

## L'autobiographie : entre désir d'exister et désir d'éternité

Evelyne Rogue

Volume 10, numéro 1, automne 1999

Écritures et confessions

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801105ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801105ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rogue, E. (1999). L'autobiographie : entre désir d'exister et désir d'éternité. *Horizons philosophiques*, 10(1), 27–35. <https://doi.org/10.7202/801105ar>

# L'AUTOBIOGRAPHIE : ENTRE DÉSIR D'EXISTER ET DÉSIR D'ÉTERNITÉ.

*Définition : récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité.*

«Pour qui ce récit? Non certes pour toi, mon Dieu, mais pour ma race, pour la petite portion de la race humaine, oui, si petite qu'elle soit, qui tombera peut-être sur mon présent livre. Et quel dessein? Afin que moi-même et que mon lecteur, quel qu'il soit, nous concevions de quelle profondeur il faut crier vers toi<sup>1</sup>». D'emblée le problème du pacte autobiographique semble posé. En effet, non seulement le «je» de l'auteur est identique à celui du narrateur mais en plus St Augustin désigne ces interlocuteurs de manière ostensible; lecteurs qu'il souhaite convertir. Mais alors pourquoi avoir écrit une autobiographie et non une œuvre didactique destinée à l'intention des athées? Par delà ce discours tout à la gloire de Dieu, et par suite et au-delà de tout discours autobiographique, nous pouvons nous demander quelle signification ultime revêt une telle démarche, quelle téléologie vise le «je» de l'auteur-narrateur se narrant lui-même?

## **La connaissance de soi par soi et pour soi**

Sans doute certains nous répondraient tout d'abord que les visées de St Augustin sont purement religieuses; et ensuite qu'en montrant le cheminement de la grâce divine dans sa propre âme, l'évêque d'Hippone espérait, par son témoignage personnel, pousser d'autres âmes à embrasser la foi chrétienne. Sans doute d'ailleurs ne s'imaginait-il pas fonder un nouveau genre littéraire (l'autobiographie) en rédigeant son «*a me ipse de me ipso*<sup>2</sup>». Cependant, il ne nous faut oublier que lorsqu'il commence à dérouler l'histoire de sa vie, de sa naissance à sa trente-troisième année, ce qu'il souhaite avant toute autre chose, c'est confesser sa vie, notamment ses frasques de jeune homme, confesser sa

1. St Augustin, *Les Confessions*, II, 3.

2. Par moi-même sur moi-même.

reconnaissance envers Dieu, confesser sa foi. Autrement dit, les *Confessions* visent peut-être moins à convertir les athées qu'à soulager la conscience tourmentée du narrateur. «*Haec omnia uno verbo continentur*»<sup>3</sup> : absolution. Et nous en tenons pour preuve la date de la rédaction du texte. En effet, à cette date St Augustin est en mesure de dresser le bilan de sa pensée en ajoutant, dix ans après sa conversion, le portrait de l'homme qu'il est devenu au portrait de celui qu'il fut<sup>4</sup>. De la confession publique à la conversion exhibée, tout porte à croire que St Augustin désirait prouver au monde, et à lui-même, qu'il avait changé. Sans doute d'ailleurs cherchait-il plus à soulager sa conscience qu'à se faire reconnaître par ses pairs non tel qu'il fut mais tel qu'il était...devenu.

*Mutatis mutandis*, lorsqu'à cinquante trois ans, Jean-Jacques Rousseau commence un récit rétrospectif de sa vie, il s'engage solennellement devant le lecteur à peindre un portrait fidèle de lui-même. Mais ce qu'il vise avant tout c'est la reconnaissance d'autrui pour ce qu'il est et non pour ce que les autres pensent qu'il est. Partant de ce constat : «Je vois que les gens qui vivent le plus intimement avec moi ne me connaissent pas et qu'ils attribuent la plupart de mes actions, soit en bien soit en mal, à de tout autres motifs que ceux qui les ont produites<sup>5</sup>», il en vient à fonder son projet autobiographique : «Je veux que tout le monde lise dans mon cœur<sup>6</sup>»; et notre auteur d'ajouter : «Je voudrais pouvoir en quelque façon rendre mon âme transparente aux yeux du lecteur, et pour cela je cherche à la lui montrer sous tous les points de vue, à l'éclairer par tous les jours, à faire en sorte qu'il ne s'y passe pas un mouvement qu'il n'aperçoive, afin qu'il puisse juger par lui-même du principe qui les produit<sup>7</sup>». Rendre son âme transparente aux yeux du lecteur : voilà la tâche à réaliser. En dévoilant son être, la formation de sa personnalité et l'histoire de sa vie, Rousseau ne cache aucune de ses faiblesses. Il s'accuse de toutes sortes de fautes en passant du vol d'un petit ruban à celui de l'abandon de ses enfants. Mais que cherche-t-il en se conduisant de la sorte? À remplir le contrat passé avec le lecteur dans le préambule? Sans doute, mais pas seulement; ce qu'il vise avant tout — à l'instar de St-Augustin —, c'est l'absolution; et cela dans la mesure où conformément à la tradition

3. Tout cela est contenu en un seul mot.

4. Fait patent du livre V puisque c'est dans ce livre que St Augustin passe de la narration à l'examen de la conscience, du passé au présent.

5. Jean-Jacques Rousseau, *Annales J.-J. Rousseau*, IV, (1908), 263.

6. Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance générale*, DP, XX, 46.

7. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, Livre IV, O.C., I, 175.

chrétienne la confession du péché entraîne le pardon. Aussi, il ne cesse de protester de sa sincérité qu'il affirme totale. Pourtant, force est de constater que ces aveux prennent souvent l'allure d'un plaidoyer. De plus, il s'autorise à combler par «quelque ornement» les inévitables défaillances de la mémoire, notamment lorsque le décalage temporel est important. Comment dès lors démêler le vrai du faux, le mensonge délibéré de l'omission involontaire?

Jusqu'à quel point l'auteur est-il sincère avec nous (lecteur) et avec lui-même? Autrement dit, suis-je le mieux placé pour savoir ce que je suis? Depuis Nietzsche, nous savons que le moi doit composer avec le soi. À tel point d'ailleurs qu'il nous faut apprendre à «se méfier de l'observation de soi», laquelle conduirait à une «folle surestimation du conscient». Certes, j'ai conscience d'être un «je», un être qui pense, mais cette évidence d'une sorte de monde intérieur est trompeuse : «Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu qui a nom "soi". Il habite ton corps, il est ton corps. Il a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse (...). Ton soi rit de ton moi et de ses bonds prétentieux. Que sont ces élans et ces essors de la pensée? dit-il. Un détour vers mon but. Je suis la lisière du moi et le souffleur de ces idées<sup>8</sup>». Autrement dit, si je ne suis pas ce que j'ai conscience d'être, comment pourrais-je me révéler à autrui tel que je suis réellement et non pas tel que je crois être? Si je ne suis pas ce que j'ai conscience d'être, force est d'admettre que je ne suis pas le mieux placé pour savoir ce que je suis. D'ailleurs, la connaissance de soi paraîtra à Rousseau plus difficile et plus complexe qu'il ne le pensait : «Le connais-toi toi-même du temple de Delphes n'est pas une maxime si habile à suivre que je l'avais cru dans mes *Confessions*<sup>9</sup>». La connaissance de soi semble ardue, mais jamais au point de voir la vérité se dérober.

Pour lui, en effet, l'introspection ne cesse jamais d'être possible, et si la vérité ne s'impose pas immédiatement, il suffira d'un «examen de conscience» pour venir à bout de toutes les obscurités, voire de toutes les petites résistances! Tout s'explique. Il parvient à se voir tout entier, et à être «pour soi» ce qu'il est «en soi». Pour J.-J. Rousseau, le spectacle de sa propre conscience doit toujours être un spectacle sans ombre; quant aux lacunes de sa mémoire, elles ne l'inquiètent nullement. En effet, contrairement à Proust, jamais il ne lui viendra à l'esprit que l'événement oublié

8. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris : Le Livre de poche, p. 45.

9. Jean-Jacques Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, quatrième promenade, O.C., I, 1024.

pourrait cacher une vérité essentielle. Ce qui échappe à sa mémoire n'a pas d'importance; il ne peut s'agir que de l'inessentiel. Certes, le sentiment du moi risque de ne pas coïncider avec ce qu'est le moi réellement, mais cela n'empêche nullement le moi d'être sincère. Comment en effet pourrais-je me mentir à moi-même, dès lors que pour mentir il faut connaître la vérité afin de la dissimuler? Ainsi pour notre auteur, tout est simple. À la question : «qui suis-je?», la réponse est instantanée : «je sens mon coeur<sup>10</sup>». «*Veraces sensus suos esse dicit*<sup>11</sup>». La connaissance de soi, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ne pose pas de problème : «Je me peindrai sans fard et sans modestie, je me montrerai à vous tel que je me vois, et tel que je suis, car, passant ma vie avec moi, je dois me connaître, et je vois par la manière dont ceux qui pensent me connaître interprètent mes actions et ma conduite qu'ils n'y connaissent rien. Personne au monde ne me connaît que moi seul. Vous en jugerez quand j'aurai tout dit<sup>12</sup>». L'erreur de jugement se situe donc dans le regard des autres<sup>13</sup>. Pour le dire autrement, je suis le seul à pouvoir réellement me connaître, même si l'aide d'autrui m'est utile, voire indispensable en tant que «médiateur indispensable entre moi et moi-même».

### La connaissance de soi par autrui et pour autrui

Et pourtant «par le regard d'autrui je me vis comme figé au milieu du monde, comme danger, comme irrémédiable. Mais je ne sais ni *quel* je suis, ni *quelle* est ma place dans le monde, ni quelle face ce monde où je suis tourne vers autrui<sup>14</sup>. C'est pourquoi je ne puis jamais me sentir rassuré par mon objectivation d'autrui, et je demeure à son égard dans une atmosphère de *conflit*. «Le conflit est (en effet) le sens originel de l'être-pour-autrui<sup>15</sup>». Autrui se révèle donc à moi sous la forme d'un scandale; précisément dans la mesure où je ne saurais par définition ni le ramener à moi ni le constituer en pur projet, et où en plus il me fige (dans la honte par exemple mais aussi bien dans la fierté) en un être que je *suis* mais sans pouvoir déterminer *ce qu'est* cet être pour lui, ce qu'il en fait, quels sont les possibles qu'il lui accorde. Autrement dit, autrui, ce n'est pas seulement cet existant qui me vole le monde, qui le décentralise, afin de l'organiser selon ses désirs; autrui, ce n'est pas non plus seulement celui que je regarde et

10. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, Livre premier, O.C., I, 5.

11. Il dit que ses sentiments sont vrais.

12. Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Malesherbes*, O.C., I, 1133.

13. Jean-Jacques Rousseau est tout entier connaissable et tout entier méconnu.

14. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, p. 327.

15. Jean-Paul Sartre, *Idem.*, p. 431.

qui, en même temps que moi, regarde les mêmes objets que moi en leur conférant une sorte d'absence pour moi; autrui, c'est avant tout *celui qui me regarde*, celui qui me rend vulnérable parce qu'il fait que je *suis vu*. Par lui, je *me saisis*, sur le plan même de la conscience irréfléchie. Entre cette conscience (de) moi qui, dans la solitude, demeurerait répandue sur le monde, indistincte de ma conscience *du* monde, et cette position réflexive de moi comme objet pour moi-même qui s'opère dans le Cogito cartésien par exemple, vient s'insérer une présence à ma conscience de ce moi, de cette personne que je suis... Mais que je suis sur un mode nouveau, à savoir en tant qu'échappant à moi-même, en tant qu'*objet pour autrui*. En d'autres termes, cette présence de moi m'échappe en se manifestant comme elle pourrait le faire à une conscience réflexive à la fois désireuse et incapable de saisir son objet. Bref, je ne m'échappe plus «en tant que je suis le fondement de mon propre néant, mais en tant que j'ai mon fondement hors de moi»<sup>16</sup>. Et cet être que je suis conserve, à travers la liberté d'autrui qui le dépasse en tant qu'objet, une indétermination qu'il ne dépend plus que moi de déterminer comme je le fais avec mes possibles. Et Sartre d'insister : «Chacune de mes libres conduites m'engage dans un nouveau milieu où la matière même de mon être est l'imprévisible liberté d'un autre. Et pourtant, par ma honte même, je revendique comme mienne cette liberté d'un autre, j'affirme une unité profonde des consciences... une unité d'être, puisque j'accepte et je veux que les autres me confèrent un être que je reconnais<sup>17</sup>».

Ainsi s'avère problématique aux yeux de J.-J. Rousseau, non pas la claire conscience de soi, la coïncidence de «l'en-soi» et du «pour-soi» mais la traduction de la conscience de soi en une reconnaissance venue du dehors. Les *Confessions* se donnent donc avant tout à interpréter comme une tentative de rectification de l'erreur des autres. Le souci majeur de Rousseau se réfléchissant dans cette question : pourquoi le sentiment intérieur, immédiatement évident, ne trouve-t-il pas son écho dans une reconnaissance immédiatement accordée? Pourquoi est-il si difficile de faire concorder ce qu'on est pour soi et ce qu'on est pour les autres? Projet commun sans doute à toute autobiographie, ce que l'auteur-narrateur vise avant tout c'est le pardon que seul autrui peut lui accorder. Projet commun à Rousseau et St Augustin, même si ce dernier affirme que l'objectif des *Confessions* est double; à savoir d'une part affirmer la vérité sur lui-même

16. Jean-Paul Sartre, *Ibid.*, p. 318.

17. Jean-Paul Sartre, *Ibid.*, p. 320.

et d'autre part apporter son témoignage aux hommes. Faut-il voir dans cette démarche une volonté irrépressible d'exister?

### Du désir d'exister au désir d'éternité

Sans doute, l'auteur — en écrivant ainsi — ne cherche pas seulement à se reconnaître lui-même comme être pensant, mais veut avant tout être reconnu en tant que conscience pour une autre conscience. Autre conscience interpellée par St Augustin en ces termes : «Je veux me remettre en mémoire les souillures de mon passé et les infections charnelles de mon âme, non pas que je les aime, mais pour t'aimer, mon Dieu<sup>18</sup>» — et «me faire pardonner par vous lecteurs», devrions-nous ajouter! Quant à J.-J. Rousseau, s'il s'efforce de scruter son âme ce n'est que dans le seul et unique but de se justifier aux yeux de ses contemporains et de la postérité. Autrement dit : «Au niveau de l'écriture autobiographique, l'aveu ne peut redonner la parole au désir qu'à travers les mêmes détours que dans les conduites vécues. L'aveu n'est pas le moins du monde le retour à une transparence originelle : le langage qu'il libère est encore un langage aliéné. La véritable libération eut été d'avouer devant Marion sa faute, c'est-à-dire en fait, son amour. C'était impossible, ce l'est demeuré. L'aveu n'a pu se faire que substitution<sup>19</sup>». Et si l'on sait depuis Lacan que le moi résulte d'une opposition entre le même et l'autre, il ne se définit pas moins comme une fonction imaginaire, lieu où s'exprime le désir. À tel point qu'à la traduction française quelque peu moralisante et inspirée par l'*ego psychology*, de la formule freudienne «*Wo es war, soll ich werden*<sup>20</sup>» Lacan préfère substituer «Là où c'était, c'est mon devoir que je vienne à être» ou encore «Là où c'était, là je dois advenir». Projet autobiographique en germe que nous retrouvons dans *Les Mots*. Et cela se comprend d'autant mieux que, rédigés en 1964, *Les Mots* représentaient essentiellement une oeuvre de combat, pamphlet autant qu'autobiographie; leur ouverture sur un récit ultérieur, comme l'évolution politique actuelle de Sartre, leur laisse encore aujourd'hui toute leur virulence. Cette oeuvre ne serait-elle que la manifestation d'un auteur à vouloir exister de toute éternité?

Si effectivement d'une part, je suis devenu mon possible pour autrui, une probabilité pour lui; s'il y a d'autre part un Autre, quel qu'il soit, où qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi, j'ai un dehors, alors j'ai une

18. St Augustin, *Les Confessions*, II, 1.

19. Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris : 1975, p. 55.

20. «Le Moi doit déloger le ça».

nature; ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre<sup>21</sup>. Ainsi la rencontre d'autrui s'effectue toujours, chez Sartre, sur le mode du conflit. Dès que je suis vu par un autre, je suis ravalé au niveau des objets : «Ma chute originelle c'est l'existence de l'autre». Celui qui se laisse choir entre en représentation; devançant les attentes d'autrui, il va «jouer» à être celui que les autres voudraient qu'il soit. Ou pour le dire autrement : «Il y a comme un vertige pour la pensée à se pencher sur le vide du verbe *exister* dont on ne peut, semble-t-il, rien dire et qui ne devient intelligible que dans son participe — l'existant — dans ce qui existe. Ainsi, la pensée glisse insensiblement de la notion de l'être en tant qu'être — ce par quoi un existant existe — à l'idée de cause de l'existence, d'un "étant en général", d'un Dieu<sup>22</sup>». Miroir de soi et miroir de l'autre, le regard apparaît comme ce qui nous fait être. Regard de soi sur soi qui se pose, s'impose et s'autopose comme constituant de ce que nous sommes, mais aussi de l'autre sur soi qui nous fait être. Dans le premier cas, notre regard nous objective à nous-mêmes, le sujet que nous sommes (regardant), se regardant objective ce qu'il regarde, donc s'objective lui-même; tandis que dans le second cas, c'est autrui qui nous objective par le regard qu'il porte sur nous. Par conséquent conscience et monde ne doivent pas être entendus comme deux réalités juxtaposées; et cela dans la mesure où le monde n'apparaît que néantisé par une conscience qui refuse d'être lui. Ainsi, le pour-soi est-il «à soi-même témoin de soi comme n'étant pas» l'être-en-soi? Mais en tant que regardé, je suis aussi regardant, et le fait d'être un regardant-regardé me permet de rétablir un certain équilibre entre l'objet qui est regardé et le sujet qui regarde. Une relation duelle regardant-regardé peut donc être envisageable sans trop de dommage pour l'un comme pour l'autre. Chacun est à la fois sujet-regardant et objet-regardé. Ou pour le dire autrement le sujet est «témoin de soi en présence de l'être comme n'étant pas l'être... Le Pour-soi se constitue dehors, à partir de la chose comme négation de cette chose... Et le présent est précisément cette négation de l'être, cette évasion de l'être en tant que l'être est là comme ce dont on s'évade. Le Pour-soi est présent à l'être sous forme de fuite; le Présent est une fuite perpétuelle en face de l'être... le présent n'est pas, il se présente sous forme de fuite<sup>23</sup>». Le présent doit donc être compris et entendu en tant que présentification du pour-soi. Mais en tant précisément qu'il est le

21. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, p. 321.

22. Jean-Paul Sartre, «Il y a» - in *Deucation*, I, 1946, p. 143.

23. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, p. 167.

non-être même du pour-soi, «il a son être hors de lui, devant et derrière. Derrière, il était son passé et devant il sera son futur... En tant que présent, il n'est pas ce qu'il est (passé) et il est ce qu'il n'est pas (futur)<sup>24</sup>». Le «je» du narrateur de toute autobiographie semble donc se donner à interpréter moins sur le mode du pacte autobiographique — volonté de transparence — que sur le mode de la reconnaissance par autrui, non pas de ce qu'il est mais de ce qu'il veut être au regard des autres —, volonté d'exister pour autrui.

### **Conclusion**

Par conséquent, le «je» de l'auteur identique à celui du narrateur se réalise en tant que tel à travers le projet autobiographique qui le fait exister pour soi et pour autrui. Non seulement ce projet permet au «je» de vivre un temps ouvert, mais en plus cette manière de concevoir le temps le fait sortir du présent — par anticipation — en l'incitant à agir pour transformer *sa situation* et celle d'autrui. Le projet ainsi que son actualisation permettent d'une part au «je» de s'inscrire par rapport à la collectivité, et d'autre part de transformer le temps en complice de «son» existence dépassant largement les frontières «du hic et nunc» au profit du désir d'éternité. Dévoilant-dévoilé, le «je» de l'auteur-narrateur s'illusionne peut-être autant sur son existence — vaine aux yeux de tout lecteur — que sur sa manière de défier le temps sur le mode de l'absurde. D'ailleurs, on le sait : «Le mouvement premier de l'écriture, chez Leiris, n'est pas celui de l'action, qui bouscule et interpelle, mais celui du spectacle; il est le voyeur, plutôt que le narrateur, de sa propre vie<sup>25</sup>». La conscience de l'éternel, visée par toute oeuvre autobiographique, n'étant sans doute que la manifestation de la conscience d'une absence; espoir d'exister par et pour un autre être que soi en deçà et au-delà de tout néant.

Evelyne Rogue  
Docteur en philosophie  
Collaboratrice éditoriale  
Revue Arob@se

24. Jean-Paul Sartre, *Idem.*, p. 168.

25. R. Bréchon, 1977.

## **Bibliographie**

- NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, éd. Bilingue, Paris : Aubier-Flammarion, 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Confessions*, Paris : Gallimard Bibliothèque de la Pléiade, 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Correspondance générale*, Éd. Th. Dufour et P.P. Plan, Paris : A. Colin, 1924-1934.
- SAINT-AUGUSTIN. *Confessions*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- SARTRE, Jean-Paul. *Les Mots*, Paris : Gallimard, 1963.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, 1943.
- LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique*, Paris : Seuil, 1975.