, il s'agit de l'unité extatique dont « chaque état sera hors de soi, là-bas, pour être *avant* ou *après* l'autre », autrement dit, il faut « les temporaliser et non pas seulement les rapprocher » (SARTRE, 1943 : 173). L'extase dynamique de la temporalité fait que le temps, en demeurant l'unification originelle et immanente, peut être aussi une force multipliant de dissolution :

la temporalité est une force dissolvante mais au sein d'un acte unificateur [...] il faut concevoir la temporalité comme une unité qui se multiplie, c'est-à-dire que la temporalité ne peut être qu'un rapport d'être au sein du même être. [...] C'est-à-dire que la temporalité ne peut que désigner le mode d'être d'un être qui est soi-même hors de soi. La temporalité doit avoir la structure de l'ipséité. C'est seulement en effet parce que le soi est soi, là-bas hors de soi, dans son être, qu'il peut être avant ou après soi, qu'il peut y avoir en général de l'avant et de l'après. Il n'y a de temporalité que comme infrastructure d'un être qui a à être son être, c'est-à-dire comme infrastructure du Pour-soi (SARTRE, 1943 : 175).

Dans le vocabulaire de *L'Être et le néant*, la temporalité dynamique est le mode d'existence du Pour-soi qui, dans son rapport à soi, a à être ce qu'il est. C'est le Pour-soi qui se temporalise par une scissiparité interne. Par la double renonciation à la pure unité sans multiplicité et à la pure multiplicité sans unité, Sartre définit la temporalité comme devenir extatique immanent du Pour-soi. Le sens de cette extase temporelle est double : d'une part, il est question du devenir du présent au passé, et de celui du futur au

futur antérieur – c’est ce que Sartre appelle la « passéification » – ; d’autre part, lors de ce processus, il y a le surgissement incessant du nouveau présent et ce dernier, en se passéifiant inévitablement, se reproduit infiniment vers le futur. Le Pour-soi temporel s’extasie ainsi dans un retour éternel entre la passéification fatale et le surgissement spontané ; c’est, pour lui, une « nécessité constante » de « devenir Passé d’un nouveau Présent » en même temps qu’ « un nouveau Pour-soi surgit [...] *ex nihilo* pour devenir le Présent de ce Passé-là » (SARTRE, 1943 : 182-183).

Unité s’extasiant en double mouvement de passéification et de surgissement, telle est la temporalité dynamique et originelle de la conscience que Sartre qualifie d’être pour-soi. Dans cette structure auto-totalisante de la conscience temporelle, il ne reste aucune place pour l’instantanéisme par lequel le temps serait « écartelé en une dispersion infinie d’après qui se succèdent » en même temps que « le monde s’effondre en une poussière infinie d’instant » (SARTRE, 1943 : 170). Néanmoins, la conscience ainsi temporalisée doit garder un degré minimal d’instantanéité pour que la double extase temporelle soit complète : nous retrouvons ici la question que nous avons posée et dont la notion de « surgissement » nous donnera la clé. Comment comprendre ce surgissement *ex nihilo* du Pour-soi qui s’opère sur le fond de passéification ? Pourquoi y a-t-il le « surgissement d’un nouveau Présent passéifiant le Présent qu’il était » (SARTRE, 1943 : 184) ? Ce nouveau présent surgirait-il encore si l’instantanéité était balayée une fois pour toutes de la temporalisation du Pour-soi ? Ces questions nous obligent à revenir sur le moment cardinal de la temporalité, à savoir le futur.

Le futur ne peut être futur que pour un être extatique, c’est-à-dire pour le Pour-soi qui, ne s’engluant pas dans la plénitude d’être identique, peut sortir de lui-même en projetant son propre futur. C’est par cette mise à distance néantisante de soi que le Pour-soi se rapporte au futur et celui-ci n’advient que s’il y a un être « qui est son propre avenir, c’est-à-dire qui est à-venir pour lui-même, dont l’être est constitué par un venir-à-soi de son être » (SARTRE, 1943 : 163). Ainsi, le futur constitue le sens du Pour-soi, dans la mesure où il est le manquant irréalisé de ce dernier et que c’est à partir de ce manquant que le Pour-soi se définit comme manque d’être : « Le Futur c’est l’être déterminant que le Pour-soi a à être par delà l’être [...]. Il est ce que le Pour-soi se fait être en se saisissant perpétuellement pour soi comme inachevé par rapport à lui »

(SARTRE, 1943 : 164-165), en un mot, c'est ce que le Pour-soi n'est pas encore. Et ce « pas-encore » du Pour-soi ne deviendra jamais un être ou un « ayant été » : si le Pour-soi n'est *pas encore* son propre futur, il ne le sera jamais. Projeté par le Pour-soi comme son sens d'existence, le futur constitue la possibilité de celui-ci tout en restant irréalisable et inatteignable. La possibilité réalisée, selon Sartre, ne saurait être que celle d'un futur antérieur devenu présent qui se passéifiera sur-le-champ. Il n'est plus le futur à proprement parler parce qu'il est devenu « futur passé comme préexquisse de ce pour-soi » (SARTRE, 1943 : 167). Le vrai futur ne se réalise pas, ou bien, selon l'expression dramatique mais pertinente de Sartre, « le Futur n'est pas, il se *possibilise* » (SARTRE, 1943 : 168). Il est le « point idéal » de coïncidence avec soi du Pour-soi : à peine ce dernier s'avance-t-il vers le futur, qu'il se sent dépassé par un nouveau futur par rapport auquel il est « un creux toujours futur » :

[...] c'est la nature même du Pour-soi que de devoir être « un creux toujours futur ». De ce fait il ne sera jamais *devenu*, au Présent, ce qu'il avait à être, au Futur [...] le futur ne se laisse pas rejoindre, il glisse au passé comme ancien futur et le Pour-soi présent se dévoile dans toute sa facticité, comme fondement de son propre néant et derechef comme manque d'un nouveau futur.

[...] Le Futur ne fait que préexquisser le cadre dans lequel le Pour-soi se fera être comme fuite présentifiante à l'être vers un autre futur (SARTRE, 1943 : 166-167).

Ainsi, le futur n'est pas l'avenir immuable et eschatologique que le Pour-soi atteindra au fil du temps. Étant avenir, il est le futur à *venir* et la possibilisation continuelle de tous les possibles du Pour-soi.

D'où le surgissement inachevé et inachevable du nouveau futur et du nouveau présent. Encadré dans l'unité extatique de la temporalité, le futur ne surgit que dans la projection d'un présent qui, lors de sa passéification, se néantise pour ne pas être ce qu'il est, à savoir le présent-devenu-passé-en-soi, et qui s'extasie, en fuyant l'être qu'il était et qu'il n'est pas, à devenir un nouveau présent dans son rapport interne avec son futur renouvelé. C'est dans le même instant de surgissement spontané que le présent et le futur, en devenant présent-passé et futur antérieur, jaillissent l'un et l'autre dans l'écoulement infini du temps extatique. Face à la passéification inéluctable vers l'En-soi, le Pour-soi vit sa perpétuelle renaissance

dans le surgissement *ex nihilo* du présent et du futur, et ce surgissement n'est rien d'autre que la spontanéité de la conscience. Dans *L'Être et le néant*, la conscience spontanée est incarnée dans la structure de la temporalité extatique qui renonce à tout instantanéisme : c'est dans le cours fluide de la temporalité extatique que la spontanéité renaît et se rajeunit par le double surgissement spontané du présent et du futur. Cela signifie que celle-ci ne se pose pas en substance, ou bien qu'elle ne peut se poser qu'en étant le refus même de cette position de soi tant et si bien que cette dernière, tel que Sartre le souligne, n'atteindra jamais à la « plénitude affirmative », à savoir à la plénitude d'être de l'être-en-soi⁴. Dans la totalité « détotalisée » du Pour-soi temporel, la spontanéité se donne, se refuse et puis s'arrache à elle-même dans une fuite perpétuelle de soi, en un mot, elle n'est pas : à la fois force autonome d'existence de la conscience et surgissement *ex nihilo* du futur et du présent, la spontanéité, en tant qu'instant d'existence absolu du Pour-soi, n'est en réalité que l'instant du néant. En d'autres termes, si une « fissure impalpable » fait que le Pour-soi existe toujours à distance *nulle* de soi, c'est parce qu'il n'est que son propre néant. Le Pour-soi « est séparé de lui par un Néant qu'il est » (SARTRE, 1943 : 168) et ce néant n'est que l'instant *nul* de la spontanéité. Par un éternel refus de soi, celle-ci creuse un trou d'être au sein de la conscience. L'instant de la spontanéité est donc celui de la mise à distance de soi qu'opère la conscience, dans la mesure où à chaque instant *nul* de sa spontanéité, la conscience – le Pour-soi – s'extasie à être ce qu'elle n'est pas et à ne pas être ce qu'elle est. Ainsi, nous pouvons conclure que le surgissement du présent et du futur à-venir s'éclate à chaque instant – notons qu'il s'agit d'un instant *nul* qui n'est pas hors de l'extase du temps, c'est-à-dire qui « n'existe que comme la négation du passé » (GIOVANNANGELI, 2004 : 249) – à force de spontanéité néantisante de la conscience. Si le Pour-soi se temporalise comme « totalité en perpétuel inachèvement » ou « unité diasporique d'une totalité

⁴ Il s'opère ici une transgression de la dialectique hégélienne en ce sens que la conscience de soi constitue un moment négatif qui ne saurait s'intégrer dans le positif : « Nous retrouvons ici cette "scission de l'égal à soi-même", dont Hegel fait le propre de la conscience. Mais cette scission, au lieu de conduire, comme dans la "Phénoménologie de l'Esprit", à une intégration plus haute, ne fait que creuser plus profondément et plus irrémédiablement le néant qui sépare la conscience de soi. La conscience est hégélienne, mais c'est sa plus grande *illusion* » (SARTRE, 1943 : 194).

détotalisée » (SARTRE, 1943 : 196, 204), c'est parce que, dans l'instant *nul* de la spontanéité, il peut toujours s'extasier à partir de ce *néant* pour se projeter vers un futur inatteignable et, pour ainsi dire, s'inachever.

Nous nous retrouvons face à cette spontanéité qui renvoie la conscience à sa liberté et à son angoisse. La liberté et l'angoisse viennent de ce que la conscience vit sa propre spontanéité violente, à savoir celle par laquelle non seulement elle s'extasie à exister, mais aussi se condamne à être inachevée.

Conclusion : à la fin de l'inachèvement

Notre objectif était d'explicitier le statut de la liberté sartrienne en tant que mouvement d'extase. Nous avons interrogé, pour ce faire, les caractéristiques de cette conscience que sont l'intentionnalité, la spontanéité et la temporalité. En effet, ces dernières désignent chacune à leur tour l'être-en-extase de la conscience en tant qu'elle s'éclate, par sa spontanéité *ex nihilo*, vers la transcendance à chaque nouvel instant *nul* de son existence temporelle. Triplement mise en extase, la conscience est condamnée à être une liberté tourbillonnante : en *intentionnant* son objet, la conscience se transcende, s'éclate et se fuit vers le dehors sans pouvoir jamais se rejoindre ni se replier ; par la spontanéité, elle s'extasie à exister à partir de *rien* et chaque nouvel instant spontané lui révèle le débordement infini de son existence sans fondement ; la temporalité extatique l'engage, à son tour, dans une totalité inachevée et inachevable du surgissement perpétuel où, écartée d'elle-même par son propre néant, elle est toujours ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est. Libérée mais exilée, la conscience souffre d'une vie de nature transcendantale. Les chemins de la liberté poursuivis par la conscience sartrienne sont, pour ainsi dire, ceux de la plus intense extase à la plus profonde angoisse.

Ce sera à partir de cette identification de l'extase à l'angoisse, toutes deux étant qualification de la liberté humaine, que l'on va comprendre la rhétorique sartrienne sur notre existence : les hommes, responsables de leur propre liberté, doivent se mettre devant l'existence extatique sans dissimuler cette angoisse dont la liberté est la cause. En d'autres termes, il s'agit de porter cette liberté extatique et angoissante en nous-mêmes jusqu'à ce que nous n'ayons qu'à définir et redéfinir à l'infini ce que nous sommes – sur le mode

de ne l'être pas – sans présupposer ni prédéterminer une essence que nous devons être ou que nous avons déjà été. Dire que l'homme est libre, c'est dire qu'il fait, et surtout qu'il ose faire de sa propre existence ce mouvement d'inachèvement, à savoir cette extase ininterrompue dont la fin serait également la négation de la liberté. Être libre, c'est être cette existence inachevée et inachevable dans un monde – tel que Jean-Luc Nancy l'indique dans son texte sur Sartre et Georges Bataille – « évidé d'origine et de fin » (NANCY, 2000, 92), un monde où – comme le dit Sartre lui-même – « il n'y a pas de signe », où « il n'est pas besoin d'espérer pour entreprendre » (SARTRE, 1996 : 46, 50), où nous agissons sans espoir. La liberté et l'angoisse ne viennent nous révéler rien d'autre que le fait brut que « nous sommes là pour rien, le monde est là pour rien, nous sommes au monde pour rien », et que, dans un tel monde contingent et face à une telle liberté exigeante, notre existence, c'est-à-dire l'existence humaine, est « la nécessité d'affronter un inachèvement durable, une impossibilité de conclure et même une *responsabilité de ne pas conclure* » (NANCY, 2000 : 89).

Bibliographie

- DE COOREBYTER V. (éd.), 2003, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris : J. Vrin.
- GIOVANNANGELI D., 2004, « Instant », dans NOUDELMANN F. et PHILIPPE G. (éds.), *Dictionnaire Sartre*, Paris : Éditions Champion.
- NANCY J.-L., 2000, « La Pensée dérobée », dans *Lignes*, n° 1, Paris : Léo Scheer.
- SARTRE J.-P., 1940, *L'Imaginaire*, Paris : Gallimard.
- SARTRE J.-P., 1943, *L'Être et le néant*, Paris : Gallimard.
- SARTRE J.-P., 1966, *La Transcendance de l'Ego*, Paris : J. Vrin.
- SARTRE J.-P., 1996, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard.