

SARTRE

Questions de méthode



tel gallimard

Extrait de la publication

© *Éditions Gallimard, 1960 et 1986 pour la présente édition.*

Extrait de la publication

Au Castor

MARXISME ET EXISTENTIALISME

La Philosophie apparaît à certains comme un milieu homogène : les pensées y naissent, y meurent, les systèmes s'y édifient pour s'y écrouler. D'autres la tiennent pour une certaine attitude qu'il serait toujours en notre liberté d'adopter. D'autres, pour un secteur déterminé de la culture. A nos yeux, *la Philosophie n'est pas* ; sous quelque forme qu'on la considère, cette ombre de la science, cette éminence grise de l'humanité n'est qu'une abstraction hypostasiée. En fait, il y a *des philosophies*. Ou plutôt — car vous n'en trouverez jamais plus d'une à la fois qui soit vivante — en certaines circonstances bien définies, *une philosophie* se constitue pour donner son expression au mouvement général de la société ; et, tant qu'elle vit, c'est elle qui sert de milieu culturel aux contemporains. Cet objet déconcertant se présente à *la fois* sous des aspects profondément distincts dont il opère constamment l'unification.

C'est d'abord une certaine façon pour la classe « montante » de prendre conscience de soi¹ ; et cette conscience

1. Si je ne mentionne pas ici la *personne* qui s'objective et se découvre dans son œuvre, c'est que la philosophie d'une époque déborde de loin — si grand soit-il — le philosophe qui lui a donné sa première figure. Mais, inversement, nous verrons que l'étude *des* doctrines singulières est inséparable d'un réel approfondissement des philosophies. Le cartésianisme éclaire l'époque et *situe* Descartes à l'intérieur du développement totalitaire de la

peut être nette ou brouillée, indirecte ou directe : au temps de la noblesse de robe et du capitalisme mercantile, une bourgeoisie de juristes, de commerçants et de banquiers a saisi quelque chose d'elle-même à travers le cartésianisme ; un siècle et demi plus tard, dans la phase primitive de l'industrialisation, une bourgeoisie de fabricants, d'ingénieurs et de savants s'est obscurément découverte dans l'image de l'homme universel que lui proposait le kantisme.

Mais, pour être vraiment philosophique, ce miroir doit se présenter comme la totalisation du Savoir contemporain : le philosophe opère l'unification de toutes les connaissances en se réglant sur certains schèmes directeurs qui traduisent les attitudes et les techniques de la classe montante devant son époque et devant le monde. Plus tard, lorsque les détails de ce Savoir auront été un à un contestés et détruits par le progrès des Lumières, l'ensemble demeurera comme un contenu indifférencié : après avoir été liées par des principes, ces connaissances, écrasées, presque indéchiffrables, lieront ces principes à leur tour. Réduit à sa plus simple expression, l'objet philosophique restera dans « l'esprit objectif » sous forme d'Idée régulatrice indiquant une tâche infinie ; ainsi l'on parle aujourd'hui de « l'Idée kantienne » chez nous ou, chez les Allemands, de la *Weltanschauung* de Fichte. C'est qu'une philosophie, quand elle est dans sa pleine virulence, ne se présente jamais comme une chose inerte, comme l'unité passive et déjà terminée du Savoir ; née du mouvement social, elle est mouvement elle-même et mord sur l'avenir : cette totalisation concrète est en même temps le projet abstrait de poursuivre l'unification jusqu'à ses dernières limites ; sous cet aspect, la philosophie se caractérise comme une méthode d'investigation et d'explication ; la confiance qu'elle met en elle-même et dans son développement futur ne

Raison analytique ; à partir de là, Descartes pris comme personne et comme philosophe, éclaire jusqu'au cœur du XVIII^e siècle le sens historique (et, par conséquent, singulier) de la rationalité nouvelle.

fait que reproduire les certitudes de la classe qui la porte. Toute philosophie est pratique, même celle qui paraît d'abord la plus contemplative ; la méthode est une arme sociale et politique : le rationalisme analytique et critique des grands cartésiens leur a survécu ; né de la lutte, il s'est retourné sur elle pour l'éclairer ; au moment où la bourgeoisie entreprenait de saper les institutions de l'Ancien Régime, il s'attaquait aux significations périmées qui tentaient de les justifier¹. Plus tard, il a servi le libéralisme et il a donné une doctrine aux opérations qui tentaient de réaliser « l'atomisation » du prolétariat.

Ainsi la philosophie reste efficace tant que demeure vivante la *praxis* qui l'a engendrée, qui la porte et qu'elle éclaire. Mais elle se transforme, elle perd sa singularité, elle se dépouille de son contenu originel et daté dans la mesure même où elle imprègne peu à peu les masses, pour devenir en elles et par elles un instrument collectif d'émancipation. C'est ainsi que le cartésianisme, au XVIII^e siècle, apparaît sous deux aspects indissolubles et complémentaires : d'une part, comme Idée de la raison, comme méthode analytique, il inspire Holbach, Helvetius, Diderot, Rousseau même, et c'est lui qu'on trouve à la source des pamphlets antireligieux aussi bien que du matérialisme mécaniste ; d'autre part, il est passé dans l'anonymat et conditionne les attitudes du Tiers État ; en chacun la Raison universelle et analytique s'enfouit et ressort sous forme de « spontanéité » : cela signifie que la réponse immédiate de l'opprimé à l'oppression sera *critique*. Cette révolte abstraite précède de quelques années la Révolution française et l'insurrection armée. Mais la violence dirigée des armes abattra des privilèges qui s'étaient déjà

1. Dans le cas du cartésianisme, l'action de la « philosophie » reste négative : elle déblaie, détruit et fait entrevoir, à travers les complications infinies et les particularismes du système féodal, l'universalité abstraite de la propriété bourgeoise. Mais en d'autres circonstances, quand la lutte sociale prend elle-même d'autres formes, la contribution de la théorie peut être positive.

dissous dans la Raison. Les choses vont si loin que l'esprit philosophique franchit les bornes de la classe bourgeoise et s'infiltré dans les milieux populaires. C'est le moment où la bourgeoisie française se prétend classe universelle : les infiltrations de sa philosophie lui permettront de masquer les luttes qui commencent à déchirer le Tiers et de trouver pour toutes les classes révolutionnaires un langage et des gestes communs.

Si la philosophie doit être à la fois totalisation du Savoir, méthode, Idée régulatrice, arme offensive et communauté de langage ; si cette « vision du monde » est aussi un instrument qui travaille les sociétés vermoulues, si cette conception singulière d'un homme ou d'un groupe d'hommes devient la culture et, parfois, la nature de toute une classe, il est bien clair que les époques de création philosophique sont rares. Entre le XVII^e et le XX^e siècle, j'en vois trois que je désignerai par des noms célèbres : il y a le « moment » de Descartes et de Locke, celui de Kant et de Hegel, enfin celui de Marx. Ces trois philosophies deviennent, chacune à son tour, l'humus de toute pensée particulière et l'horizon de toute culture, elles sont indépassables tant que le moment historique dont elles sont l'expression n'a pas été dépassé. Je l'ai souvent constaté : un argument « antimarxiste » n'est que le rajeunissement apparent d'une idée prémarxiste. Un prétendu « dépassement » du marxisme ne sera au pis qu'un retour au prémarxisme, au mieux que la redécouverte d'une pensée déjà contenue dans la philosophie qu'on a cru dépasser. Quant au « révisionnisme », c'est un truisme ou une absurdité : il n'y a pas lieu de réadapter une philosophie vivante au cours du monde ; elle s'y adapte d'elle-même à travers mille initiatives, mille recherches particulières, car elle ne fait qu'un avec le mouvement de la société. Ceux mêmes qui se croient les porte-parole les plus fidèles de leurs prédécesseurs, malgré leur bon vouloir, transforment les pensées qu'ils veulent simplement répéter ; les méthodes se modifient parce qu'on les applique à des objets neufs. Si ce mouvement

de la philosophie n'existe plus, de deux choses l'une : ou bien elle est morte ou bien elle est « en crise ». Dans le premier cas, il ne s'agit pas de réviser mais de jeter par terre un édifice pourri ; dans le second cas, la « crise philosophique » est l'expression particulière d'une crise sociale et son immobilisme est conditionné par des contradictions qui déchirent la société : une prétendue « révision » effectuée par des « experts » ne serait donc qu'une mystification idéaliste et sans portée réelle ; c'est le mouvement même de l'Histoire, c'est la lutte des hommes sur tous les plans et à tous les niveaux de l'activité humaine qui délivreront la pensée captive et lui permettront d'atteindre à son plein développement.

Les hommes de culture qui viennent après les grands épanouissements et qui entreprennent d'aménager les systèmes ou de conquérir par les nouvelles méthodes des terres encore mal connues, ceux qui donnent à la théorie des fonctions pratiques et s'en servent comme d'un outil pour détruire et pour construire, il n'est pas convenable de les appeler des philosophes : ils exploitent le domaine, ils en font l'inventaire, ils y élèvent quelques bâtiments, il leur arrive même d'y apporter certains changements internes ; mais ils se nourrissent encore de la pensée vivante des grands morts. Soutenue par la foule en marche, celle-ci constitue leur milieu culturel et leur avenir, détermine le champ de leurs investigations et même de leur « création ». Ces hommes *relatifs*, je propose de les nommer des idéologues. Et, puisque je dois parler de l'existentialisme, on comprendra que je le tiens pour une *idéologie* ; c'est un système parasitaire qui vit en marge du Savoir, qui s'y est opposé d'abord et qui, aujourd'hui, tente de s'y intégrer. Pour mieux faire comprendre ses ambitions présentes et sa fonction, il faut revenir en arrière, au temps de Kierkegaard.

La plus ample totalisation philosophique, c'est l'hégélianisme. Le Savoir y est élevé à sa dignité la plus éminente : il ne se borne pas à viser l'Être du dehors, il se l'incorpore et le dissout en lui-même : l'esprit s'objective, s'aliène et se

reprend sans cesse, il se réalise à travers sa propre histoire. L'homme s'extériorise et se perd dans les choses, mais toute aliénation est surmontée par le savoir absolu du philosophe. Ainsi nos déchirements, les contradictions qui font notre malheur sont des moments qui se posent pour être dépassés, nous ne sommes pas seulement *savants* : dans le triomphe de la conscience de soi intellectuelle, il apparaît que nous sommes *sus* ; le savoir nous traverse de part en part et nous situe avant de nous dissoudre, nous sommes *intégrés vivants* à la totalisation suprême : ainsi le *pur vécu* d'une expérience tragique, d'une souffrance qui conduit à la mort est absorbé par le système comme une détermination relativement abstraite qui doit être médiatisée, comme un passage qui mène vers l'absolu, seul concret véritable¹.

1. Il n'est pas douteux qu'on peut tirer Hegel du côté de l'existentialisme et Hyppolite s'y est efforcé non sans succès dans ses *Études sur Marx et Hegel*. Hegel n'est-il pas celui qui a le premier montré « qu'il y a une réalité de l'apparence en tant que telle » ? et son panlogicisme ne se double-t-il pas d'un pantragicisme ? Ne peut-on écrire à bon droit que, pour Hegel, « les existences s'enchaînent dans l'Histoire qu'elles font et qui, comme universalité concrète, est ce qui les juge et les transcende » ? On le peut aisément mais la question n'est pas là : ce qui oppose Kierkegaard à Hegel, c'est que, pour ce dernier, le tragique d'une vie est toujours dépassé. Le vécu s'évanouit dans le savoir. Hegel nous parle de l'esclave et de sa peur de la mort. Mais celle-ci, qui fut *ressentie*, devient le simple objet de la connaissance et le moment d'une transformation elle-même dépassée. Aux yeux de Kierkegaard, il importe peu que Hegel parle de « liberté pour mourir » ou qu'il décrive correctement certains aspects de la foi ; ce qu'il reproche à l'hégélianisme, c'est de négliger *l'indispensable opacité* de l'expérience vécue. Ce n'est pas seulement ni surtout au niveau des concepts qu'est le désaccord mais plutôt à celui de la critique du savoir et de la délimitation de sa portée. Par exemple, il est parfaitement exact que Hegel marque profondément l'unité et l'opposition de la vie et de la conscience. Mais il est vrai aussi que ce sont des incomplètes déjà reconnues comme telles *du point de vue* de la totalité. Ou, pour parler le langage de la sémiologie moderne : pour Hegel le *Signifiant* (à un moment quelconque de l'Histoire), c'est le mouvement de l'Esprit (qui se constituera comme signifiant-signifié et signifié-signifiant, c'est-à-dire absolu-sujet) ; le *Signifié*, c'est l'homme vivant et son objectivation ; pour Kierkegaard l'homme est le Signifiant : il produit lui-même les significations et nulle signification ne le vise du dehors (Abraham ne sait pas s'il est Abraham) ; il n'est jamais le *signifié* (même par Dieu).

En face de Hegel, Kierkegaard semble compter à peine ; ce n'est assurément pas un philosophe ; ce titre, d'ailleurs, il l'a refusé lui-même. En fait, c'est un chrétien qui ne veut pas se laisser enfermer dans le système et qui affirme sans relâche contre « l'intellectualisme » de Hegel l'irréductibilité et la spécificité du vécu. Nul doute, comme l'a fait remarquer Jean Wahl, qu'un hégélien n'eût assimilé cette conscience romantique et butée à la « conscience malheureuse », moment déjà dépassé et connu dans ses caractères essentiels ; mais c'est précisément ce savoir objectif que Kierkegaard conteste : pour lui, le dépassement de la conscience malheureuse reste purement verbal. L'homme *existant* ne peut être assimilé par un système d'idées ; quoi qu'on puisse dire et penser sur la souffrance, elle échappe au savoir dans la mesure où elle est soufferte en elle-même, pour elle-même et où le savoir reste impuissant à la transformer. « Le philosophe construit un palais d'idées et il habite une chaumière. » Bien entendu, c'est la religion que Kierkegaard veut défendre : Hegel ne voulait pas que le christianisme pût être « dépassé » mais, par cela même, il en a fait le plus haut moment de l'existence humaine, Kierkegaard insiste au contraire sur la transcendance du Divin ; entre l'homme et Dieu, il met une distance infinie, l'existence du Tout-Puissant ne peut être l'objet d'un savoir objectif, elle fait la visée d'une foi subjective. Et cette foi à son tour, dans sa force et dans son affirmation spontanée, ne se réduira jamais à un moment dépassable et classable, à une connaissance. Ainsi est-il amené à revendiquer la pure subjectivité singulière contre l'universalité objective de l'essence, l'intransigeance étroite et passionnée de la vie immédiate contre la tranquille médiation de toute réalité, la croyance, qui s'affirme obstinément, *malgré* le scandale, contre l'évidence scientifique. Il cherche des armes partout pour échapper à la terrible « médiation » ; il découvre en lui-même des oppositions, des indécisions, des équivoques qui ne peuvent être dépassées : paradoxes, ambiguïtés, discontinuités, dilemmes,

etc. En tous ces déchirements, Hegel ne verrait sans doute que des contradictions en formation ou en cours de développement ; mais c'est justement ce que Kierkegaard lui reproche : avant même d'en prendre conscience, le philosophe d'Iéna aurait décidé de les considérer comme des idées tronquées. En fait, la vie *subjective*, dans la mesure même où elle est vécue, ne peut jamais faire l'objet d'un savoir ; elle échappe par principe à la connaissance, et le rapport du croyant à la transcendance ne peut être conçu sous forme de *dépassement*. Cette intériorité qui prétend s'affirmer, contre toute philosophie, dans son étroitesse et sa profondeur infinie, cette subjectivité retrouvée par-delà le langage comme l'aventure personnelle de chacun en face des autres et de Dieu, voilà ce que Kierkegaard a nommé *l'existence*.

On le voit, Kierkegaard est inséparable de Hegel et cette négation farouche de tout système ne peut prendre naissance que dans un champ culturel entièrement commandé par l'hégélianisme. Le Danois se sent traqué par les concepts, par l'Histoire, il défend sa peau, c'est la réaction du romantisme chrétien contre l'humanisation rationaliste de la foi. Il serait trop facile de rejeter cette œuvre au nom du subjectivisme : ce qu'il faut remarquer plutôt, en se replaçant dans le cadre de l'époque, c'est que Kierkegaard a raison contre Hegel tout autant que Hegel a raison contre Kierkegaard. Hegel a raison : au lieu de se buter comme l'idéologue danois en des paradoxes figés et pauvres qui renvoient finalement à une subjectivité vide, c'est le concret véritable que le philosophe d'Iéna vise par ses concepts, et la médiation se présente toujours comme un enrichissement. Kierkegaard a raison : la douleur, le besoin, la passion, la peine des hommes sont des réalités brutes qui ne peuvent être ni dépassées ni changées par le Savoir ; bien sûr, son subjectivisme religieux peut passer à bon droit pour le comble de l'idéalisme, mais par rapport à Hegel il marque un progrès vers le réalisme puisqu'il insiste avant tout sur l'irréductibilité d'un certain réel à la pensée et sur sa *primauté*. Il y a chez nous des

psychologues et des psychiatres¹ qui considèrent certaines évolutions de notre vie intime comme le résultat d'un travail qu'elle exerce sur elle-même : en ce sens, *l'existence* kierkegaardienne, c'est le *travail* de notre vie intérieure — résistances vaincues et sans cesse renaissantes, efforts sans cesse renouvelés, désespoirs surmontés, échecs provisoires et victoires précaires — en tant que ce travail s'oppose directement à la connaissance intellectuelle. Kierkegaard fut le premier peut-être à marquer, contre Hegel et grâce à lui, l'incommensurabilité du réel et du Savoir. Et cette incommensurabilité peut être à l'origine d'un irrationalisme conservateur : c'est même une des façons dont on peut comprendre l'œuvre de cet idéologue. Mais elle peut se comprendre aussi comme la mort de l'idéalisme absolu : ce ne sont pas les idées qui changent les hommes, il ne suffit pas de connaître une passion par sa cause pour la supprimer, il faut la vivre, y opposer d'autres passions, la combattre avec ténacité, bref *se travailler*.

Il est frappant que le marxisme adresse le même reproche à Hegel, quoique d'un tout autre point de vue. Pour Marx, en effet, Hegel a confondu l'objectivation, simple extériorisation de l'homme dans l'Univers, avec l'aliénation, qui retourne contre l'homme son extériorisation. Prise en elle-même — Marx le souligne à plusieurs reprises — l'objectivation serait un épanouissement, elle permettrait à l'homme, qui produit et reproduit sans cesse sa vie et qui se transforme en changeant la Nature, de « se contempler lui-même dans un monde qu'il a créé * ». Nulle prestidigitation dialectique n'en peut faire sortir l'aliénation ; c'est qu'il ne s'agit pas d'un jeu de concepts mais de l'Histoire réelle : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent dans des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, ces rapports de production correspondent à un

1. Cf. LAGACHE : *Le Travail du deuil*.

* Manuscrits de 1844 (*Économie politique et Philosophie*) (N.d.E.).

degré du développement donné de leurs forces productives matérielles, l'ensemble de ces rapports de production constitue la base réelle sur quoi s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées.* » Or, dans la phase actuelle de notre histoire, les forces productives sont entrées en conflit avec les rapports de production, le travail créateur est aliéné, l'homme ne se reconnaît pas dans son propre produit et son labeur épuisant lui apparaît comme une force ennemie. Puisque l'aliénation surgit comme le résultat de ce conflit, c'est une réalité historique et parfaitement irréductible à une idée ; pour que les hommes s'en délivrent et que leur travail devienne la pure objectivation d'eux-mêmes, il ne suffit pas « que la conscience se pense elle-même », il faut le travail *matériel* et la *praxis* révolutionnaire : lorsque Marx écrit : « De même qu'on ne juge pas un individu sur l'idée qu'il se fait de lui, de même on ne peut juger une... époque de bouleversement révolutionnaire sur sa conscience de soi** », il marque la priorité de l'action (travail et *praxis* sociale) sur le *Savoir*, ainsi que leur hétérogénéité. Il affirme, lui aussi, que le fait humain est irréductible à la connaissance, qu'il doit *se vivre* et *se produire* ; seulement, il ne va pas le confondre avec la subjectivité vide d'une petite bourgeoisie puritaine et mystifiée : il en fait le thème immédiat de la totalisation philosophique et c'est l'homme concret qu'il met au centre de ses recherches, cet homme qui se définit à la fois par ses besoins, par les conditions matérielles de son existence et par la nature de son travail, c'est-à-dire de sa lutte contre les choses et contre les hommes.

Ainsi Marx a raison à la fois contre Kierkegaard et contre Hegel puisqu'il affirme avec le premier la spécificité de *l'existence* humaine, et puisqu'il prend avec le second l'homme concret dans sa réalité objective. Il semblerait

* *Critique de l'Économie politique*, 1859 (préface) (N.d.E.).

** *Ibid.* (N.d.E.).

naturel, dans ces conditions, que l'existentialisme, cette protestation idéaliste contre l'idéalisme, ait perdu toute utilité et n'ait pas survécu au déclin de l'hégélianisme.

De fait, il subit une éclipse : dans la lutte générale qu'elle mène contre le marxisme, la pensée bourgeoise s'appuie sur les post-kantiens, sur Kant lui-même et sur Descartes : elle n'a pas l'idée de s'adresser à Kierkegaard. Le Danois reparaitra au début du xx^e siècle, quand on s'avisera de combattre la dialectique marxiste en lui opposant des pluralismes, des ambiguïtés, des paradoxes, c'est-à-dire à dater du moment où, pour la première fois, la pensée bourgeoise est réduite à la défensive. L'apparition, dans l'entre-deux-guerres, d'un existentialisme allemand correspond certainement — au moins chez Jaspers¹ — à une sournoise volonté de ressusciter le transcendant. Déjà — Jean Wahl l'a marqué — on pouvait se demander si Kierkegaard n'entraînait pas ses lecteurs dans les profondeurs de la subjectivité à seule fin de leur y faire découvrir le malheur de l'homme sans Dieu. Ce traquenard serait assez dans la manière du « grand solitaire », qui niait la communication entre les hommes et, pour influencer son semblable, ne voyait d'autre moyen que « l'action indirecte ».

Jaspers, lui, joue cartes sur table : il n'a rien fait d'autre que de commenter son maître, son originalité consiste surtout à mettre certains thèmes en relief et à en masquer d'autres. Le transcendant, par exemple, paraît d'abord absent de cette pensée, en fait il la hante ; on nous apprend à le pressentir à travers nos échecs, il en est le sens profond. Cette idée se trouve déjà chez Kierkegaard mais elle a moins de relief puisque ce chrétien pense et vit dans le cadre d'une religion révélée. Jaspers, muet sur la Révélation, nous ramène — par le discontinu, le pluralisme et l'impuissance — à la subjectivité pure et formelle qui se découvre et découvre la transcendance à travers ses défaites. La réussite,

1. Le cas de Heidegger est trop complexe pour que je puisse l'exposer ici.

JEAN-PAUL SARTRE

Questions de méthode

La méthode marxiste actuelle, affirme Sartre dans cet essai écrit en 1957 pour une revue polonaise, « s'identifie à la Terreur par son refus inflexible de *différencier*. Son but est l'assimilation totale au prix du moindre effort. Il ne s'agit pas de réaliser l'intégration du divers en tant que tel, en lui gardant son autonomie relative, mais de le supprimer ». Ainsi, toute analyse marxiste d'une vie d'homme, d'un événement ou d'une période historique n'est plus qu'un jeu de concepts qui ne découvre rien.

Sans remettre en cause les thèses de Marx, notamment sur l'importance des conditions matérielles dans les relations humaines, Sartre entend montrer que ces relations, aussi réifiées qu'elles puissent être, ne se laissent pas dissoudre dans l'économique ; il propose, pour repousser la limite marxiste à une compréhension de l'homme concret, de l'Histoire concrète, une méthode dialectique, progressive-régressive, dont certaines notions sont issues de l'existentialisme. C'est cette méthode qu'il mettra en œuvre dès l'année suivante dans son grand ouvrage (qu'il appelle ici sa « seconde partie ») *Critique de la Raison dialectique*.



9 782070 707676



86 X A 70767

Kandinsky, *Sur blanc II* © ADAGP, 2005.

Centre Pompidou-MNAM-CCI, Paris.

Photo © CNAC/MNAM Dist RMN - droits réservés.

ISBN 2-07-070767-9