

Choisir de se méconnaître **Connaissance de soi, mauvaise foi et autrui dans le *Baudelaire* de Sartre**

« Mais dans ce choix même il entre l'intention de ne pas se dire, d'embrasser toute connaissance et de ne pas se faire connaître »¹.

Le *Baudelaire* met en scène un homme qui choisit de se méconnaître. Ce dernier perçoit cependant ce choix, de façon paradoxale, comme une aspiration à la connaissance de soi. Le remariage de sa mère amène Baudelaire à se découvrir seul et différent, et à rechercher sa singularité essentielle. À travers cet acte réflexif, il tente de se voir comme un autre. Selon Sartre, Baudelaire vise ce faisant une image réifiée de lui-même et se détourne de la manière dont il choisit réellement son être. Le choix originel est ici choix de se dissimuler comme choix, ce qui est une forme de mauvaise foi. Comment un tel choix est-il possible ? L'objet de cet article est de comprendre la manière dont le choix de la méconnaissance de soi peut s'intégrer au projet de se connaître. Il vise à analyser les ressorts du choix originel attribué par Sartre à Baudelaire².

Le concept de choix originel est introduit dans *L'Être et le Néant* comme objet de la psychanalyse existentielle. Il y est défini comme le choix que chaque individu fait d'un projet fondamental qui définit sa manière d'être et son rapport au monde. Déterminant pour la vie d'un individu, ce choix serait aussi méconnu de lui, sans pour autant être inconscient. Il est présenté comme un « irréductible » psychique, radicalement libre et inconditionné.

Cette conception a fait l'objet de critiques sévères. Pour nombre de philosophes, surtout dans le monde anglo-américain³ mais aussi dans la phénoménologie française⁴, le choix originel sartrien est inintelligible, car un choix sans motif ou mobile ne peut pas être considéré comme un choix. En quoi se distinguerait-il en effet d'un mouvement arbitraire et insensé ? Sartre lui-même soulève cette difficulté en qualifiant le choix originel d'« absurde » parce qu'il se motive lui-même, « par-delà toutes les raisons »⁵.

Ces critiques peuvent-elles également être adressées au *Baudelaire*, rédigé en 1944, et qui représente la première mise en œuvre de la méthode de la psychanalyse existentielle

¹. J.-P. Sartre, *Baudelaire* [1947], Paris, Gallimard, « Folio essais », 1975, p. 76, désormais abrégé *B*.

². Je tiens à remercier Vincent de Coorebyter pour ses précieuses remarques dans la préparation du texte, ainsi qu'Antoine Rogé, François Kammerer et Charlotte Geindre pour leurs relectures attentives et constructives.

³. C. Larmore, *Les Pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004, p. 134 : « À vrai dire, [le choix originel] est absurde au sens plus prosaïque d'être inintelligible. Aucune pensée cohérente n'est possible qui ne se règle en dernière instance sur des exigences censées avoir une autorité indépendante » ; ou C. Taylor, « Responsibility for Self », dans A. O. Rorty (éd.), *The Identities of Persons*, Berkeley, U. California Press, 1976, p. 293 : « Un choix opéré en fonction de rien, [...] qui n'aurait aucun rapport à la désirabilité des options pour l'agent ne serait pas intelligible en tant que choix ». C'est moi qui traduis toutes les citations de textes anglais.

⁴. C. Romano, « La liberté sartrienne, ou le rêve d'Adam », repris dans *Il y a*, Paris, PUF, 2003, p. 159-162 ; V. Citot, « Liberté et volonté. L'illusoire attestation phénoménologique d'une liberté ontologique », *Le Philosophoire*, n° 18, 2002, p. 108-109.

⁵. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant* [1943], Paris, Gallimard, « Tel », 1976, p. 524, désormais abrégé *EN*.

théorisée dans *L'Être et le Néant* ? On pourrait le craindre, tant Sartre semble y faire fond sur les acquis de son *opus magnum*. Or, la théorie du choix originel s'y accompagne en réalité d'infléchissements permettant d'échapper à ces objections⁶, du moins en partie, et d'ouvrir de nouvelles perspectives sur la (mé)connaissance de soi.

Il s'agira ainsi dans cet article de montrer ce que le *Baudelaire* apporte à la réflexion philosophique sur les obstacles à la connaissance de soi⁷. Relire ainsi ce texte permet de déterminer jusqu'à quel point ses analyses peuvent être défendues indépendamment des présupposés théoriques de *L'Être et le Néant*. Dans la continuité de plusieurs philosophes analytiques anglo-américains⁸, je fais l'hypothèse qu'on peut s'approprier la théorie sartrienne de la connaissance du caractère, tout en discutant le bien-fondé du système ontologique dans lequel Sartre l'inscrit.

Je montrerai d'abord en quoi le choix originel prend un nouveau sens dans le *Baudelaire*, ce qui rend le concept plus intelligible (I). J'analyserai ensuite la manière dont le choix originel de Baudelaire implique à la fois une aspiration à la connaissance de soi et l'intention de se méconnaître : comment comprendre la possibilité et le sens d'un tel choix (II) ? Enfin, cette analyse de la mauvaise foi originelle du choix attribué à Baudelaire permet de jeter un nouvel éclairage sur le rôle essentiel joué par autrui dans cette forme de duplicité à l'égard de soi et dans la possibilité d'en sortir⁹ (III).

I. Le *Baudelaire*, une conception infléchie du choix originel

Le *Baudelaire* ne se contente pas d'appliquer le concept de choix originel tel que théorisé dans *L'Être et le Néant*. Le choix attribué à Baudelaire est originel dans un sens nouveau, qui modifie la teneur de la psychanalyse existentielle. On peut faire ressortir les infléchissements du concept à partir de la mise en scène du choix originel de Baudelaire sur laquelle s'ouvre le texte.

Contrairement à la conception de *L'Être et le Néant*, le choix originel, ici, n'est pas immotivé. En 1943, Sartre présentait ce choix comme « sans appui », « se dictant à lui-même ses propres motifs »¹⁰. Dans le *Baudelaire* en revanche, le choix originel du petit Charles est une réponse motivée à une situation. Après le remariage de sa mère, Baudelaire est envoyé en pension. Il se sent seul, abandonné. Dans cette situation, selon la formule de Sartre, « il a voulu reprendre à son compte cet isolement »¹¹. Cela signifie, pour Sartre, que l'enfant « a revendiqué

⁶. V. de Coorebyter explore cette piste dans « Una libertà non situata : la scelta originale ne *L'Être et le Néant* e nel *Baudelaire* », trad. it. par V. Riolo, *Studi sartriani*, n° XII, 2018, p. 9-38. Je m'appuie sur l'original français, non publié.

⁷. Sur la duperie de soi comme obstacle à la connaissance de soi, voir R. Holton, « What is the role of the self in self-deception ? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 101, 1, 2001, p. 53-69 ; D. Scott-Kakures, « At Permanent Risk : reasoning and self-knowledge in self-deception », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 65, 2002, p. 576-603 ; H. Strandberg, *Self-Knowledge and Self-Deception*, London, Palgrave MacMillan, 2015.

⁸. J. Webber, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, New York/London, Routledge, 2009, p. 7 ; C. Larmore, *Les Pratiques du moi*, op. cit., p. 28, p. 225 ; R. Moran, *Authority and Estrangement*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. xxxiv, 192-193.

⁹. Sur le débat dans la littérature anglophone sur le caractère social de la mauvaise foi, voir M. Eshelman, « Bad faith is necessarily social », *Sartre Studies International*, n° 14, 2008, p. 40-47.

¹⁰. *EN*, p. 524.

¹¹. *B*, p. 20.

sa solitude pour qu'elle lui vienne au moins de lui-même, pour n'avoir pas à la subir »¹². Nous n'avons donc pas affaire ici à un choix inexplicable ou « absurde ». Sartre indique clairement qu'il y a une raison au choix de Baudelaire (« pour qu'elle vienne de lui-même », « pour ne pas la subir »). Ce choix est une réaction à l'apparition d'un problème, à une fêlure dans l'existence jadis heureuse de cet enfant de sept ans¹³.

Par conséquent, le choix originel n'est pas ici une décision première ; il n'est pas l'*origine* de tout sens et de toute motivation. Dans *L'Être et le Néant*, on comprend que le choix originel coïncide avec le surgissement de la conscience dans le monde. En d'autres termes, il n'y a pas de moment *avant* le choix. Celui-ci n'intervient pas à un moment donné, face à une situation particulière, puisqu'être conscient c'est choisir et avoir toujours déjà choisi¹⁴. Le choix originel, dans cette perspective, est la condition de possibilité de tout autre choix. En ce sens, Sartre soutient que la « psychanalyse existentielle ne connaît rien *avant* le surgissement originel de la liberté humaine »¹⁵. Dans le *Baudelaire*, en revanche, la psychanalyse existentielle doit connaître quelque chose avant le choix originel puisque c'est en analysant la situation qui donne lieu au choix qu'elle en rend compte. Cette situation ne tire pas son sens du choix¹⁶, mais c'est le choix qui ne prend sens qu'à partir de cette situation. Il s'agit d'un basculement, non d'un pur commencement. Il faut d'ailleurs souligner que ce choix procède d'une réaction affective *plus originelle que lui* :

Cette brusque rupture et le chagrin qui en est résulté l'ont jeté sans transition dans l'existence personnelle. [...] Il a éprouvé qu'il était *un autre* [...] mais en même temps il a affirmé et repris à son compte cette altérité, dans l'humiliation, la rancune et l'orgueil. Désormais, avec un emportement buté et désolé, il s'est *fait* un autre¹⁷.

Ici, c'est la réaction émotive à la perte de la relation fusionnelle avec la mère qui est première. Baudelaire ne revendique son altérité que parce qu'il en souffre. On peut donc soutenir, avec Noémie Mayer, que l'émotion est « la source même de cette libre constitution de soi »¹⁸. Cependant, cette constitution doit plutôt être comprise comme une *reconstitution*. Si le choix reste encore « originel », c'est dans la mesure où il marque le début de « l'existence personnelle » de Baudelaire, une perte d'innocence et un « sentiment de déchéance profonde »¹⁹. Or cette chute, à l'instar du péché originel auquel Sartre fait allusion, marque précisément une *rupture* qui suppose une existence antérieure. Le choix n'est donc plus ici une instance primordiale mais la libre reprise d'une situation aliénante dont le sens vient d'abord d'autrui²⁰.

¹². *Ibid.* ; je souligne.

¹³. C'est la thèse de V. de Coorebyter, dont je reprends l'analyse dans ses grandes lignes : voir « *Una libertà non situata* », art. cit., p. 24-25.

¹⁴. *EN*, p. 506 : « L'acte fondamental de liberté [...] est choix de moi-même dans le monde et du même coup découverte du monde [...] il faut choisir pour être conscient. Choix et conscience sont une seule et même chose. »

¹⁵. *EN*, p. 514.

¹⁶. Ce qui était la position de Sartre en 1943 : « ces résistances et ces obstacles [que rencontre la réalité humaine] n'ont de sens que dans et par le libre choix que la réalité-humaine est » (*EN*, p. 534).

¹⁷. *B*, p. 19-20.

¹⁸. N. Mayer, « *Baudelaire et Mallarmé* de Jean-Paul Sartre ou la captivité affective », *Sartre Studies International*, vol. 19, n° 2, 2013, p. 81.

¹⁹. *B*, p. 19.

²⁰. On peut y voir une préfiguration de la nouvelle conception de l'aliénation qui émerge chez Sartre et Beauvoir à partir de 1947, mise en évidence par Alexandre Feron : « L'aliénation consiste [...] désormais dans le fait que la liberté et le projet eux-mêmes [...] ne relèvent plus de la pure spontanéité non aliénée, mais sont toujours déjà

Il en découle que l'enjeu du choix originel n'est pas, comme dans *L'Être et le Néant*, la « situation originelle »²¹, le manque d'être qui caractérise *a priori* tout être humain, mais une situation problématique particulière. En 1943, lorsque Sartre cherche à rendre compte du fait – étonnant – qu'un être radicalement libre choisit de mauvaise foi de poursuivre un projet qui le rend malheureux et qui semble voué à l'échec, c'est seulement à ces considérations ontologiques générales qu'il fait référence²². Par contraste, l'enjeu de la décision baudelairienne d'investir son altérité contre les autres est entièrement personnel et contingent. Il s'agit d'un moyen de soigner la perte d'une relation affective à laquelle Baudelaire accordait une grande valeur. Ni ce chagrin, ni le désir d'en sortir ne sont le fruit de son choix, seulement le moyen que l'enfant adopte. Or, cette solution, désespérée et rageuse, est en réalité défailante, sans être pleinement reconnue comme telle. Le fait que Baudelaire choisisse une vie malheureuse et de mauvaise foi peut ainsi commencer à recevoir une explication *spécifique*. En se forgeant une issue à sa détresse, Baudelaire s'est créé de nouvelles difficultés auxquelles la mauvaise foi serait une solution à la fois nécessaire et néanmoins toujours insatisfaisante.

In fine, c'est toute la méthode de la psychanalyse existentielle qui s'avère différente dans le *Baudelaire*. En 1943, c'était par la comparaison des diverses conduites d'une personne que Sartre envisageait de faire « jaillir la révélation unique qu'elles expriment toutes de manière différente »²³. Le *Baudelaire* prend les choses par l'autre bout : c'est l'identification du choix originel qui permet d'analyser les conduites. Dès lors, ce qui n'était qu'une allusion, dans *L'Être et le Néant*, à « l'événement crucial de l'enfance et [à] la cristallisation psychique autour de cet événement »²⁴ constitue désormais la base même de la démarche de Sartre. On peut ainsi comprendre la structure du *Baudelaire* qui, après la brève scène élucidant le choix originel à partir de l'enfance, est divisé en deux grandes parties. La première (p. 20-93) est consacrée au « portrait » de Baudelaire, c'est-à-dire à l'explicitation de son choix originel du point de vue de son expérience vécue. La deuxième (p. 94-172) vise à expliquer ses « conduites », c'est-à-dire ses tendances caractéristiques observables. Lorsque Sartre présente son plan, il évoque le fait que ces « données du caractère empirique » expriment « la transformation d'une situation par un choix originel » tout en constituant « des complications de ce choix ». C'est pourquoi il a fallu d'abord « mettre au jour le choix originel baudelairien avant d'examiner ses conduites »²⁵. Désormais, la tâche qui s'avère difficile n'est pas de saisir le choix à partir des conduites, mais de montrer comment ce dernier s'exprime dans tous les aspects du caractère et de la vie de Baudelaire, au prix de nombreuses tensions et complications²⁶, conduisant même à proposer deux nouvelles formulations du choix.

Il en résulte que dans le *Baudelaire*, le choix originel ne tombe pas sous le reproche d'inintelligibilité adressé à la conception de *L'Être et le Néant*. Au lieu d'être la position

travaillés et orientés par la présence originelle des autres » (A. Feron, « La dialectique de l'Autre. Lacan et les sources d'une nouvelle pensée de l'aliénation chez Sartre et Beauvoir », *Études sartriennes*, n° 24, 2020, p. 197).

²¹. *EN*, p. 645.

²². *EN*, p. 516-518, sur le choix originel d'« être inférieur » qui « n'est pas opéré dans la joie ».

²³. *EN*, p. 614.

²⁴. *EN*, p. 615. Cette remarque intervient lorsque Sartre compare sa méthode à celle de la psychanalyse freudienne, et semble s'appliquer davantage à celle-ci.

²⁵. *B*, p. 93-94 ; je souligne.

²⁶. Sur le plan et ses tensions, voir J.-F. Louette, « Dialectique dans la biographie », repris dans *Silences de Sartre*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2002, p. 223 *sq.*, et V. de Coorebyter, « Una libertà non situata », art. cit., p. 29-32.

arbitraire et absurde d'une fin inconditionnée, indépendante de tout autre projet ou motivation, le choix originel de Baudelaire a un sens et une fonction à ses propres yeux, même si l'intéressé ne reconnaît pas qu'il s'agit d'un choix. C'est précisément parce qu'on peut comprendre ce qui motive ce choix, dans sa complexité et sa particularité, qu'on peut apprendre quelque chose en analysant ce qui apparaît comme sa mauvaise foi.

II. Le choix de la méconnaissance de soi : être originellement de mauvaise foi

Pourquoi la conception que Baudelaire se fait de lui-même et de sa vie, comme individu condamné à la solitude et à la censure à cause de sa nature singulière, diffère-t-elle tant de son portrait sous la plume de Sartre ? Pour le poète, son choix n'est pas seulement difficile à saisir : il implique aussi l'intention de se méconnaître, tout en se dissimulant cette intention même. Une telle duplicité exercée à l'égard de soi-même semble paradoxale ; à première vue, la conscience que j'ai de mon intention de me tromper devrait empêcher sa réalisation²⁷. Il convient donc d'examiner la manière spécifique dont Baudelaire incarne ce cas de figure : l'aspiration à la lucidité prenant une forme pathologique qui participe à sa mauvaise foi. En ce sens, c'est précisément parce qu'il cherche d'une certaine façon à se connaître que sa méconnaissance intentionnelle peut réussir. Nous verrons que cette pratique complexe de dissimulation trouve sa motivation originelle, non seulement dans la condition humaine en général, mais dans la situation problématique à laquelle son choix originel répond.

En quoi le choix de Baudelaire le conduit-il à vouloir se connaître ? Précisons ce point avant de considérer le sens de sa mauvaise foi. Dans cet objectif, il convient d'examiner les différentes formulations sartriennes du projet baudelairien dans la partie « portrait » du texte.

Nous avons déjà vu que la formulation initiale du choix (« revendiquer sa solitude ») implique le fait de se faire autre que les autres, de se tenir pour un être singulier. Si ce choix est un objet d'orgueil, il est aussi une source de frustration. Sartre attribue à Baudelaire le désir de trouver une raison à sa singularité, une différence plus profonde que l'altérité et l'identité formelles qu'il constate. L'« attitude originelle » du futur poète devient par conséquent celle d'un « homme penché »²⁸, une réflexivité constante. Ici, Sartre insiste sur ce qui *singularise* Baudelaire, ce qui permet de comprendre la forme pathologique particulière que prend sa manière d'être. Contrairement à la plupart d'entre nous, qui sommes absorbés par notre engagement immédiat dans le monde, Baudelaire cherche toujours à saisir sa conscience des choses et vit donc à distance du monde, éloigné de l'action. Son objet privilégié est lui-même, mais il n'arrive décidément pas à trouver ce qu'il cherche, « sa *nature*, c'est-à-dire son caractère et son être »²⁹. Le problème de Baudelaire n'est pas qu'il sombre dans l'illusion d'avoir un être fixe en s'identifiant à son moi, mais que l'objectivation réflexive échoue à livrer un objet réellement distinct et singulier. Il est trop proche de soi, ne peut s'observer ou se voir

²⁷. Dans la philosophie analytique, on suppose généralement que, pour éviter ce paradoxe, une approche « intentionnaliste » de la *self-deception* nécessite une forme de division du sujet (par exemple entre conscience et inconscience), par opposition aux approches « déflationnistes » qui, dans leur explication du phénomène, écartent l'intention de se duper soi-même à la faveur d'un biais motivationnel. Or nous verrons que, dans le *Baudelaire*, Sartre développe une approche intentionnaliste qui ne suppose pas de division au sein du sujet, tout en tenant compte de la manière dont nos motivations peuvent biaiser silencieusement la formation de nos croyances.

²⁸. *B*, p. 22.

²⁹. *B*, p. 24-25.

tout à fait, « il se sent, il se vit, il ne saurait prendre la distance nécessaire pour s'apprécier »³⁰. Ses traits de caractère lui échappent et semblent n'apparaître qu'aux autres, en accord avec la conception de l'aliénation dans *L'Être et le Néant*, selon laquelle la connaissance directe de notre caractère n'est possible que *pour un autre* qui nous objective³¹.

Cette connaissance insaisissable hante Baudelaire. Il tente, par conséquent, de prendre le point de vue d'autrui sur lui-même, de « pousser à l'extrême cette esquisse avortée de dualité qu'est la conscience réflexive »³². Dans cette aspiration à la lucidité, on peut déjà voir une forme de mauvaise foi. En effet, « ce n'est pas pour se rendre un compte exact de ses fautes, c'est *pour être deux* »³³ que Baudelaire tente de se voir. Sa recherche est donc motivée par autre chose que son évaluation épistémique, ce qui la déforme³⁴. En fait, Baudelaire veut surtout jouir de l'expérience d'être témoin de sa propre singularité et donc de *posséder* ce qui lui échappe. Et c'est ce motif inavoué qui le pousse à tenter « vainement de transporter dans sa vie intime ce rapport qui n'a de sens qu'entre personnes distinctes », jusqu'à être son propre bourreau³⁵. La méconnaissance de soi de Baudelaire prend progressivement cette forme : il se rapporte à lui-même comme s'il était un autre, au nom de la lucidité, mais de telle sorte que sa démarche apparemment légitime s'avère vaine ou vouée à l'échec. D'où l'avis de Sartre : « Baudelaire, c'est l'homme qui a choisi de se voir comme s'il était un autre ; sa vie n'est que l'histoire de cet échec »³⁶. Cependant, tout projet de se connaître en adoptant une perspective en troisième personne n'est pas forcément voué à l'échec. Ce qui échoue pour Baudelaire est le projet qui l'a engagé dans la « voie de la lucidité », celui « de découvrir sa nature singulière et l'ensemble des traits qui pouvaient faire de lui le plus irremplaçable des êtres »³⁷. J'y reviendrai dans la prochaine section.

Si Baudelaire échoue à se voir tout à fait comme un autre, sa réflexion n'a pas été sans résultats. Cherchant son essence individuelle, il a trouvé, selon Sartre, les structures et les expériences caractéristiques de la conscience humaine en général. Le jeune homme découvre l'ennui d'exister, le sentiment d'inutilité et d'absurdité de toute entreprise, le « gouffre » de sa liberté vertigineuse, qui doit inventer ses propres règles et choisir son but dans une « gratuité injustifiable », etc.³⁸. Sartre attribue ainsi à Baudelaire sa propre conception de la condition humaine, y compris sa théorie de la liberté comme impliquant un choix injustifiable. Cependant, il n'est pas nécessaire d'accepter cette théorie pour accorder la thèse centrale de Sartre : Baudelaire, ayant pris conscience de ce qui lui semble être les aspects angoissants de la condition humaine, a cherché à « se masquer ces pensées déplaisantes »³⁹. Parmi ces dernières, deux troublent particulièrement le poète : le fait qu'il lui faudrait être réellement

³⁰. B, p. 26.

³¹. Voir B. Reginster, « Le regard et l'aliénation dans *L'Être et le Néant* », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 105, n° 3, 2007, p. 398-427.

³². B, p. 26.

³³. *Ibid.*

³⁴. D. Scott-Kakures, « At Permanent Risk », art. cit., p. 576, analyse ce mécanisme comme le « risque permanent » (expression reprise d'ailleurs de Sartre, *EN*, p. 106) de la duperie de soi pour la connaissance de soi, la manière dont celle-là s'intègre dans nos raisonnements apparemment de bonne foi.

³⁵. B, p. 27.

³⁶. B, p. 28.

³⁷. B, p. 29.

³⁸. B, p. 30-39.

³⁹. B, p. 41.

extérieur à lui-même pour voir son essence et le fait qu'à ses propres yeux il sera toujours « en question », c'est-à-dire libre de se choisir autrement.

Ici, la méconnaissance de soi de Baudelaire prend une forme classique, celle de la mauvaise foi comme pratique visant à masquer une vérité déplaisante ou à prendre pour une vérité une erreur plaisante⁴⁰. Seulement il ne s'agit pas ici de vérités connues avec évidence, mais plutôt de soupçons inquiétants éprouvés par Baudelaire et qu'il voudrait oublier. Sartre rattache ainsi l'expérience du poète à son schéma général de la mauvaise foi comme remède contre l'angoisse devant la liberté et comme moyen de poursuivre le désir d'être. Les deux nouvelles formulations du choix originel reflètent, en effet, des tentatives de fuite devant ces aspects problématiques de notre structure ontologique. D'abord, « vivre en tutelle »⁴¹ fait référence à la manière dont Baudelaire s'est soumis à l'autorité de sa famille et à la vision morale conservatrice de Joseph de Maistre, acceptant des principes qui le condamnent, lui et sa poésie. Cela s'explique par son désir de se mettre dans une position de coupable aux yeux de juges qu'il tient pour source du bien et du mal, le déchargeant de la responsabilité de former ses propres principes moraux. Cela permet à Baudelaire de se voir comme essentiellement coupable, en passant sous silence le fait que cela se joue à l'aune de principes – sobriété, chasteté, travail, charité – qu'il accepte pour mieux les violer⁴². L'autre formulation, le « balancement perpétuel entre l'existence et l'être »⁴³, caractérise une forme de mauvaise foi où il s'agit d'osciller sans cesse entre la saisie de soi-même comme libre *et* comme chose, soit deux aspects incompatibles de l'image de lui-même que Baudelaire voudrait atteindre. En poursuivant ces projets, et afin de ne pas voir leurs contradictions internes, Baudelaire doit constamment se manipuler, s'illusionner sur le sens même de ce qu'il fait.

On voit ainsi comment l'aspiration à la connaissance de soi amène Baudelaire à différentes formes de méconnaissance de lui-même qu'il intègre à son projet. Mais comment réussit-il dans cette entreprise ? Qu'en est-il de sa méconnaissance de fond, l'origine même de ces projets qu'il semble ignorer ? C'est cette structure qu'il faut saisir pour comprendre comment l'on peut fausser sa connaissance de soi.

Sartre voit dans une phrase du poète (« J'ai une âme si singulière que je ne m'y reconnais pas moi-même ») le signe de la mauvaise foi dans laquelle vit Baudelaire. L'idée est que Baudelaire se masque quelque chose dans la contemplation de sa singularité : le fait d'avoir « choisi de ne pas choisir *son* Bien »⁴⁴. Sartre fait surtout référence au fait que Baudelaire, en se soumettant à la morale de ses juges *pour* se révolter contre eux, ne reconnaît pas qu'il se détourne de la question de sa propre conception du bien. Or, bien que Sartre ne le relève pas, cette idée s'applique de manière plus globale au choix de Baudelaire. Son choix originel est aussi une façon de ne pas choisir son *bien*, de ne pas choisir ce qu'il aurait *réellement préféré* au départ. Dès lors, comme le Renard dans la fable de la Fontaine que reprend Sartre dans sa théorie des émotions⁴⁵, le jeune Baudelaire se joue une comédie pour se persuader que sa nouvelle manière d'appréhender la situation est préférable à ce qu'il aurait désiré s'il avait pu

⁴⁰. *EN*, p. 83.

⁴¹. *B*, p. 62.

⁴². *B*, p. 45, 64, 67, 91.

⁴³. *B*, p. 74-75, 94.

⁴⁴. *B*, p. 76.

⁴⁵. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* [1939], Paris, Hermann, rééd. Livre de Poche, 2000, p. 82-83.

changer cette situation. En effet, Baudelaire choisit ce qui lui apparaît par ailleurs comme une destinée malheureuse, ce qui implique, comme le remarque Susan Blood, une soumission active⁴⁶. Suivant Jean-François Louette, on peut voir dans les différentes formulations du choix originel le signe d'une aspiration contradictoire dans l'argument de Sartre : d'un côté, insister sur l'initiative de Baudelaire en tant qu'agent libre et responsable de sa vie, contre le stéréotype du « poète maudit », de l'autre, souligner sa soumission à autrui⁴⁷. Or, cette tension se fait sentir dès l'analyse de la première formulation du choix. La manière dont Baudelaire tente de reprendre le contrôle de sa vie consiste à *vouloir une situation qui lui est imposée qu'il le veuille ou non*.

Pourquoi un tel choix ne se détruit-il pas lui-même ? Une première explication tient à sa structure, qui est de ne jamais être posé explicitement par celui qui l'opère, mais de se confondre avec la manière dont il appréhende tout objet et le monde en général, comme « la lumière de son regard, et le goût de ses pensées »⁴⁸. L'enfant qui revendique sa différence avec les autres ne *pense* pas ce qu'il est en train de faire, ne l'envisage pas comme un choix. Son choix lui apparaît plutôt comme un sentiment auquel il adhère spontanément. L'enfant se « précipite avec rage »⁴⁹ dans sa solitude, faisant de la source même de sa souffrance son but. L'efficacité de cette solution, qui consiste à renverser le sens de la situation problématique, tient à notre capacité d'agir dans un « mouvement de révolte et de fureur »⁵⁰ sans saisir le sens de notre conduite. Sartre met dans la bouche de Baudelaire des répliques vexées disant en substance à ses parents : « Vous m'avez rejeté, alors maintenant c'est moi qui vous rejette ! »⁵¹. Ce comportement d'« enfant boudeur »⁵², qui laisse « intact les abus dont il souffre pour pouvoir se révolter contre eux »⁵³, trahit l'importance que Baudelaire continue à accorder au lien avec ses parents.

C'est en ce sens que le choix de Baudelaire contient « l'intention de ne pas se dire, d'embrasser toute connaissance et de ne pas se faire connaître »⁵⁴. Sa mauvaise foi change son rapport à l'acte même de connaître ou de croire. Pour s'y mettre, il faut *se croire de bonne foi*. En effet, Sartre considère qu'en un sens Baudelaire est sincère : sa mauvaise foi est « si profonde qu'il n'en est plus le maître »⁵⁵. Dans cette forme quasi autonome, la mauvaise foi devient la manière spontanée et irréfléchie dont il se rapporte à ses raisons de croire ou de ne pas croire ou de se conduire. Comme dans l'émotion, et parfois en conjonction avec elle, cela

⁴⁶. S. Blood, *Baudelaire and the Aesthetics of Bad Faith*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 60-61.

⁴⁷. J.-F. Louette, « Baudelaire », dans F. Noudelmann et G. Philippe (éds.), *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 55.

⁴⁸. *B*, p. 76. Sartre renvoie implicitement au mode de conscience qu'il appelle non-thétique ou préreflexif. Condition de toute intentionnalité, cette compréhension tacite rend possible à la fois la connaissance réflexive et la méconnaissance de soi caractéristique de la mauvaise foi, en me permettant de viser un but sans le reconnaître. Sur le rôle complexe de cette notion dans la mauvaise foi, voir J. Webber, « Motivated aversion : non-thetic awareness in bad faith », *Sartre Studies International*, vol. 8, n° 1, 2002, p. 45-57 ; S. Neuber, « Self-awareness and self-deception : a Sartrean perspective », *Continental Philosophy Review*, n° 49, 2016, p. 485-507 ; V. de Coorebyter, « La bonne foi de la mauvaise foi », dans O. D'Jeranian et Y. Malinge (dir.), *Lecture de L'Être et le Néant*, Paris, Vrin, à paraître.

⁴⁹. *B*, p. 19.

⁵⁰. *B*, p. 49-50.

⁵¹. *B*, p. 22.

⁵². *B*, p. 46.

⁵³. *B*, p. 50.

⁵⁴. *B*, p. 76.

⁵⁵. *B*, p. 77 ; je souligne.

implique une modification du rapport au monde destinée à sortir le sujet d'une impasse existentielle⁵⁶. Dans une telle disposition, on est prêt à croire sans être convaincu, ou à ne pas adhérer à ce qui devrait s'imposer comme une évidence. D'un côté, en revendiquant sa séparation, Baudelaire se donne l'impression de faire ce qu'il veut. De l'autre, il se représente cet acte comme une destinée, c'est-à-dire quelque chose qui s'impose indépendamment de sa volonté. Sans être pleinement convaincu par aucune de ces compréhensions de son acte, il peut se satisfaire en les considérant tour à tour, se détournant ainsi du malheur qui préside à son choix.

On voit pourquoi ce type de rapport au monde, une fois adopté, peut fausser la connaissance de soi sans que le sujet y pense. En s'ouvrant à des vérités partielles ou à des vraisemblances dans sa conduite irréfléchie, on peut osciller entre des évidences quasi-persuasives. Le choix de se méconnaître est donc rendu possible moins par un mensonge à soi que par l'usage intentionnel de situations qui favorisent l'illusion sur soi. En effet, une illusion est une apparence trompeuse qui persiste même lorsqu'on a des raisons de la tenir pour fausse. On se forge des illusions lorsqu'on s'appuie sur des évidences apparentes pour déformer notre perception spontanée des choses. Sartre montre cette pratique à l'œuvre chez Baudelaire pour expliquer comment ce dernier continue à viser une image de soi unifiant l'existence et l'être alors qu'il « sait au fond de lui-même » que ce but est inatteignable. Au lieu de reconnaître son échec, Baudelaire cherche à se persuader que le frôlement de cette image qu'il arrive à obtenir est « la seule possession souhaitable ». Par « une modification générale de ses désirs », il s'efforce alors, dans tout ce qu'il fait, de rechercher « l'effleurement furtif » à la place d'une véritable appropriation, ce qui lui permet de « confondre l'assouvissement du désir avec son exaspération insatisfaite »⁵⁷. Par exemple, dans sa vie sexuelle, Baudelaire met sa fameuse volupté non dans l'abandon au plaisir, mais dans la retenue, la censure, la tension avec la norme de chasteté qu'il emprunte à autrui⁵⁸. Autrement dit, il se met dans une situation où l'insatisfaction de son désir peut lui apparaître comme son assouvissement. Dans toutes ces conduites, il s'agit de chercher des raisons de comprendre autrement une situation d'échec ou de malheur et de se rapporter au monde et à soi-même de telle sorte que l'on soit ouvert à ces raisons illusives.

III. Une sortie dialogique de la méconnaissance de soi ? Le *Baudelaire* à la lumière des approches analytiques

Chez Baudelaire, la méconnaissance de soi ne passe pas seulement par un rapport particulier à soi et au monde : ses relations avec autrui jouent un rôle essentiel. C'est par leur intermédiaire qu'il s'efforce vainement de saisir son être singulier. Quelles sont les raisons de cet échec ? Le recours au point de vue d'autrui pour connaître son propre caractère est-il nécessairement une forme de mauvaise foi ? Ou est-ce la manière spécifique dont Baudelaire instrumentalise le regard des autres qui pose problème ? Sartre ne répond pas directement à ces

⁵⁶. On peut comprendre ainsi l'idée de Sartre selon laquelle on « s'entoure soudain » d'un « monde de mauvaise foi » dans lequel apparaît une forme « non persuasive » de l'évidence par laquelle on peut « se sentir satisfai[t] quand [on] sera mal persuad[é] » (*EN*, p. 104).

⁵⁷. *B*, p. 174-175.

⁵⁸. *B*, p. 71, 174.

questions. A partir de certaines approches analytiques de *L'Être et le Néant*, je montrerai, pour finir, que l'analyse du *Baudelaire* laisse cependant entrevoir une manière légitime de connaître notre propre caractère. Il s'agit d'une capacité dialogique plutôt que réflexive.

On a vu que Baudelaire tente de se voir comme les autres le voient parce qu'il estime que seul autrui saisit sa nature⁵⁹. Les lecteurs anglo-américains de Sartre s'interrogent sur la raison de cette asymétrie apparente, également présente dans *L'Être et le Néant*. On pourrait considérer, à l'instar de Charles Larmore, que notre incapacité à saisir notre caractère de l'intérieur, en première personne, montre que nous devons le saisir de l'extérieur, en troisième personne. Pour déterminer si l'on est généreux ou lâche, par exemple, on s'examinerait de la même façon qu'on examinerait un autre, en s'alignant sur la perspective d'un interprète quelconque, avec plus ou moins de lucidité⁶⁰. Ainsi, il n'y a rien d'impossible ou d'incohérent à ce qu'un Baudelaire observe son propre comportement afin de s'attribuer des traits de caractère. Toutefois, comme le souligne Richard Moran, le type de connaissance qui en résulterait présente des problèmes sans équivalent dans la connaissance d'autrui. D'abord, lorsque Baudelaire tente de s'objectiver ainsi, son caractère ne lui apparaît pas comme une *nature*. Ensuite, la tentative de se voir comme un autre (ou comme les autres le voient) introduit une ambiguïté : en s'appuyant sur des procédés qui seraient légitimes s'il s'agissait d'un autre que soi, cela permet de fausser la connaissance de soi. Les approches analytiques permettent d'y voir la déformation d'un processus potentiellement valable, liée aux tensions entre les exigences de la perspective en première personne et celles de la troisième personne⁶¹.

Commençons par le premier problème. Dans le *Baudelaire*, Sartre emploie les termes de nature, d'essence et de caractère pour désigner l'être singulier recherché par son sujet. Suivant l'interprétation innovante de la théorie sartrienne du caractère développée par Jonathan Webber, je propose de distinguer ces termes⁶². Par nature, on peut supposer que Sartre entend une donnée psychologique fixe et innée qui produirait causalement nos actes, notion liée à celle d'essence, qui définit ce qu'est un objet de façon « posée, stable, et tranquille »⁶³, mais qui est toujours rétrospective pour une personne⁶⁴. Par contraste, le caractère désigne chez Sartre un ensemble de dispositions qui résulte de nos projets librement entrepris et toujours modifiables, et qui les manifeste⁶⁵. Ainsi, Sartre explique les « données du caractère empirique » de Baudelaire en termes de « complications » du choix de ce dernier en situation⁶⁶. Il ne s'agit ni d'assigner une nature à Baudelaire, ni de réduire son caractère au simple résumé de ses conduites passées, soit la « *Summary View* » attribuée à Sartre par Phyllis S. Morris dans son

⁵⁹. B, p. 41.

⁶⁰. C. Larmore, *Pratiques du moi*, op. cit., p. 126 : « En cherchant à se connaître, l'individu s'aligne sur la perspective d'un interprète quelconque de son propre comportement, et cela pour regarder l'objet d'interprétation, lui-même, comme s'il était un autre ».

⁶¹. R. Moran, *Authority and Estrangement*, op. cit. : si la perspective impersonnelle ne peut « avoir qu'une application problématique à soi-même », on ne devrait cependant pas « supposer que tout acte de réflexion sur son caractère implique le fait de se prendre pour objet, du moins en un sens critiquable » (p. 158, 174).

⁶². J. Webber, *Existentialism*, op. cit., p. 21-22.

⁶³. B, p. 64.

⁶⁴. Voir EN, p. 75.

⁶⁵. J. Webber, *Existentialism*, op. cit., p. xii, 4. Cf. aussi p. 6, où Webber estime que le *Baudelaire* applique cette théorie du caractère.

⁶⁶. B, p. 93.

ouvrage qui inaugure les lectures analytiques de Sartre sur ce sujet⁶⁷. Pour que la notion de caractère ne soit pas vide, il faut supposer qu'être paresseux, par exemple, ne signifie pas seulement s'être conduit avec paresse dans certaines situations passées, mais être disposé à répondre à de telles situations de cette façon, sans pourtant y être déterminé.

On peut donc considérer que c'est afin de contempler son caractère comme une essence fixe que Baudelaire a besoin d'un point de vue pleinement extérieur. Selon Sartre, en effet, l'idée que Baudelaire se fait de « son essence éternelle » vient de son expérience du regard parental. L'enfant « sait que sa *vérité* n'est pas dans ce qu'il peut savoir de lui-même, mais qu'elle se cache dans [les] grands yeux terribles et doux » de ses parents, qu'il tient pour des divinités capables de consacrer ou de justifier son existence⁶⁸. Ainsi sa nature ou son essence est ce qui le définirait de manière définitive et singulière et lui imposerait une fonction, ce qui ne peut venir que d'autrui ou de la société⁶⁹. Sous son propre regard, Baudelaire « n'existe pas assez » et perd de son naturel⁷⁰. Ce qui lui échappe est la possibilité de saisir son être comme un objet distinct de lui, de contempler et posséder une image essentialisée de lui-même. Au-delà de la connaissance de ses traits de caractère, donc, il cherche le sentiment de justification qui accompagne la *reconnaissance* par autrui du fait qu'il est quelqu'un.

Cette manière d'aborder la connaissance de soi à travers le regard de l'autre engendre le deuxième problème. Dans son recours à la perspective d'autrui, Baudelaire glisse de la vérification de sa conception de lui-même à sa réification. Il tente de « *se faire chose* aux yeux des autres et aux siens propres »⁷¹, d'adopter un comportement stéréotypé pour qu'autrui puisse lui attribuer un être figé et définitif, comme une statue. Mais Baudelaire voudrait que cette statue soit son œuvre, que l'image qu'autrui a de lui reflète sa créativité. Cette aspiration comporte une tension. Baudelaire souhaite à la fois profiter du pouvoir *réifiant* du regard d'autrui pour acquérir un être constatable et se *reconnaître* dans cette image, y retrouver la marque de sa liberté. Il voudrait « intérioriser cette *chose* qu'il est pour autrui en en faisant un libre projet de soi-même »⁷², faire qu'elle ne soit pas « un pur donné de hasard » mais « vraiment sienne »⁷³.

Baudelaire opte ainsi pour une forme d'être contradictoire, « liberté-chose », caractéristique de la troisième formulation de son choix originel. Or, est-ce forcément une forme de mauvaise foi que de vouloir articuler sa liberté et l'objectivité de son être ? Dans *L'Être et le Néant*, Sartre oppose la mauvaise foi à une « coordination valable » de la facticité et de la transcendance qui nous caractérisent, sans préciser la forme que cette coordination doit prendre⁷⁴. Mais le *Baudelaire* donne un indice. Selon la thèse même du texte, ce qui définit Baudelaire en propre est un libre projet qui, tout en étant irréductible à une propriété chosale, possède une face objective. Pour éviter de se méconnaître, Baudelaire semble donc devoir admettre que son caractère manifeste ce projet, ce qui implique de se considérer objectivement comme un agent responsable de son être, capable de changer « d'essence ». Pour ce faire, il

⁶⁷. P. S. Morris, *Sartre's Concept of a Person. An Analytic Approach*, Amherst, UMASS Press, 1975, p. 85 sq.

⁶⁸. *B*, p. 50.

⁶⁹. *B*, p. 66.

⁷⁰. *B*, p. 144, 24.

⁷¹. *B*, p. 74.

⁷². *B*, p. 64.

⁷³. *B*, p. 74.

⁷⁴. *EN*, p. 64.

faudrait concevoir une perspective objective qui ne soit pas une réification⁷⁵. Puisque la seule possibilité évoquée est celle où Baudelaire apparaît à autrui comme une chose, on peut formuler l'hypothèse que l'échec de sa connaissance de soi n'est pas inhérent à l'objectivation de soi en tant que telle mais à un certain usage pathologique de celle-ci.

Deux exemples permettront d'illustrer cette interprétation. Le premier concerne la tentative de s'évaluer comme si on était un autre. Sartre soutient que si nous adoptons vis-à-vis de nous-même le rôle d'un juge s'appuyant sur des principes extérieurs, « si notre conscience réflexive mime le dégoût et l'indignation à l'égard de la conscience réfléchie », c'est-à-dire si nous jouons à être un autre, « nous pouvons nous donner un moment l'illusion d'avoir introduit une *distance* entre le réfléchi et la réflexion »⁷⁶. Cette illusion permet de s'épargner le jugement prodigué. On reconnaît sa faute et du même coup on montre qu'on n'est pas celui à qui ce jugement s'applique. Ainsi, Sartre impute au poète les mots que ce dernier met dans la bouche du fumeur d'opium dans *Les Paradis artificiels* :

Cette action ridicule, lâche ou vile, dont le souvenir m'a un moment agité est en complète contradiction avec ma vraie nature, ma nature actuelle et l'énergie même avec laquelle je la contemple, le soin inquisitorial avec lequel je l'analyse et la juge, prouvent mes hautes et divines aptitudes pour la vertu⁷⁷.

Sartre glose : « Dès le moment où je me constitue en objet, *par la sévérité sociale avec laquelle je me traite*, je deviens juge du même coup, et la liberté s'échappe de la chose jugée pour venir imprégner l'accusateur »⁷⁸. Ici, ce n'est pas seulement l'adoption d'un point de vue objectif sur soi-même, mais l'usurpation d'un rôle *social*, qui permet de s'identifier tantôt à celui qu'on condamne et tantôt à celui qui condamne. En appliquant à soi-même la distinction entre le juge et l'accusé, en incarnant le regard d'un autre désapprouvateur, on se donne l'impression de juger l'action d'un autre et donc d'échapper à tout jugement et toute responsabilité. Dans le cas de Baudelaire, cela permet de brouiller les pistes quant à la question de savoir quelles valeurs il épouse effectivement : en condamnant son acte, il accepte une morale sociale, mais ce jugement consacre aussi sa révolte contre ces valeurs, lui permettant de jouir d'une image de sa liberté sans avoir à l'assumer. En ce sens, je ne suis pas dans la même position vis-à-vis de mon caractère qu'une personne qui serait véritablement autre que moi, bien que nous ayons accès aux mêmes données pour m'attribuer une faute. L'auto-attribution d'un vice, même lorsqu'elle est justifiée, peut paraître auto-falsificatrice, créant une ambiguïté entre aveu et désaveu, surtout lorsque je cherche à m'appuyer sur cet acte comme preuve de ma liberté ou de ma vertu. Toutefois, comme le souligne Richard Moran, ce qui rend ce genre de cas instable et pathologique est la manière dont, au nom de l'exigence légitime à juger son caractère comme on jugerait celui d'un autre, on le conçoit « *comme* celui d'un autre », « substitu[ant] la perspective d'un Autre évaluateur à celle en première personne de l'agent »⁷⁹. Le fait de me montrer sévère à mon propre égard en condamnant mes vices permet ainsi une forme d'illusion

⁷⁵. Piste explorée par C. Larmore, *Pratiques du moi*, *op. cit.*, p. 132-133, en la distinguant de la réification inhérente à la mauvaise foi y compris lorsque celle-ci implique l'affirmation de notre capacité à nous engager (p. 30-33).

⁷⁶. *B.*, p. 79.

⁷⁷. *B.*, p. 80.

⁷⁸. *Ibid.* ; je souligne.

⁷⁹. R. Moran, *Authority and Estrangement*, *op. cit.*, p. 193, 174 ; cf. aussi P. Gardiner, « Sartre on Character and Self-Knowledge », *New Literary History*, vol. 9, n° 1, p. 79 sq.

sur moi-même, celle d'être pur spectateur sans être agent, qui est absente lorsque l'attribution et le jugement viennent d'autrui⁸⁰.

Lorsque le jugement vient d'autrui, il existe une autre forme d'illusion dont Baudelaire se sert pour se méconnaître, tout en se donnant l'impression de satisfaire une exigence de lucidité. C'est ce que montre la manière dont il tente de jouer avec le jugement d'autrui. En effet, sa conduite vis-à-vis d'autrui est une performance qui lui permet de solliciter le genre d'image qu'il voudrait avoir de lui-même, y compris lorsqu'il s'agit d'inspirer la condamnation ou l'horreur. On peut dire que Baudelaire accorde aux autres une forme d'autorité pour caractériser sa personne, tout en cherchant à fausser leur jugement. Afin de prêter une forme de réalité à la comédie qu'il joue, il s'appuie sur l'idée que ce qui est reconnu par autrui doit exister objectivement. Sartre interprète le dandysme de Baudelaire en ce sens. Il s'agit d'une manière de se créer un être réifié par autrui, que Baudelaire peut néanmoins contrôler, c'est-à-dire voir comme « l'image de son activité ». Si Baudelaire se pare, s'habille de manière excentrique, joue ses propres sentiments au lieu de simplement les ressentir, c'est pour qu'autrui le saisisse « *tel qu'il s'est composé* ». Cet artifice lui donne une certaine étrangeté à ses propres yeux qui renforce l'idée qu'il se saisit dans son être objectif, comme un autre, tout en lui permettant de considérer ce reflet comme sa création⁸¹.

Si Sartre insiste sur la manière dont « l'image de lui qu'il recherche dans les yeux des autres se dérobe sans cesse »⁸², il est clair que Baudelaire connaît cette image d'une certaine façon. Il sait la manipuler à des degrés divers selon les personnes avec qui il se trouve. Sartre propose en effet une analyse différentielle du rapport de Baudelaire aux regards des personnes qu'il connaît plus ou moins bien. Avec ses proches, il adopte une stratégie où il s'accuse de fautes réelles (qu'il connaît, donc), comme d'être méchant avec sa mère ou dépensier. Il s'appuie alors sur sa connaissance de leur manière de le voir afin de désamorcer leur jugement. Il peut « coqueter avec leur mépris », parce qu'il sait qu'il peut toujours échapper à leur jugement en s'alignant sur leur perspective et renchérir dans l'accusation de lui-même⁸³. Avec ses parents, il cherche même à paraître horrible afin de les faire culpabiliser en « constat[ant] l'abandon dans lequel ils l'ont laissé »⁸⁴. Avec des inconnus, en revanche, il est dans l'embarras. Il ne sait pas ce qu'ils pensent de lui ni comment ils établissent leurs jugements. Pour cette raison, il joue un personnage inventé, extravagant et provocateur, ce qui lui permet d'attirer des jugements plus prévisibles mais faussés d'avance. Par ce faux-semblant, il se dissimule au regard des autres, mais au passage, son personnage gagne une sorte de réalité paradoxale à ses yeux.

Ce dandy pervers et excentrique, c'est tout de même *lui*. Le seul fait de se sentir visé par ces yeux le rend solidaire de tous ses mensonges. Il se voit, il se lit dans les yeux des autres et il jouit dans l'irréel de ce portrait imaginaire.⁸⁵

⁸⁰. En analysant un cas analogue (*Authority and Estrangement, op. cit.*, p. 170 sq.), Moran montre que le fait d'interpréter sa propre autocensure comme l'expression d'un caractère méritoire peut devenir à son tour source d'un blâme qui sape l'attribution du mérite, dynamique absente de l'attribution d'un vice à autrui. C'est de cette façon restreinte qu'il interprète la position de Sartre : « un certain éventail d'évaluations du caractère [est] "irréalisable" dans la perspective en première personne » (p. 186).

⁸¹. *B*, p. 144-145 ; cf. aussi p. 125.

⁸². *B*, p. 144.

⁸³. *B*, p. 137-141.

⁸⁴. *B*, p. 53.

⁸⁵. *B*, p. 141.

Baudelaire n'ignore donc pas entièrement l'être qu'il paraît être pour autrui. Il en a une idée suffisamment claire pour en jouir. Son incapacité de se voir comme autrui le voit en toute objectivité s'avère utile, en fin de compte, puisque son vrai but, jamais pleinement atteint, est de se doter d'un être en se donnant l'illusion de se connaître.

Ces considérations permettent de voir en quoi la mauvaise foi de Baudelaire est originellement interpersonnelle et sociale, ce qui éclaire un débat important dans la littérature anglophone. Plusieurs auteurs, tels Robert Stone et Matthew Eshelman⁸⁶, ont soutenu qu'il y a une tension dans la conception de *L'Être et le Néant*. D'un côté la mauvaise foi est présentée comme un projet premier du pour-soi seul face à son manque d'être, précédant les situations sociales qui la sollicitent⁸⁷ ; de l'autre, elle semble présupposer l'expérience du regard objectivant d'autrui, et plus généralement le contexte social qui médiatise le rapport à soi et au monde. Dans le *Baudelaire*, cette tension est en partie levée grâce au fait que le choix originel est une réponse à une situation sociale aliénante et que la mauvaise foi qui en résulte s'appuie explicitement sur l'expérience du regard d'autrui. La proposition de Stone selon laquelle « la mauvaise foi peut *trouver son origine* dans le monde social sans être *imposée par* ce monde »⁸⁸ s'applique sans difficulté au *Baudelaire*. Dès lors, on peut explorer la suggestion de Stone selon laquelle sortir de la mauvaise foi suppose de reconnaître l'origine sociale de celle-ci⁸⁹. Plus généralement, si autrui est la condition de la pseudo-objectivation de soi caractéristique de la mauvaise foi, il est aussi celui qui peut légitimement prendre un point de vue objectif sur moi.

En ce sens, on pourrait considérer l'instrumentalisation du regard d'autrui par Baudelaire comme un contre-modèle qui laisse entrevoir ce qu'une connaissance de soi intersubjective sans mauvaise foi impliquerait. Baudelaire joue sur l'équivoque entre l'idée qu'autrui jouit d'un meilleur accès à la vérité de son être et celle qu'autrui saisit son essence ou sa nature, quelque chose de fixe et d'indépendant de ses projets. Dans la mesure où autrui est plus impartial, ou voit simplement des aspects de mon comportement que je ne remarque pas, il pourrait en effet mieux saisir ce que je suis en vérité. Une authentique connaissance de soi suppose de nouer d'autres relations avec autrui qui permettent de saisir cette vérité, au lieu de se servir du pouvoir réifiant du regard d'autrui pour s'approprier une image faussée et figée de son être. Rien ne nous oblige à supposer qu'autrui soit condamné à nous renvoyer une telle image. Même Baudelaire ne confère ce « regard de Méduse » qu'à « *certaines autres* »⁹⁰.

Autrui peut-il donc nous fournir un point de vue objectif sur nous-mêmes sans tomber dans la mauvaise foi ? C'est l'avis de certains philosophes analytiques, comme P. S. Morris, qui attribue à Sartre la thèse selon laquelle « cette perspective extérieure [...] est ce qui nous aide à corriger l'excessive accentuation d'une perspective en première personne potentiellement biaisée »⁹¹. Cette interprétation est suggestive, mais Morris n'explique pas comment autrui peut nous fournir ce point de vue, étant donné la thèse de *L'Être et le Néant*

⁸⁶. M. Eshelman, « Bad faith is necessarily social », art. cit., p. 41.

⁸⁷. *EN*, p. 83.

⁸⁸. R. Stone, « Sartre on bad faith and authenticity », dans P. A. Schilpp (éd.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle, Open Court, 1981, p. 248.

⁸⁹. *Ibid.*, p. 246.

⁹⁰. Comme sa famille (*B*, p. 53), ou encore « une certaine catégorie de femmes » sur lesquelles il projette sa frigidité (*B*, p. 111).

⁹¹. P. S. Morris, « Self-Deception : Sartre's resolution of the paradox », dans H. Silverman & F. Elliston (éds.), *Jean-Paul Sartre. Contemporary Approaches to his Philosophy*, Pittsburgh, Dusquesne U.P., 1980, p. 43.

selon laquelle je ne peux connaître mon moi-pour-autrui à cause de son objectivité « irréalisable » pour moi⁹². Or, le *Baudelaire* suggère que la perspective dans laquelle autrui m'attribue un trait de caractère n'est pas si radicalement incompatible avec la mienne. La psychanalyse existentielle menée par Sartre ne montre-t-elle pas qu'on peut envisager un autre sous l'angle de son choix et non comme une chose ? Par exemple, Sartre remarque que l'enfant « commence à devenir pour nous Charles Baudelaire » à travers l'attention que ce dernier porte à « l'écoulement de ses humeurs »⁹³. En effet, pour nous, Baudelaire se caractérise par sa recherche narcissique, ce qui échappe précisément à son regard. Un autre ne pourrait-il pas lui apprendre ce fait, permettant au poète de corriger l'idée qu'il se fait de lui-même en révélant le point aveugle de sa posture réflexive et l'un des biais de sa mauvaise foi ?

Ainsi, ce serait dans le dialogue qu'autrui me permet d'accéder à une forme non aliénée de connaissance de moi-même. Comme le souligne David Jopling, une conception dialogique de la connaissance de soi permet de faire droit à l'apport de la deuxième personne, évitant la « dichotomie entre la perspective en première personne et celle en troisième personne » qui pose problème, selon lui, chez Sartre⁹⁴. Au lieu d'osciller entre agent et spectateur, ou entre regard du juge et « chose » jugée, le dialogue permet à deux sujets de réfléchir ensemble à la question « Qui suis-je ? » ou « Quel est le sens de ma conduite ? » dans un « processus socialement interactif »⁹⁵, sans se réifier mutuellement.

Bien entendu, l'efficacité d'un tel processus dépend en grande partie du rapport de l'autre envers soi. Dans la mesure où, quand elle s'applique aux autres, la mauvaise foi implique de les envisager de manière réifiante ou simplement à travers des préjugés⁹⁶, le dialogue peut être autant une source d'illusion qu'un correctif, thème important dans le *Saint Genet*⁹⁷. Autrui n'a qu'une autorité relative pour décrire objectivement notre être. Il n'en reste pas moins que nous sommes capables, dans certaines conditions, de distinguer le vrai du faux dans les descriptions de notre caractère. Et toute attribution en deuxième personne d'un trait de caractère ne vise pas à réifier. Mon interlocuteur peut même attirer mon attention sur l'un de mes vices apparents précisément pour me demander de changer ma conduite ou de la justifier⁹⁸, ce qui, loin de me réduire à une chose, fait appel à mon agentivité, à ma capacité de m'engager autrement.

Pour désigner la connaissance qui peut ressortir d'un tel dialogue, la métaphore de l'image ou du portrait, mobilisée par Sartre, n'est pas adéquate. Ce qu'autrui nous livre n'est pas un objet que l'on voit mais une perspective que l'on comprend. Cette connaissance suppose de renoncer à ce que Sartre appellera plus tard le narcissisme, cette « façon de vouloir se retrouver tel qu'on s'imagine être dans ce qu'on fait », et qui ne vise pas « le soi actif qui parle, qui pense, qui rêve, qui agit, mais plutôt un personnage fabriqué à partir de lui »⁹⁹. Au lieu de

⁹². *EN*, p. 313-314.

⁹³. *B*, p. 23.

⁹⁴. D. Jopling, *Self and Self-Knowledge*, New York/London, Routledge, 2000, p. 104.

⁹⁵. *Ibid.*, p. 104, 152-154.

⁹⁶. *Ibid.*, p. 136-137, renvoie aux travaux de psychologie sur l'« erreur fondamentale d'attribution » et souligne la conditionnalité de cette forme de connaissance. Cf. aussi J. Webber, *Existentialism*, *op. cit.*, p. 4, 120, sur la mauvaise foi envers autrui.

⁹⁷. J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, 1970, p. 43-47 notamment.

⁹⁸. M. Gilbert, « Vices and Self-knowledge », *Journal of Philosophy*, vol. 68, n° 15, 1971, p. 452.

⁹⁹. J.-P. Sartre, *Situations*, X, Paris, Gallimard, 1976, p. 198.

chercher à projeter et à récupérer une image de moi-même, comme Baudelaire, je peux demander à ceux qui me connaissent de donner leur point de vue sur ma conduite irréfléchie. Ces autres, grâce à leur différence et à leur extériorité par rapport à moi, peuvent éclairer ma perspective, du moins s'ils sont de bonne foi. N'étant pas sous l'emprise de mes choix, ils peuvent me dire ce que je choisis de méconnaître. En me donnant leur avis sur la manière dont je me conduis, ils peuvent m'aider à formuler les aspects de mon être et de mon caractère qui échappent à mon regard.

Conclusion

Le *Baudelaire* permet de comprendre comment on peut choisir de se méconnaître en se servant de moyens qui semblent susceptibles de mener à la connaissance de soi. En tentant de me voir comme les autres me voient, je peux aussi me doter d'une image faussée de ce que je suis et de ce que je fais. La conception du choix originel mobilisée dans le texte est plus intelligible que celle théorisée dans *L'Être et le Néant*. En tant que réponse motivée à une situation problématique, le choix permet de comprendre pourquoi une personne peut entreprendre de méconnaître son propre choix. On peut adopter un rapport à soi et au monde qui favorise l'illusion sur soi, comme lorsque Baudelaire se dissimule le fait qu'il choisit originellement une position malheureuse, faute de mieux. Ce projet d'une connaissance illusoire de soi-même est une forme de mauvaise foi qui implique nécessairement autrui. Elle consiste à prendre le regard d'autrui comme source d'objectivation de mon être afin de me forger une image de moi-même telle que je voudrais me voir, en me détournant de la manière dont je me choisis. Cela montre cependant qu'autrui peut informer la connaissance qu'on prend de soi-même. Baudelaire aurait pu accéder à la vérité de son caractère et de son choix avec l'aide des autres. Dans certaines conditions au moins, autrui peut nous révéler nos illusions sur nous-mêmes, nous faire prendre conscience de notre méconnaissance. Mais si une telle connaissance de soi par l'intermédiaire de l'autre est possible, c'est dans le dialogue, non dans la contemplation. Socrate, plutôt que Narcisse.

Samuel R. Webb
Sorbonne Université