

Monde(s) de l'homme seul. Le prisme littéraire dans l'interprétation de l'ontologie sartrienne chez Mercè Rius
Mundo(s) del hombre solo. El prisma literario en la interpretación de la ontología sartreana por Mercè Rius
The lonely man's world(s). The literary prism in the interpretation of sartrean ontology by Mercè Rius

Gautier DASSONNEVILLE

ULg/Lille III, doctorant, gautierdassonneville@yahoo.fr

Nous proposons dans cet article de faire le point sur la lecture originale de l'ontologie sartrienne offerte par Mercè Rius. L'interprète catalane libère Sartre de certains préjugés et analyse les rapports au monde et à autrui qui se dessinent dans sa première philosophie. Le rôle ontologique de l'imagination est interrogé et la figure de l'homme seul sert de levier herméneutique : le monde littéraire de *La Nausée* fait office de témoin de certains enjeux existentiels. En première ligne se trouve la question de la constitution de la réalité qui intervient à partir de « l'ustensilité » et du « coefficient d'adversité » des choses. La réalité-humaine se trouve alors spécifiée comme « intention opératoire » dont Roquentin est le révélateur négatif parce qu'il se laisse déborder par son imagination et absorber par la plénitude visqueuse de l'existence. Dans ces perspectives, nous renouons le fil du dialogue Sartre-Bachelard, dont Mercè Rius tire des bénéfices évidents, et qui nous permet d'évaluer la confrontation du philosophique au littéraire en jeu dans son interprétation.

Nuestro artículo se propone hacer hincapié en la lectura original de la ontología sartriana ofrecida por Mercè Rius. La intérprete catalana libra a Sartre de unos cuantos prejuicios y analiza las relaciones al mundo y al Otro que se esbozan en su primera filosofía. El papel ontológico de la imaginación es interrogado y la figura del hombre solo sirve de palanca hermenéutica. El mundo literario de *La Náusea* actúa como caja de resonancia para amplificar ciertos problemas existenciales. En primer plano surge la cuestión de la constitución de la realidad que se implementa desde las problemáticas de la « utensilidad » y del « coeficiente de adversidad » de la cosas. La realidad-humana se especifica entonces como « intención operatoria » de la cual Roquentin es el revelador negativo por dejarse desbordar por su imaginación y absorber por la plenitud viscosa de la existencia. Desde esta perspectiva, restablecemos el diálogo entre Sartre y Bachelard, al que Mercè Rius obviamente le saca partido, lo cual nos permite evaluar por fin la confrontación de lo filosófico y de lo literario que está en juego en la interpretación de ella.

This article aims to focus on the original reading of the sartrean ontology by Mercè Rius. The catalan interpret goes over the prejudices about Sartre and goes to the analysis of the relationships to the world and to the Other which are at stake in his early philosophy. The ontological role of the imagination is evaluated and the figure of the lonely man is put forward as an hermeneutical key. The literary world from *The Nausea* worthes as a witness of existential questioning. At first rank is the question of the constitution of reality which intervenes through the « instrumentality » and the « coefficient of adversity » of the things. In that perspective, we pay attention to the dialogue unfolded between Sartre and Bachelard, on wich Mercè Rius found serious benefices, and that gives to us a good evaluation of the confrontation of philosophy to literature in her interpretation.

existentialisme, métaphysique, réalité, conscience, imagination, magie, onirisme

existencialismo, metafísica, realidad, conciencia, imaginación, magia, onirismo

existentialism, metaphysics, reality, conscience, imagination, magic, onirism

philosophie

xx^e siècle, xxi^e siècle

France, Espagne

[CC-BY-NC-ND-4.0: Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

05

Introduction

« Il est temps de libérer de ses créations le créateur » affirme Bachelard dans une note de *La Terre ou les rêveries de la volonté* qui parle de Roquentin comme d'un « type psychologique si bien défini qu'il faut le juger sans aucune référence à son créateur »¹. Le personnage de *La Nausée* permet au psychologue de l'imagination matérielle d'étudier « la pâte triste », cette matière que le sujet ne parvient pas à dominer. Puis, tout en montrant que l'analyse du visqueux poursuit celle de la pâte malheureuse, Bachelard distingue bien le thème littéraire du thème philosophique pour entrer en discussion avec Sartre. Reste que le philosophe de la rêverie poétique met en avant la valeur et l'originalité du premier roman de Sartre, qui offre une prise véritable sur la psychologie et l'expérience humaines. Et il est certain que l'étude d'un thème dans l'œuvre philosophique gagne à ne pas être traitée *ex nihilo* si l'on en retrouve des traces dans l'œuvre littéraire, d'autant plus s'il s'agit d'un même auteur, écrivain et philosophe. La récente interprétation de l'ontologie sartrienne par Mercè Rius en fait la preuve.

Avec *De vuelta a Sartre*, paru en 2005, Mercè Rius explicite et discute l'existentialisme sartrien en considérant que celui-ci s'est exprimé magistralement dans l'ontologie phénoménologique de 1943, pour laquelle *La Nausée* (1938) et *L'Imaginaire* (1940) sont présentés comme des textes d'une grande valeur herméneutique². C'est donc un retour au « premier Sartre », mais ajoutons, à un Sartre que les premiers lecteurs publics n'ont pas connu puisque la Catalane profite également des publications posthumes de cette période. À cet égard, les *Carnets de la drôle de guerre* (1939-40) sont à mettre aux côtés de *La Nausée* et de *L'Être et le néant* pour former la triade dominante sur laquelle se fonde sa réception du philosophe français. Et le statut hybride du journal de guerre constitue une passerelle idéale pour lier le narratif, le biographique et le philosophique dans l'approche cohérente d'une seule et même pensée.

Mercè Rius part du plein de l'existence et du glissement perpétuel de la conscience pour analyser la quête de la valeur menée par la réalité-humaine : être en-soi-pour-soi. L'impossible réalisation de cet idéal peut s'avérer piégeante pour le désir qui en trouverait un succédané en s'absorbant dans la corporéité, rencontrant la viscosité de l'être dans un ralentissement anormal de l'existence. La commentatrice joue avec les motifs de la solitude, de la fuite et du visqueux afin de questionner le prétendu humanisme sartrien et sonder les tréfonds de son existentialisme. Apparaît alors une ligne d'interprétation où la figure de « l'homme seul »³ met en perspective les rôles de l'imagination et du corps dans la constitution de la réalité.

1 Gaston Bachelard, *La Terre ou les rêveries de la volonté*, Paris : José Corti/Les Massicotés, 2004, p. 109, note 1.

2 Mercè Rius, *De vuelta a Sartre*, Barcelona : Crítica/filosofía, 2005, p. 12, note 9.

1. Résistance(s) : vers la déliquescence du réel

Si Mercè Rius reconnaît une certaine tension chez Sartre entre une philosophie de l'action assez classique et une philosophie de la conscience qui la renvoie au désir, elle en tire cependant une conséquence : la liberté s'exerce en agissant dans le monde, plutôt qu'en lâchant la bride aux affects. Le sens du réel, normé par les hommes, n'est pas donné : il est besoin de « réalifier » le monde. Ce néologisme construit sur le modèle de « vérifier », vise à montrer que la réalité-humaine est une couche constitutive du réel, construite par la rencontre du pour-soi et du pour-autrui face à l'en-soi.

Prise en elle-même, la conscience transcendantale, absolument impersonnelle et spontanée, a quelque chose de monstrueux. Mais le pour-soi ouvre le chemin à une personnalisation de la conscience dès son positionnement réflexif, et le pour-autrui entérine ce processus en figeant la fuite du pour-soi comme en-soi (dans l'en-soi). Nous touchons ici au problème de la conciliation de Husserl avec Heidegger auquel s'est confronté Sartre et dont on retrouve des traces explicites dans les *Carnets de la drôle de guerre*. En effet, comment passer du modèle de la conscience transcendantale, qui suspend la thèse du monde, à celui du *Dasein* qui jette l'homme dans le monde ? Comment gagner la réalité-humaine sans perdre de vue certaines spécificités du champ transcendantal de la conscience que la méthode phénoménologique a mise au jour ?

La lecture de Mercè Rius nous semble se poser au creux de ce problème grâce à la fiction. Le personnage solitaire devient le témoin du passage de la conscience (prise dans ses purs pouvoirs) à la réalité-humaine jetée-là dans le monde sous le regard d'autrui. On peut se rappeler que le texte philosophique jumeau de *La Nausée* est *La Transcendance de l'Ego*, pour lequel le cadre de discussion husserlien reste prédominant : la réduction phénoménologique y a cours. Mais la littérature est justement la donation d'un monde entier. Tandis que la philosophie découvre l'Ego comme ce qui permet à la conscience de se masquer l'angoisse héritée de sa « monstrueuse spontanéité », le roman jette l'homme dans un monde où la nausée déborde les habitudes de dissimulation et de contention. C'est en ce sens que la solitude a une fonction heuristique dans la découverte de ce phénomène contemporain de l'angoisse.

En effet, au cours de ses errances, Roquentin perd le sens de l'appartenance à la communauté humaine parce qu'il se laisse déborder par son imagination et n'a plus de projet. Il devient alors le solitaire par excellence⁴ dont le caractère éminemment fictif cristallise cependant une « individualité absolue », qui apparaît de manière évanescence tout au long de *L'Être et le néant*. Individu se bornant à imaginer son existence, la figure de Roquentin se dessine là où « s'estompe la limite entre la réalité crue de l'existence et l'entité irréelle de ce que nous imaginons »⁵. Ainsi le monde fictif de *La Nausée* nous permettrait d'explorer plus en profondeur un monde en

3 Mercè Rius, *Quatre essais sur Sartre*, Paris : L'Harmattan, 2010, p. 8. Sur la figure de l'homme seul chez le jeune Sartre, cf. Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et « La Légende de la vérité »*, Bruxelles : Ousia, 2005, p. 252-294.

4 Cf. « *el individuo por antonomasia* », *De vuelta...*, op. cit., p. 18.

5 Cf. « *Únicamente donde se esfuma la línea divisoria entre la cruda realidad del existir y la entidad irreal de lo que imaginamos (entrecruzada con la que hay entre proyecto y deseo)* », *ibid.* Toutes les citations extraites de *De vuelta a Sartre* sont traduites par nous.

Il faut souligner que la disparition de cette ligne de démarcation se fait au profit de l'irréel et du désir qui submergent le monde de Roquentin.

suspension que l'ontologie phénoménologique ne stabilise pas.

Roquentin s'est dégagé de son projet existentiel de la même façon qu'il lui arrive d'oublier le nom des choses. À la manière des crabes, il avance à reculons, dans un voyage à rebours, de la sociabilité humaine à la solitude. Mais celle-ci ne se donnant jamais à l'état pur, notre solitaire est un produit de l'imagination. [...] En effet, l'écart entre la libre réalisation de ce qu'on veut devenir et la *perte de réalité* de celui qui imagine au lieu d'agir équivaut à celui qui sépare l'être humain de l'être conscient.⁶

Ainsi, l'antihéros du roman laisse l'irréel envahir son existence parce qu'il se complaît dans l'imagination plutôt qu'il ne se heurte à la résistance de la réalité extérieure. Aussi cette attitude asthénique donne matière à l'interprète espagnole qui analyse le concept sartrien de réalité à la lumière du rôle de l'action dans la perception. Pour cela, elle met en évidence ce qu'elle identifie comme un « principe implicite de la philosophie sartrienne : *est réel ce qui nous oppose une résistance* »⁷. Le corollaire de ce principe est que cette résistance apparaît à la conscience qui projette son action. La conscience rencontre dans les objets un certain « coefficient d'adversité », que Bachelard reprochait à la phénoménologie de ne pas connaître, et que Sartre intègre à son existentialisme à travers la primauté de l'ustensilité : « il faut bien comprendre, écrit-il dans *L'Être et le néant*, que [...] c'est par rapport à un complexe d'ustensilité originel que les choses révèlent leurs résistance et leur adversité ».

Sensible au paradoxe selon lequel Sartre s'est dirigé vers l'étude du processus irréalisant de l'imagination alors même qu'il aspirait à des positions réalistes, Mercè Rius met en évidence ce qui peut valoir comme *criterium* du réel dans la philosophie sartrienne. Attentive à l'impossible simultanéité des consciences perceptive et imageante, elle rappelle que la réalité s'impose *index sui* dans la perception tandis que l'imaginaire apparaît comme « un perpétuel "ailleurs", une évasion perpétuelle »⁸. De ce fait, la réalité s'éprouve dans l'être qui est là, face à la conscience et lui imposant une résistance, en devenant son objet non seulement de connaissance mais surtout d'action. C'est pourquoi Mercè Rius thématise de manière originale la conscience sartrienne comme « intention opératoire » qui, selon nous, semble couler « la transcendance heideggerienne » dans « l'intentionnalité husserlienne » en intégrant le « coefficient d'adversité ».

Évidemment – glose Mercè Rius –, mon existence ne se limite pas tellement à la pure et simple auto-conservation car Sartre n'identifie pas l'existant corporel à l'organisme biologique. Aussi la conscience est-elle intention opératoire de transformer le monde, ce qui fait d'elle quelque chose de plus qu'un simple moyen pour « me maintenir dans l'existence ».⁹

Sciemment ou non, l'interprète espagnole extrapole un syntagme qui apparaît dans l'introduction de *L'Être et le néant* dans le cadre de l'explicitation du *cogito* préréflexif à partir de la description d'une situation : « je compte des cigarettes ». Si bien que « l'intention opératoire » dont parle Sartre désigne précisément l'intentionnalité qui

6 Mercè Rius, *Quatre essais...*, *op. cit.*, p. 52.

7 Cf. « [...] debe valer un principio implícito en la filosofía sartreana : es real aquello que nos opone resistencia », Mercè Rius, *De vuelta...*, *op. cit.*, p. 82.

8 Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris : Folio essais, 2005, p. 260 ; cité dans *Quatre essais sur Sartre*, *op. cit.*, p. 67.

9 Cf. « Desde luego, no tanto como para que mi existencia se limite a la pura autoconservación (Sartre no identifica al existente corporal con el organismo biológico), pues la conciencia es intención operatoria de transformar el mundo, que no reduce a simple medio para "mantenerme en el ser" [...] », Mercè Rius, *De vuelta...*, *op. cit.*, p. 203.

préside à la conscience non-positionnelle de soi dans l'acte de compter. L'adjectif « opératoire » renvoie dans cet exemple à « l'activité additive », c'est-à-dire au calcul mental. Mais dans l'économie générale du commentaire de Mercè Rius, « opératoire » est recontextualisé dans le champ de l'ustensilité et renvoie clairement à un rapport instrumental de la conscience au monde. Cette thématization originale de la conscience sartrienne se fait progressivement de *De Vuelta aux Quatre essais*, en passant par l'article sur le spinozisme où l'expression est enfin renvoyée au texte de Sartre. Cette thématization de « l'intention opératoire » nous convainc d'autant plus lorsque l'on se rappelle que la quatrième partie de *L'Être et le néant* est motivée par la nécessité d'un dépassement de l'herméneutique heideggerienne, insuffisante parce que statique. Heidegger ne prend pas assez en compte que le pour-soi est l'existant qui introduit des modifications ontiques parmi les existants. Par son action, le pour-soi transforme l'en-soi dans sa « chair », et cela doit bien être compris comme l'une de ses caractéristiques essentielles. « La néantisation, la facticité et le corps, l'être-pour-autrui, la nature propre de l'en-soi » ont été mis au jour par les investigations ontologiques et ils sont à interroger à nouveaux frais pour comprendre l'agir humain¹⁰.

Mercè Rius en convient ; et elle ajoute à ces outils théoriques les découvertes de la psychologie phénoménologique quant à la perception, l'imagination et l'émotion, avec une mise en perspective des phénomènes constitutifs du monde singulier de *La Nausée*. Dans son essai intitulé *La Perpétuelle désagrégation de l'être*, l'auteure espagnole écrit :

Nous devons nous efforcer de vaincre des résistances extérieures : le *coefficient d'adversité* des objets. En revanche, la pauvreté des images, [...] va de pair avec leur manque de résistance. Les objets imaginaires, au lieu d'entraver nettement la conscience, tendent, « visqueux », à l'accabler par une perverse « résistance passive ». L'individu y reste englué – comme Roquentin au milieu du parc –. [...] Ainsi, bien que Sartre qualifie la conscience d' « intention opératoire », nous ne pouvons pas oublier sa remarque selon laquelle les proportions humaines sont celles de l'activité humaine, et non pas celles de la conscience.¹¹

Or, Roquentin perd le sens humain de la réalité parce qu'il est un être quasi-inactif : il « incarne la conscience solitaire qui refuse de *réaliser* l'humanité »¹². Sa condition d'homme se délite au fur et à mesure qu'il s'évade vers une vie imaginaire plutôt que de surmonter le coefficient d'adversité des objets qui l'entourent. Observant un usage embryonnaire de la notion d'engagement dans *L'Imaginaire*¹³, Mercè Rius questionne ce que cela implique pour une conscience qui se dévoue entièrement à cette inactive activité. À ce titre, le personnage sartrien est l'individu qui laisse pourrir son engagement existentiel en compromis car il transforme le monde en adoptant une conduite magique : son *engagement* dans la conscience imageante est une conduite de déréalisation du monde, de mise hors-jeu de sa propre action.

C'est pourquoi l'interprète espagnole dit qu'il est besoin de « réalifier » le monde. Mais si le solitaire joue un rôle heuristique dans la découverte de ce processus, c'est bien sûr parce qu'autrui joue un rôle important dans le

10 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris : Gallimard, 1943, p. 471.

11 Mercè Rius, *Quatre essais...*, *op. cit.*, p. 69.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, p. 70. On peut ainsi lire dans l'ouvrage de Sartre de 1940 : « Il y a une forme imageante du jugement qui n'est pas autre chose que l'addition à l'objet de qualités nouvelles, accompagnée du sentiment de se risquer, de s'engager ou de prendre ses responsabilités. », J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 217.

principe de résistance qui permet d'éprouver le réel. En effet, alors que le pour-soi se caractérise par une perpétuelle fuite hors de l'instant et au-delà de soi, le pour-autrui coagule cette hémorragie et positionne le pour-soi comme en-soi dans l'en-soi : c'est là le sens phénoménologique du regard, qui donne son sens profond au « mythe de la méduse ». Aussi le rapport fondamental entre consciences est-il le conflit dans la mesure où les attitudes concrètes envers autrui se subsument en deux macrotypes : « la séduction d'autrui qui me remet objectivement ma valeur », d'un côté, ou « la désactivation de l'ascendance d'autrui sur moi en l'objectivant »¹⁴, de l'autre. Autrui est donc une composante essentielle du principe selon lequel : « est réel ce qui oppose une résistance ». En ce sens, l'homme social évolue dans le « monde historique », à savoir le territoire de la lutte des consciences, de la réalité-humaine comme milieu de résistance et champ d'action offrant des instruments spécifiques pour la réalisation des projets. Dans ce « monde historique », les instruments offrent l'opportunité de mener les projets à bien pour tenter de réaliser l'idéal de l'en-soi-pour-soi. Aussi, « la transition de la conscience (solitaire) à la réalité-humaine » obéit-elle à la valeur¹⁵. Mercè Rius rappelle aussi que l'humanité n'existe que dans les individus concrets et que la réalité de l'Histoire est contenue dans le projet de chaque Pour-soi ou conscience, qui en lui-même est absolument anhistorique, et dont la vérité est le Désir. De plus, l'appartenance à l'espèce humaine passe par un ensemble de techniques générales : « savoir parler, savoir prendre, savoir juger du relief et de la grandeur relative aux objets perçus, savoir distinguer en général le vrai du faux, etc. »¹⁶. Autrui est à la racine d'un rapport au monde qui se noue dans la médiation de techniques.

La « sortie » [...], – écrit Sartre –, est équivalente à l'entrée ; ce n'est pas son coefficient d'adversité ou son utilité visible qui la désigne comme sortie. Je ne me plie pas à l'objet lui-même, lorsque je l'utilise comme « sortie » : je m'accommode de l'ordre humain ; je *reconnais* par mon acte même l'existence de l'autre.¹⁷

Si Sartre distingue bien le coefficient d'adversité, l'ustensilité et l'intersubjectivité, cependant Mercè Rius ramène ces différentes strates existentielles à un même effet de réel soutenu par la résistance opposée à la conscience. À ce titre, elle interprète le concept d'« irréalisable » en en faisant un élément-clé par lequel le pour-soi découvre son pour-autrui dans un rapport de résistance : le regard d'autrui ouvre une perspective sur des possibles qui me sont propres mais que je ne peux pas réaliser en personne. Aussi ma mort est-elle l'irréalisable par excellence tout en étant le cas limite de ce genre de réel qui me transcende en me déterminant. Mais un problème demeure : ces irréalisables sont réels sans pouvoir être réalisés. Or, s'il n'y a pas de réalité sans réalisation effective, comment Sartre peut-il la prédiquer des irréalisables ? Il faut alors répondre que la réalité étant résistance, il n'y en a pas de plus forte que celle qui nie d'emblée l'action du pour-soi. Nous atteignons alors le coefficient d'adversité à sa racine.

En ce sens, Mercè Rius ramène les techniques humaines à une certaine force de coercition et d'opposition

14 Cf. « *A partir de esas premisas, Sartre las agrupa en dos macrotipos. Hay la forma de relación que pretende seducir al otro para que, libremente, te entregue tu valor, y la que quiere desactivar su ascendencia sobre ti objetivándolo. Del primer tipo, el análisis sartreano se esmera en la descripción del amor ; del segundo, se demora en el deseo.* », Mercè Rius, *De vuelta...*, op. cit., p. 237.

15 Rappelons-nous les mots de Sartre dans *L'Être et le néant*, op. cit., p. 129 : « la réalité-humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde ».

16 *Ibid.* p. 557.

17 *Ibid.*, p. 467.

permettant ainsi au pour-soi de tirer la réalité des choses à partir d'autrui et du langage plutôt que de l'être-en-soi directement. Les irréalisables offrent ainsi une nouvelle prise de résistance par laquelle le sens de la réalité peut être éprouvé. Ils ont donc un être réel qui se communique par le langage et à travers la vérité, même s'ils ne peuvent pas constituer une réalisation effective de la part du pour-soi. On le voit, la résistance vient déterminer le réel en se faisant l'appui du projet, même si ce dernier avorte dès sa conception face à la résistance absolue qu'oppose l'irréalisable.

Mais que se passe-t-il pour un individu isolé, qui considère que pour être un homme « il suffit de se laisser aller »¹⁸, et qui plonge anormalement dans l'isolement et l'imaginaire ? Qu'arrive-t-il à Antoine Roquentin lorsqu'il franchit le point de rupture avec la communauté humaine ?

2. Monde(s) de l'homme seul : magie et onirisme

La réalité-humaine se constitue à travers un projet qui se découvre au-dehors d'elle-même, sur le monde ; toutes les formes concrètes de ce projet reviennent fondamentalement à un « *choix d'être*, soit directement, soit indirectement par appropriation de l'être »¹⁹. L'appropriation se joue dans le rapport du pour-soi à l'en-soi ; mais justement, celle-ci ne se rend jamais réelle que dans l'usage : il ne s'agit pas de connaître le rapport de possession, mais d'« *être ce rapport* »²⁰. C'est par là que le bât blesse pour un individu aboulique comme l'est le protagoniste de *La Nausée*. Et même si « aucun geste d'*utilisation* ne réalise vraiment la jouissance appropriative ; mais [...] renvoie à d'autres gestes appropriatifs dont chacun n'a qu'une valeur incantatoire »²¹, Roquentin perd jusqu'à ce sens po(i)étique d'appropriation du monde qui lui permettrait de jouir du froid sec et de la mer verte comme d'un paysage qui accueille les états d'âmes. Il se dissocie de ce rapport au monde poétique car il sonde une profondeur grouillante, sale et obscure sous le vernis du paysage marin. Il devient peu à peu incapable de reconnaître un sens aux actions de ses congénères, « comme si, par trop réelles, elles étaient enveloppées d'un halo d'irréalité »²².

Il se produit – écrit Mercè Rius –, [...] un phénomène étrange. Tandis qu'une distance irréductible le plonge dans l'indifférence envers les autres êtres humains, les choses dont l'être inerte devrait favoriser la condition de simples instruments, paraissent prendre des initiatives et le toucher, au point de l'émouvoir. Il a établi avec elles un rapport imaginaire, dans lequel entre habituellement celui qui s'éloigne de l'humaine réalité. [...] Comme le savent bien nos ancêtres, le nom exerce un pouvoir magique sur le dénommé. Et à ne pas parvenir à s'approprier les objets, Roquentin est possédé par eux. Sa conscience adopte la structure de ces rêves dans lesquels le dormeur finit par entrer dans la peau de l'un de ses personnages. Aussi, notre antihéros est assailli par l'impression de se métamorphoser en racine d'arbre et, à la fin, la nausée ne se dissipe même plus par le vomissement mais il ne la sent plus intérieurement car c'est lui qui se retrouve au milieu de sa propre intériorité : lui uniquement, pure conscience (d')exister, étant son propre vide.²³

Nous devons remarquer ici deux configurations successives du monde de l'homme seul : le *monde magique*, et le *monde onirique*. Chacun des deux renvoie à l'autre tout en étant relatif à un mode de conscience spécifique.

18 Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris : Gallimard, Le Livre de Poche, 1938, p. 171.

19 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 649.

20 *Ibid.*, p. 641.

21 *Ibid.*, p. 638.

22 Cf. « [...] *pero sin reconocerse en ellos [los humanos], o sea, sin realizar para sí el sentido de sus acciones, como si por demasiado reales las envolvería un halo de irrealidad* », Mercè Rius, *De vuelta...*, *op. cit.*, p. 156.

23 *Ibid.*, p. 154-155.

D'abord, il apparaît que l'individu solitaire entre dans un rapport inversé au monde : il ne s'approprie pas le monde, il est possédé par lui. Or, cette inversion, accompagnant une « synthèse contradictoire de spontanéité et d'inertie », est typique de ce que Sartre désigne comme la catégorie du magique. La magie est d'abord et avant tout quelque chose d'humain car il s'agit selon le mot d'Alain de la rencontre de « l'esprit traînant parmi les choses », c'est-à-dire de la rencontre d'une spontanéité dégradée dans la matérialité. À vrai dire, tous les objets recèlent les traces de l'homme : si celles-ci ne font qu'un et disparaissent avec l'usage, en revanche, lorsque la prise ustensile s'évanouit, elles manifestent soudain une certaine étrangeté. En particulier, les objets cassés paraissent comme *ensorcelés*²⁴.

Un des aspects du monde de l'homme seul, c'est donc l'appréhension du monde comme « totalité non-ustensile » comme il est appréhendé dans l'émotion. L'homme seul se meut dans un monde magique. La coupure de la relation aux autres renforce l'apparition de l'humain comme trace dans les objets : l'être est hanté par l'homme. Un monde hanté, ensorcelé se découvre à Roquentin.

Alors que l'objet cassé pour Heidegger est le moment où le monde comme totalité non-instrumentale peut apparaître, ici il est entendu, à l'inverse, que l'instrument qui se dissipe dans la totalisation du monde laisse apparaître un « monde cassé, sans horizon »²⁵. Cela nous renvoie à l'endroit où, dans *La Transcendance de l'ego*, Sartre fait l'analogie entre le rapport Objets psychiques-Ego et celui Conscience-Monde²⁶. Si le modèle phénoménologique met de côté le corps avec la réduction, en revanche *La Nausée* pressent déjà ce que *L'Être et le néant* développera par la suite et que Mercè Rius résume dans ces termes : « le corps agit comme centre de référence de la totalisation mondaine ». Or, le solitaire ne possède plus que cela : son corps. Mais c'est un corps possédé : possédé par la conscience, possédé par les objets qui l'entourent. Le corps est cet objet mondain dont l'ambivalence est manifeste : je suis corps et j'ai un corps. Sartre en viendra à dire que « *j'existe mon corps* » : la conscience étant entièrement corps, et réciproquement, le corps étant tout entier conscience.

En considérant la facticité du corps comme le revers de la liberté, Mercè Rius développe une lecture qui pose l'angoisse et la nausée dans un rapport d'homologie²⁷ : il s'agit du même phénomène, le premier saisissant la conscience, le second saisissant le corps. Angoisse et nausée sont ainsi les affects correspondant à la « spontanéité néantisante », d'une part, et à « l'affection originelle », de l'autre. L'interprète espagnole affirme alors la concordance symbolique²⁸ de la spontanéité néantisante et de l'affectivité originelle à travers la cénesthésie, à

24 Cette idée apparaît en particulier dans les *Carnets de la drôle de guerre*.

25 Cf. « *En su mundo roto, sin horizonte, lo de veras complicado estriba en sobreponerse a los vislumbres del "reverso", que los objetos enseñan a quien deserta de la razón [...]* », Mercè Rius, *De vuelta...*, op. cit., p. 176.

26 « Si nous cherchions un analogue pour la conscience irréfléchie de ce qu'est l'Ego pour la conscience de second degré, nous pensons plutôt qu'il faudrait songer au *Monde*, conçu comme totalité synthétique infinie de toutes les choses ». Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Paris : Vrin, 2003, p. 58.

27 Mercè Rius, « Le spinozisme de Sartre », *Études Sartriennes*, numéro 13, Bruxelles/Paris, 2009, p. 171, note 66 : « Selon nous, il n'y a pas chez Sartre de distinction rigoureuse entre sens et valeur, qui paraissent se confondre dans "l'idéal". Il n'est peut-être pas outré de les relier respectivement à l'activité néantisante ou temporalisante de la conscience (pour le sens) et à son affectivité originelle (pour la valeur). *Mutatis mutandis*, ils correspondraient alors chez Spinoza à l'expression de chacun des deux attributs respectivement ».

28 Cette concordance de l'affectivité et de la spontanéité doit être *symbolique* « si on ne veut pas transformer la

savoir « la spontanéité des mouvements corporels devenus affection du corps pour soi »²⁹. D'un côté, la cénesthésie se traduit par le déploiement du monde à partir du corps comme organisateur du monde ou « centre de référence intra-mondain » : la transcendance de la conscience néantise ses possibilités dans le monde à partir du dépassement de son corps dans un au-delà de la perception qui est l'action : elle perçoit l'action sur les choses qui l'entourent. De l'autre, la cénesthésie ramène la conscience au corps-pour-soi, implique son adhérence jusqu'à la possibilité de nier, dans le rêve, les « attributions de l'état de veille » qui donnent le sens de la réalité perceptuelle.

À cette concordance s'adjoint le fait que les excès de l'affectivité originelle ont une structure analogue à celle de la mauvaise foi, issue de la spontanéité néantisante. En témoigne l'épisode de la racine de marronnier où Roquentin sent son existence se désagréger dans les phénomènes qu'il perçoit, tout comme la mauvaise foi est la perpétuelle désagrégation de l'en-soi dans le pour-soi. Mais la concordance possible n'en cache pas moins une opposition fondamentale. Nous atteignons le cœur d'un conflit qui prolonge le dualisme cartésiano-spinoziste, en termes sartriens, de l'affectivité originelle et de la spontanéité néantisante. D'un côté, la conscience se désolidarise spontanément, y compris d'elle-même, et de l'autre, de par l'affectivité de son existence corporelle, elle est encline aux adhésions, au détriment de la liberté même. C'est cela qui arrive dans le « monde » du rêve et dans la fascination rêveuse dans laquelle la nausée entraîne Roquentin face à l'arbre qu'il contemple. Dans cet épisode de fascination, la conscience prend la structure d'un rêve : chez l'homme seul, le pouvoir d'imagination sur-investit le désir en le satisfaisant tout en le laissant persister comme tel. On est alors dans le « monde onirique » de réalisation imaginaire des désirs, d'apparition de désir sans projet. Ce monde onirique est typiquement celui où il n'y a pas d'écart entre le possible et la réalisation. Dans le rêve, le monde est pauvre en possibilité car – à strictement parler – les possibles sont ce qui donne sa profondeur au monde réel. Ce sont donc l'immanence et la fatalité qui président à un tel « monde » où imagination et émotion « fondent », si l'on peut dire, en une même conscience de rêve :

Selon *L'Être et le néant*, la conscience étant intention opératoire, bien qu'entièrement projetée dans le monde quand l'individu agit, ce dernier ne cesse d'avoir conscience de lui-même quand il fait ceci ou cela, c'est-à-dire conscience irréfléchie de ce qu'il fait. À moins qu'il ne rêve.³⁰

Nous tenons donc là la différence de mode de conscience entre le *monde magique* et le *monde onirique* : la conscience magique se découvre sur le monde, elle est une modification totale de l'être-dans-le-monde, tandis que la conscience onirique s'irréalise pour participer au monde irréel. En ce sens, on parlera plus justement de « pseudo-monde » ou d'une « atmosphère de monde » qui entoure chaque objet rêvé. C'est pourquoi Mercè Rius peut dire que Roquentin évolue dans un monde cassé, sans horizon : Roquentin oscille donc d'un « monde magique » compris comme « totalité non-ustensile » où la conscience irréfléchie s'accompagne d'une nausée, à un « pseudo-monde du rêve » où la conscience s'irréalise et hallucine son être à travers l'être éclaté des choses pris dans une « atmosphère d'irréalité ». Il s'agit de l'acmé de la nausée, arrivée à saturation et dissipation, où l'individu esseulé découvre la contingence des choses : tout n'a qu'une existence injustifiée, tout est comme *de trop*, et cependant tout persiste, s'entête dans l'existence. Le monde du solitaire est un monde plein : l'existence déborde de toute part, remplit tous les recoins, envahit la conscience. La conscience de soi resplendit alors dans sa

biologie en fondement de l'existence, alors que c'est le contraire », Mercè Rius, *Quatre essais...*, *op. cit.*, p. 123, note 117.

29 *Ibid.*, p. 123.

30 *Ibid.* p. 139.

« plénitude d'existence »³¹.

Durant ce phénomène, sa conscience de soi était la libre relation avec tout ce qui l'entourait : une conscience imaginative, et par là, émotionnelle. D'où la magie ; mais aussi la sensation d'irréalité qui l'incommodait. [...] Or, Roquentin se refuse à l'inertie du bois ; seulement, il est absorbé par le propre vide ainsi créé, parce que la spontanéité de sa conscience est restée prise en elle-même, rendue incapable de fuir l'instant, qui se prolonge visqueusement en une imitation sournoise de la temporalité existentielle, alors qu'il s'agit au contraire de l'impossibilité d'aller de l'avant.³²

Le personnage sartrien bute partout contre le plein car il manque d'appétit et a perdu tout désir, ce désir-manque qui est un vide et qui creuse l'être. D'où l'extinction progressive du « sentiment d'aventure » et le dégoût de soi qui vient au corps, remplissant tous les pores du désir. L'être auquel se confronte Roquentin prend la consistance de l'être-en-soi et la plénitude de l'être parménidien. Pur reflet, la conscience, vide en elle-même, reçoit un plein d'images en provenance du monde où vit autrui. Mais ne voyant pas ce qui le rattache à eux, Roquentin lance un regard froid sur ses congénères de chair et d'os tandis que la biographie de Rolleston et le souvenir d'Anny hantent sa pensée. Réduit à l'image, autrui n'oppose plus de résistances, la synthèse de réalisation du monde n'opère plus et l'imagination envahit le rapport au monde de sorte que Roquentin ne se tient plus devant des entités individualisées, mais devant la « pâte » des choses. L'érosion du langage humain est symptomatique de cette rupture des relations concrètes avec autrui et de cette plongée dans la déréalisation du monde à travers lesquelles le personnage de *La Nausée* ne parvient plus à nommer ce qu'il perçoit, perdant du même coup la capacité de délimiter et d'objectiver les choses. Aussi Mercè Rius rattache-t-elle cette expérience à celle du *visqueux* : il s'agit de l'existence vécue comme une pâte dans laquelle la conscience s'empêtre sans plus être capable de se défaire. Le visqueux représente une menace pesante pour la conscience qui s'y engluie et court le risque de disparaître dans une complète absorption. Et d'ailleurs, Roquentin voit lui-même son corps se diluer progressivement dans l'extériorité où les choses ont laissé place à une masse blanchâtre et obscène.

Si la conscience est d'un seul acte conscience du monde et d'elle-même, alors qu'advient-il du monde lorsque l'imagination prend le dessus ? La conscience doit s'approprier ce qui lui manque, ce qui signifie pour elle sortir dans le monde et trouver sur lui ses propres possibilités dans le but de nuancer son inconsistance. Mais, avec l'imagination, c'est plutôt le monde qui est rencontré sur la conscience. En effet, d'une part, si la conscience se dote d'une consistance dans le monde, à l'inverse le monde envahit la conscience en perdant sa consistance : il se déréalise. Et, d'autre part, si la réalité-humaine se constitue normalement dans une perpétuelle *fuite de l'instant*, le solitaire se caractérise au contraire par l'empêchement dans l'instant : c'est la lente agonie de l'eau, la dilatation de l'instant propre à la conscience qui s'engluie et prend consistance dans la pâte des choses. Soit l'expérience du visqueux, qui est pour Roquentin la faiblesse par laquelle son existence se prolonge dans un étourdissement général de son être-dans-le-monde.

Seulement, en refusant l'engagement (*empeño*) dans l'action transformatrice du monde, il n'est besoin d'aucune aide pour s'enliser dans le compromis (*compromiso*). La transparence aqueuse de la conscience de

31 Mercè Rius, *De vuelta...*, op. cit., p. 201 : « Le fait qu'elle introduise le néant dans le monde, et l'être substantiel des choses par la négation de soi-même, ne contredit pas sa plénitude mais la confirme plutôt. En effet, elle jouit d'une complète liberté dans la mesure où elle transcende tout ce qui lui est donné à travers ses négations ou néantisations, avec quoi elle œuvre au futur de son projet ». Nous traduisons.

32 *Ibid.*, p. 156-157.

soi entre en contact avec le visqueux et se trouble, et dès lors « le visqueux est la lente agonie de l'eau ».³³

Pour paraphraser Sartre, et reformuler l'approche de Mercè Rius, le monde de l'homme seul nous enrichit donc « d'un schème ontologique valable » découvert et partagé au lecteur qui voudra bien faire l'expérience de ce « grand secteur ontologique de la viscosité »³⁴. Mais il nous revient alors de considérer comment, dans cette approche, le littéraire et le philosophique sont susceptibles de ne faire qu'un.

3. L'ambivalence de l'imagination : perspective métaphysique du prisme littéraire

Ce dernier temps d'analyse vise à éclairer le rapport entre le littéraire et le philosophique que l'interprétation de Mercè Rius engage. Revenons pour cela au mot de Gaston Bachelard par lequel nous avons commencé : « Il est temps de libérer le créateur de ses créatures ». Le psychanalyste des éléments reconnaît volontiers le talent littéraire de Sartre qui est parvenu à faire naître un personnage universel dont les caractères nous enseignent beaucoup sur la psychologie profonde de l'homme. Cette profondeur psychologique atteinte par l'auteur de *La Nausée* donne à Bachelard l'occasion de mettre au jour un critère de distinction entre roman de premier ordre et roman de second d'ordre : un romancier de second ordre cherche des contradictions et les utilise comme des rouages pour faire avancer son récit. Il plaque ainsi une nécessité artificielle sur ses personnages et cherche à remonter à l'ambivalence qui nouerait leur caractère, qui donnerait chair au monde qu'il met en place. Au contraire, un romancier de premier ordre est travaillé par une ambivalence, et il remonte vers les contradictions que celle-ci implique en faisant travailler dans le personnage la nécessité intrinsèque qui le lie à l'intrigue qui le fait exister³⁵.

La réussite de *La Nausée*, sur le plan littéraire, vient du fait qu'il nous livre sur le vif un paradigme philosophique grâce à la découverte d'une ambivalence. Cette ambivalence tire et motive toute l'aventure narrative entreprise par le roman. Mais Bachelard ne nous dit pas ce qu'est cette ambivalence dans sa dimension métaphysique. Il observe l'attrance de Roquentin pour les matières salies et souillées et son dégoût pour les objets lisses et propres : cette attitude, qui va à l'encontre du sens commun, est une ambivalence psychologique. Or, au-delà de l'étude psychologique, il nous semble que la lecture de Mercè Rius met en avant une ambivalence d'ordre métaphysique quant au pouvoir imaginatif de la conscience.

En effet, l'imagination, qui est la cause de l'inflation irréaliste de l'existence, est paradoxalement le seul salut pour le Roquentin de la fin du roman, devenu presque amorphe. Plus structurellement, l'imagination se caractérise comme une libération ontologique dont le revers possible est l'emprisonnement sur le plan du monde humain, qui implique l'action. Aussi Mercè Rius rappelle-t-elle que la conscience n'apporte rien de substantiel : elle ne fait que s'acharner de manière parasitaire sur l'être qu'elle nie. Mais cette intrusion affecte l'inertie massive de l'être : s'il demeure indestructible en-soi, cependant il est affecté par le coefficient de mollesse et de viscosité car « l'attitude imaginante » est corrélative d'une certaine « inconsistance des choses ». L'interprète espagnole affirme donc que Sartre défend la thèse selon laquelle l'imagination nous rend aussi libres qu'inefficaces. Voilà l'ambivalence plus profonde qui donne sa qualité au roman : l'imagination nous rend transcendentement libres mais demeure incapable d'impulser la réalisation empirique de cette liberté. En ce sens, l'imagination et le désir se rejoignent dans ce paradoxe d'être à la fois un *élan vers* et un *frein à* la liberté.

De la distinction bachelardienne qui reste sur le plan psychologique, nous nous hissons alors à la défense du

33 *Ibid.*, p. 251.

34 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 658.

35 Gaston Bachelard, *La Terre ou les rêveries...*, *op. cit.*, p. 110.

« roman métaphysique » tenue par Simone de Beauvoir dans « Littérature et Métaphysique »³⁶ en 1946. Dans ce beau texte d'hommage à la part d'expérience gagnée par les chemins de la création et de la pensée, elle critique également les auteurs qui élaborent des mécanismes idéologiques dans lesquels leurs personnages vont de péripéties en péripéties. Elle oppose à cela la possibilité pour l'écrivain de faire advenir un roman à travers une expérience existentielle où les caractères et les événements déploient leur logique interne. Au passage, Simone de Beauvoir rappelle l'ambition qui anime le courant existentialiste, qui cherche en philosophie à retrouver le concret dans l'apparence même des choses. La vérité étant alors recherchée dans « la pâte même de l'existence », il est normal que la littérature soit un domaine d'exploration et d'expérimentation pour sonder le réel.

Le « roman métaphysique » est ainsi présenté comme une possibilité unique pour apprécier l'humaine condition. Mais cela doit passer par la rencontre d'un lecteur avec un écrivain où « l'aventure spirituelle » à l'origine du roman suppose une implication à la fois naïve et active dans la lecture. Il est ainsi fait appel, à la fin de l'article, à une double « honnêteté » : l'honnêteté de la lecture comme condition d'accès à l'honnêteté de l'écriture pour un dévoilement unique de l'existence. Le roman métaphysique, par le déploiement d'un monde singulier, est un mode d'expression unique pour provoquer une expérience existentielle, qui fait sentir à l'homme sa destinée fondamentalement ambiguë, à la fois temporelle et éternelle, terrestre et céleste.

Cet appel à une lecture active pour entrer dans la dimension philosophique du roman et cette conclusion sur l'importance de la rencontre d'un lecteur avec un auteur correspondent à la conception de Mercè Rius. En effet, la figure de l'écrivain prend finalement la place de Roquentin pour camper l'homme seul, et l'auteure des *Quatre essais* constate que chez Sartre : « L'écrivain *allait* aussi devenir le solitaire par excellence, et l'œuvre littéraire, l'appel qu'une conscience adresse à une autre conscience »³⁷.

Aussi Mercè Rius conclut-elle en laissant la parole à l'auteur du récit autobiographique qui écrit à la fin des *Mots* que : « La culture ne sauve rien ni personne, elle ne justifie pas. Mais c'est un produit de l'homme : il s'y projette, s'y reconnaît ; *seul*, ce miroir critique lui offre son image ». En soulignant l'adjectif « seul », Mercè Rius rattache l'adjectif à « homme » et remarque que le solitaire a besoin, plus que personne d'autre, de l'œuvre d'art. L'interprétation de l'ontologie sartrienne opère ainsi une mise en abyme entre le littéraire et le philosophique : l'imagination expansive de Roquentin suit les contours de l'imagination créatrice du romancier. Mercè Rius nous offre ainsi une lecture directe et personnelle du Sartre qui est le sien, et auquel elle redonne la parole à travers sa voix polyphonique : celle d'un philosophe-écrivain devenu intellectuel engagé, parlant de lui à travers les autres et des autres à travers lui. Mais elle rend aussi une certaine autonomie d'existence aux personnages en considérant leur expérience comme des vérités qu'il faut, si on le souhaite, « réalifier » : « Roquentin l'avait compris en regardant la végétation du parc : « si l'on existait, il fallait *exister jusque-là*, jusqu'à la moisissure, à la boursoufflure, à l'obscénité [...] L'existence est un fléchissement »³⁸.

Ici, Mercè Rius « réalifie » l'expérience de Roquentin en la comparant à celle de Hilda. Roquentin est le

36 Simone de Beauvoir, « Littérature et métaphysique », *Les Temps Modernes*, vol. 1, n° 7, Paris, mars, 1946, p. 1153-1163.

37 Mercè Rius, *Quatre essais...*, *op. cit.*, p. 60. Et l'auteure analyse dans le même sens que « Sartre allait peu après dans *Qu'est-ce que la littérature ?* embrasser l'idée prometteuse que l'imagination objectivée dans l'œuvre devait remplacer cette *fiction subjective d'une solitude impossible* ».

38 *Ibid.*, p. 164, note 191.

personnage qui réfléchit son expérience à travers son journal : la rédaction du journal est déjà une conscience de second degré, une distance critique, un recul face à la conscience pré-réflexive qui vit et a vécu ce qui est raconté. De ce fait, la conscience du lecteur peut entrer directement en vis-à-vis avec la conscience du narrateur.

Finally, the receiver does not have to « verify » the truth of another [...] but to *realize*. In other terms, he must engage in « full » consciousness, activating at the same time his spontaneous and affective originality. Briefly, it is a matter of *appropriating*, of making it one's own, the truth of another. One must therefore be aware – I insist – that when I offer a truth to another, he must realize it, if he can and if he wants. On the other hand, he cannot – nor should he want to – verify my reality. [...] In sum, reality is not such thanks to the universality of the truth, but on the contrary; the truth becomes universal as soon as it becomes part of the reality of all.³⁹

C'est ainsi que Sartre explore le fait brut de l'existence à travers l'expérience marginale de Roquentin où le sens du réel surgit derrière la brisure des vérités sociales. À moins que ce ne soit Roquentin qui utilise Sartre pour exprimer la vérité de son expérience. Au lecteur de voir s'il veut la « réaliser » !

BACHELARD, Gaston, *L'Eau et les rêves* (1942), Paris : Le Livre de Poche/ Biblio essais, 2003, 221 p.

_____, *La Terre et les rêveries de la volonté* (1946), Paris : José Corti/Les Massicotés, 2004, 281 p.

DE BEAUVOIR, Simone, « Littérature et métaphysique », *Les Temps Modernes*, vol. 1, n° 7, Paris, mars, 1946, p. 1153-1163.

DE COOREBYTER, Vincent, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et de « La Légende de la vérité »*, Bruxelles : Ousia, 2005, 335 p.

RIUS, Mercè, *De vuelta a Sartre*, Barcelona : Crítica/filosofía, 2005, 320 p.

_____, *Quatre essais sur Sartre*, traduction du catalan d'Annie Bats revue avec l'auteure, Paris : L'Harmattan, 2010, 302 p.

_____, « Le spinozisme de Sartre », *Études sartriennes*, numéro 13, Bruxelles/Paris : Ousia/Vrin, 2009.

SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendance de l'ego* (1936), Paris : Vrin, 2003, 217 p.

_____, *La Nausée* (1938), Paris : Gallimard, Le Livre de Poche, 1938, 242 p.

_____, *L'Imaginaire* (1940), Paris : Folio essais, 2005, 378 p.

_____, *L'Être et le néant* (1943), Paris : Gallimard, 1943, 675 p.

_____, *Carnets de la drôle de guerre (Septembre 1939-Mars 1940)*, Paris : NRF/Gallimard, 1995, 673 p.

39 *Ibid.*, p. 190.