

*COLLECTION PENSÉES*

GEORGES LUKACS

**EXISTENTIALISME**

**OU**

**MARXISME ?**



NAGEL

# **EXISTENTIALISME OU MARXISME ?**

*COLLECTION PENSÉES*

GEORGES LUKACS

# EXISTENTIALISME

OU

# MARXISME ?

Traduit du Hongrois  
par E. KELEMEN



LES ÉDITIONS NAGEL, 7, RUE DE SAVOIE, PARIS (VI<sup>e</sup>)

© 1961 by *Editions Nagel, Paris*. Tous droits réservés pour tous les pays.

## NOTE DE L'AUTEUR POUR LA 2<sup>e</sup> ÉDITION

*Il m'est impossible de dissimuler que l'intention de mon éditeur de rééditer mes anciennes études, publiées il y a plus d'une décennie, me cause quelque hésitation. Non pas à propos du fonds philosophique de ce petit ouvrage: encore aujourd'hui je maintiens ma critique de principe à l'égard de l'existentialisme. Mais, entre temps, mes convictions au sujet de certains faits historiques ont changé. Je sais par exemple, depuis le discours de Khrouchtchev en 1956, que les grands procès de l'année 1938 étaient inutiles. Par conséquent, les réflexions philosophico-historiques et éthiques qui, dans mon livre, sont liées à ces faits, peuvent être justes d'un point de vue abstrait; mais les exemples historiques sont caduques. Il va de soi que ces nouvelles vues peuvent entraîner également des conséquences philosophiques. Mais, étant donné qu'elles ne touchent ni les bases du marxisme, ni son opposition à l'existentialisme, on peut les laisser de côté.*

*Il est plus important que, Sartre et Merleau-Ponty, aient changé fondamentalement dans ce laps de temps, leur position politique et, par conséquent, philosophique. Une polémique actuelle aboutirait, sous plusieurs aspects, à des résultats différents.*

*Étant très occupé par l'achèvement de mon ouvrage sur l'esthétique, je ne peux pas envisager un remaniement complet d'«Existentialisme ou Marxisme». Par contre, j'espère pouvoir revenir sur la plupart des problèmes actuels de la philosophie de Sartre dans mon ouvrage sur l'éthique que j'entreprendrai après avoir terminé l'esthétique.*

*Budapest, 11 avril 1960*

*Georg Lukács*

*Il est impossible d'épuiser en quelques pages l'importance de l'œuvre de Georges Lukacs. Il faudrait une longue étude pour retracer l'évolution de sa pensée et les résultats de ses recherches. Nous nous bornerons donc à présenter l'homme, car «Existentialisme ou Marxisme?» est son premier livre publié en langue française.*

*Lukacs est né en 1885 à Budapest. Il a fait ses études dans cette ville, et à plusieurs universités étrangères. Encore étudiant, il crée avec quelques amis le premier théâtre libre hongrois où l'on joue les œuvres d'Ibsen, Strindberg, etc. C'est à la suite de cette expérience qu'il écrit en 1908 son premier livre, une étude en deux volumes intitulée «L'évolution du drame moderne».*

*Trois ans plus tard, il publie «L'Ame et la Forme», un volume d'essais qui attire sur l'auteur l'attention de Thomas Mann qui lui consacre plusieurs pages très élogieuses dans «Betrachtungen eines Unpolitischen», et en France, celle de Charles Andler et de Félix Berteaux. Ce dernier écrit dans la N.R.F. de 1913: «Cet essai est plein d'aperçus philosophiques dont l'ampleur et la pénétration dépassent la portée ordinaire de la critique. Un métaphysicien qui recrée l'œuvre qu'il examine et les doctrines qu'il en tire sont de tous points remarquables.»*

En 1916, Lukacs publie une étude esthétique et sociologique: «La Théorie du Roman».

En 1918, il se trouve à Budapest au moment de la révolution hongroise et il devient ministre de l'Education Nationale. Après l'échec du gouvernement révolutionnaire, il part en exil et vit à Vienne jusqu'en 1929. C'est à cette époque qu'il publie «Histoire et Conscience de classe», un «Lénine» et un essai sur «Moses Hess et la Dialectique idéaliste».

En 1929, il va à Moscou où il devient collaborateur de l'Institut Marx-Engels. Il quitte ce pays en 1931, y retourne en 1933, pour travailler à l'Institut Philosophique de l'Académie Scientifique. Il publie au cours de cette période de nombreux articles dans différentes revues et prépare plusieurs livres, publiés seulement après la fin de la guerre.

En 1945, il rentre en Hongrie et il est actuellement titulaire de la chaire d'Esthétique et de Civilisation à l'Université de Budapest. Il a publié depuis deux ans les études suivantes: «Balzac, Stendhal, Zola», «Le Roman Historique», «Les Grands Idéalistes russes», «Littérature et Démocratie», «Nietzsche et le Fascisme», «Histoire de la Littérature allemande» et un livre consacré à «Gøthe et son Epoque». Son «Hegel et le Problème de la Société capitaliste» se trouve actuellement en cours d'impression.

En 1946, aux Rencontres Internationales de Genève, son intervention est particulièrement remarquée et de larges extraits en furent publiés ainsi que de sa discussion avec Karl Jaspers et Maurice Merleau-Ponty dans la «Nef».

L'idée de «Existentialisme ou Marxisme?» a germé en Suisse. Lukacs a pris un de ses essais sur l'existentialisme comme base d'une étude plus approfondie. Il a paru, en effet,

*utile qu'un des théoriciens les plus en vue du marxisme prenne position à l'égard de cette nouvelle tendance philosophique.*

*L'importance de ce livre est encore soulignée par le fait que c'est le premier volume de Georges Lukacs qui paraît en langue française. Lukacs y définit sa position actuelle à l'égard des problèmes de la théorie de la connaissance du matérialisme dialectique. Depuis une quinzaine d'années, Lukacs considère la théorie de la connaissance élaborée par lui dans «Histoire et Conscience de Classe», comme dépassée. Ses nombreux travaux ne lui ont pas permis jusqu'aujourd'hui de reprendre ces problèmes et c'est enfin dans le dernier chapitre de «Existentialisme ou Marxisme?» qu'il esquisse son attitude actuelle sur les problèmes fondamentaux de la philosophie marxiste. L'intérêt de cette contribution n'échappera à personne qui suit l'évolution de la philosophie moderne.*

## INTRODUCTION

L'étude que nous présentons aujourd'hui n'a pas la prétention d'épuiser — pas plus au point de vue méthodologique que sur le plan historique — les problèmes qu'elle évoque.

*Les débats entre le matérialisme dialectique et l'existentialisme ont lieu, en général, sur un terrain trop étroit ou trop large. En réalité, il s'agit tout aussi peu d'un engouement éphémère que d'un combat philosophique «éternel», bien que nombreux soient ceux qui affirment l'un ou l'autre.*

*En fait, l'objet du débat est un problème idéologique propre au stade de l'impérialisme; seulement, comme tous les problèmes de cet ordre, le nôtre aussi remonte, quant à ses origines, à la période consécutive à la Révolution Française. Dans un sens plus général, il s'agit du heurt de deux orientations de la pensée: celle, d'une part, qui va de Hegel à Marx et celle, d'autre part, qui relie Schelling (à partir de 1804) à Kierkegaard. Mettre en parallèle Marx et Kierkegaard est, certes, devenu un procédé trop à la mode et philosophiquement indéfendable, mais qui se justifie par un arrière-plan très réel: la faillite de l'idéalisme objectif. Son héritage constitue l'enjeu du débat entre la gauche, c'est-à-dire la dialectique matérialiste et la droite, représentée par l'existentialisme. Chez Kierkegaard comme chez le Schelling de la dernière période, la conception de l'existentialisme est théologico-mystique. C'est cela qui explique qu'il ne parvient pas alors à étendre son influence et qu'il*

*aboutit, sous sa forme originelle, à une impasse de caractère manifestement réactionnaire.*

*La défaite de la révolution de 1848 fut suivie par une longue période de «sécurité» économique et politique grâce au règne de la bourgeoisie. Sur le plan de la philosophie, cette période pouvait donc pouvoir se satisfaire d'un agnosticisme oscillant entre le «matérialisme pudibond» (Engels) et le solipsisme.*

*Un changement ne devait se produire qu'au début du stade de l'impérialisme. Une chance de sauver l'idéalisme philosophique apparaît alors, sous l'aspect de cette «troisième voie», qui va de Mach et de Nietzsche jusqu'à l'existentialisme et qui consiste à se proclamer neutre aussi bien vis-à-vis du matérialisme que de l'idéalisme qu'on prétend dépasser, au point de vue de la théorie de la connaissance. D'un autre côté, le révisionnisme philosophique combat le matérialisme et la dialectique, en orientant l'idéologie de la classe ouvrière vers les conceptions bourgeoises. Cette «adaptation» va depuis l'acceptation pure et simple de l'idéologie bourgeoise de la période de la «sécurité» jusqu'au service des idéologies réactionnaires extrêmes: la carrière d'un de Man, par exemple, est loin d'être fortuite. Face à cette évolution, nous trouvons le renouveau léninien de la dialectique, à partir d'un matérialisme conséquent. Ici, les faits nouveaux de l'histoire et les problèmes philosophiques nouveaux, apportés par l'évolution des sciences naturelles, reçoivent une définition exhaustive.*

*C'est ainsi que se constitue cette tension particulière, qui caractérise la situation de la pensée actuelle: l'idéalisme objectif, après sa faillite définitive, ne se survit que sous l'aspect de mythes réactionnaires; l'idéalisme subjectif, qui*

*a perdu ses perspectives, se trouve en pleine retraite vers le pessimisme; le matérialisme ancien est dépassé. Le grand combat de la philosophie se déroule essentiellement entre la «troisième voie» dont l'existentialisme représente la forme la plus up to date et le matérialisme dialectique.*

*Trois principaux groupes de problèmes résultent de cette situation historique. Dans le domaine de la théorie de la connaissance, c'est la recherche de l'objectivité qui domine; sur le plan de la morale on tente de sauver la liberté et la personnalité; au point de vue de la philosophie de l'histoire, enfin, le besoin de perspectives nouvelles se fait sentir dans le combat contre le nihilisme.*

*Entre ces trois groupes de problèmes, la liaison est tout à fait étroite; philosophiquement, on doit les résoudre ensemble.*

*La base commune, sur laquelle reposent ces trois groupes de problèmes est fournie par le caractère désormais manifestement transitoire de la réalité sociale et historique actuelle. La philosophie d'avant la Révolution Française ignorait ce problème. Pour elle, la lutte historique et sociale avait lieu entre la raison (la société bourgeoise montante) et la déraison (l'absolutisme féodal décadent). Les contradictions entre la situation historique réelle et sa définition philosophique n'apparaissent qu'à la fin de cette période et même alors sous des formes philosophiquement inconscientes. Chez Kant, par exemple, elles se présentent comme l'antinomie entre le dogmatisme (l'objectivité injustifiée) et le scepticisme (relativisme). Mais puisque Kant n'était pas conscient de la base réelle du problème qui se posait à lui, il ne put parvenir qu'à des pseudo-solutions, qui devaient, notamment pendant la période de «sécurité» philosophique, influencer toute la*

*pensée européenne. Le problème dialectique du rapport entre le relatif et l'absolu ne peut être posé correctement et résolu que plus tard, quand la conscience eût réalisé le caractère historique de l'ensemble de la réalité et, avant tout, le caractère transitoire du présent capitaliste.*

*Créée par Hegel et replacée sur des fondements justes par Marx, seule la conception de l'interpénétration mutuelle et de l'inséparabilité de l'absolu et du relatif peut apporter la solution des trois groupes de problèmes dont nous avons parlé plus haut. Le problème de l'objectivité de la connaissance n'est résolu que par la théorie dialectique de la conscience humaine reflétant un monde extérieur existant indépendamment du sujet. C'est cette doctrine encore qui répond au problème posé dans la théorie de la connaissance par la fonction de la subjectivité (rôle actif du sujet de la connaissance, en raison de l'unité inséparable de la théorie et de la pratique, et de la situation historique subjective dans la connaissance de la réalité) et le caractère absolu de sa connaissance, sans supprimer l'objectivité du monde extérieur. La position concrète, matérialiste-dialectique de la question fait, en outre, ressortir la fonction de la subjectivité dans l'Histoire, en tant que fonction de l'activité humaine concrète dans l'évolution et l'auto-création de l'humanité. C'est ainsi que le problème de la personnalité apparaît comme un élément d'une sociologie historique générale. Celle-ci démontre, jusque dans ses détails les plus subtils, les risques, la menace d'anéantissement que le capitalisme fait courir à la personnalité humaine, depuis son existence économique jusqu'à ses aspects idéologiques les plus nuancés. Elle offre, également, en liaison intime avec cette description, des solutions concrètes. (Problèmes de la vie*

publique, critique du particularisme individualiste en tant qu'étouffement et mutilation de la personnalité, etc.) La liberté humaine apparaît alors en union dialectique avec la nécessité et non plus comme l'antipode abstrait d'une nécessité inhumaine, fataliste et dépourvue de vie.

La recherche d'une perspective aboutit, elle aussi, à un résultat concret. Le léninisme a doté, en effet, le problème de la perspective d'un contenu concret. Il ne s'agit plus, désormais, des perspectives du socialisme seulement, mais de la détermination de l'évolution historique concrète de la société – et des individus qui la composent – par des actions concrètes à accomplir, en fonction de la signification concrète que possède la perspective du socialisme pour le présent de l'ensemble social et des individus qui le composent.

Mais le socialisme n'est possible – nous nous proposons de le démontrer dans les cadres du présent ouvrage – que sur la base du matérialisme dialectique. Le lien de cette philosophie avec le socialisme revêt donc un caractère de nécessité essentielle.

Il en est de même dans le camp opposé de la pensée: la résistance à l'épistémologie matérialiste et à la dialectique matérialiste est en liaison intime avec la résistance de l'idologie bourgeoise au socialisme. L'apport nouveau de notre époque consiste seulement en ceci que l'approbation du socialisme en général équivaut à un aspect précis de l'opposition intellectuelle à la perspective concrète et réelle du socialisme. Plus cette approbation se fait sous une forme «élevée» plus il en est ainsi. Et voilà pourquoi cette approbation – bien qu'au prix d'éclectismes et de contradictions – peut revêtir les formes actuelles de l'idéalisme philosophique.

*C'est ainsi que l'existentialisme apparaît comme l'ultime variante – et aussi la plus évoluée – de cette opposition. Son ontologie, basée sur la phénoménologie, représente le sommet actuel et l'aspect le plus poussé de la «troisième voie» philosophique, propre au stade de l'impérialisme.*

*En ce qui concerne le problème de la personnalité et de la liberté, la bourgeoisie a un intérêt vital – intérêt qui correspond d'ailleurs à son intelligence spécifique et à ses instincts immédiats – à ne pas considérer les menaces que la structure de la société fait peser sur la personnalité comme un phénomène propre au capitalisme. Au contraire: on s'accorde à voir dans le socialisme le principal danger. La bourgeoisie considère instinctivement son pouvoir d'exploitation comme faisant organiquement partie de sa conception de la personnalité et de la liberté. L'intelligence bourgeoise est d'ailleurs profondément imbue de ce sentiment général, qui considère comme la forme originelle de la liberté cette liberté apparente, propre au capitalisme, qui s'accorde très bien avec l'oppression totale, voire la prostitution de la personnalité. C'est ainsi que se constitue une conception purement formelle et subjective de la liberté, en opposition avec la notion de liberté concrète et objective, que nous ont léguée les Anciens, ainsi que Hegel et Marx.*

*Dans ce domaine également, l'existentialisme représente le sommet de l'évolution bourgeoise, encore que ses résultats soient du type d'une «troisième voie». Le stade de l'impérialisme donne naissance, un peu partout, à une lutte contre certains aspects – avant tout culturels – du capitalisme, que l'on identifie avec la perspective du socialisme. La grossière démagogie du fascisme a tracé une «troisième voie» de la morale: capitalisme et socialisme sont, à ses yeux, identiques. Cette*

*démagogie a fait – partiellement – faillite. Ses adversaires n'ont cependant guère dépassé son niveau, puisqu'ils confondent fascisme et bolchévisme, en tant qu'aspects divers du même «totalitarisme» et en tant qu'adversaires et destructeurs, l'un et l'autre, de la liberté et de la personnalité. (Voir le cas Silone.)*

*Des idées de ce genre sont responsables du chaos monstrueux qui règne dans la philosophie, autour de la notion de la liberté. Ce qui augmente encore ce chaos, c'est l'incompréhension de larges milieux de l'«intelligentzia» bourgeoise pour le problème social essentiel de notre temps, sous son aspect concret: la lutte des formes nouvelles de la démocratie contre ses formes anciennes, qui servent le capitalisme et qui lui sont subordonnées. Là encore, l'existentialisme représente la forme la plus évoluée de la «troisième voie», puisqu'il opère avec une conception extrême, abstraite et subjective de la liberté, en liaison avec une approbation – abstraite encore – du socialisme et avec une protestation contre l'absence de liberté dans les manifestations les plus voyantes du capitalisme. L'existentialisme reflète ainsi, sur le plan de l'idéologie, le chaos spirituel et moral de l'intelligence bourgeoise actuelle.*

*En ce qui concerne enfin le nihilisme, il se trouve être très étroitement lié à toutes ces questions et tout d'abord à la prise de conscience, que l'évolution historique tend de plus en plus à imposer aux hommes, du caractère transitoire des assises de leur existence sociale et individuelle. C'est cette prise de conscience, dépourvue de toute perspective concrète et vraie, qui donne naissance au nihilisme. Les perspectives mythiques, dont l'écllosion massive a caractérisé le stade de l'impérialisme, ont été et demeurent encore liées au nihilisme. Ces tendances sont*

*faciles à constater déjà chez Nietzsche, mieux encore chez Spengler ou chez Klages, pour atteindre leur point culminant dans la prétendue conception du monde du fascisme.*

*Sur le plan idéologique, la nécessité sociale de la naissance des mythes s'explique par l'incapacité des penseurs de rompre radicalement avec les survivances théologiques de la philosophie. Le maintien de ces représentations d'origine théologique fait d'ailleurs partie de l'effort – souvent inconscient – qui doit empêcher la réalisation, par l'idéologie, des conséquences découlant du caractère transitoire des assises sociales de la personne humaine. Dostoïevski a formulé ce sentiment d'une manière saisissante, en mettant la question suivante dans la bouche d'un de ses personnages: «Quel capitaine suis-je donc si Dieu n'existe pas?»*

*L'existentialisme n'a pas su, lui non plus, vaincre ces survivances théologiques. L'athéisme de Heidegger et de Sartre est tout aussi religieux que celui de Nietzsche, bien qu'il doive ses bases à Kierkegaard. L'horizon religieux, qui se forme ainsi, se rapproche dangereusement de tous les mythes modernes. L'existentialisme porte donc l'empreinte du même nihilisme spontané que toute idéologie bourgeoise moderne. Nous verrons tout à l'heure que l'existentialisme – surtout dans ses définitions les plus récentes – ne peut franchir cet abîme que grâce à un certain éclectisme.*

*Ce qui a été esquissé ici, ne représente guère que le recensement des problèmes qui surgissent. Nous ne considérons nullement l'ouvrage qu'on va lire comme une réponse exhaustive à toutes les questions posées. Les études qui le composent, ne représentent que des esquisses polémiques et les problèmes n'y sont traités ni au point de vue historique, ni au point de vue*

*systematique. Voilà pourquoi, au moment de publier ce livre, nous ne pouvons nous défendre d'une certaine résignation. Il est né en plein combat pour la démocratie nouvelle, combat qui ne nous a pas laissé les loisirs qui eussent été nécessaires pour le mener à bout, dans le sens indiqué. Il ne représente donc qu'un essai, une tentative en vue de définir les problèmes les plus importants et d'indiquer la voie de leur solution.*

*Matrahaza (Hongrie), juillet 1947.*

## I. LA CRISE DE LA PHILOSOPHIE BOURGEOISE

Nous, marxistes, ne sommes pas les seuls à avoir constaté la crise de la philosophie bourgeoise. Cette notion est devenue depuis longtemps monnaie courante dans la philosophie bourgeoise elle-même. Ainsi, par exemple, le néohégélien Siegfried Marck, voulant déterminer la place de Rickert dans l'évolution de la philosophie, déclare qu'il appartient à la période d'avant la crise. En effet, si l'on se donne la peine d'étudier attentivement l'évolution de la philosophie bourgeoise de ces derniers temps, on voit que ses bases mêmes sont périodiquement remises en question. Et ce n'est pas par hasard qu'au point de départ de cette évolution se retrouve le programme de Nietzsche: refaire la table des valeurs. On peut dire que l'année dans laquelle un domaine quelconque de la pensée ne connaît pas une crise aigüe, se perd dans la banalité.

Mais le signe le plus sérieux de la crise est sans doute le fait que son évolution aboutit à ce qu'on appelle avec quelque exagération la conception du monde du fascisme. Il est d'ailleurs facile de constater que la résistance que lui oppose la philosophie bourgeoise est égale à zéro. De nombreuses écoles philosophiques dont le fascisme s'est emparé (Nietzsche, par exemple) continuent de bénéficier d'une popularité inchangée dans de larges milieux antifascistes bourgeois.

## EXISTENTIALISME

Le fait de la crise n'est donc guère discutable. Sa description et son étude critique constituent déjà une tâche bien complexe, tant sur le plan historique qu'à un point de vue particulièrement philosophique. C'est là, en effet, que, dès l'abord, la question se pose: qu'y a-t-il de spécifiquement nouveau dans la philosophie de la période impérialiste? Est-elle vraiment radicalement nouvelle? Et, dans l'affirmative, en quoi réside sa nouveauté?

Dans l'étude des questions de ce genre, la prudence est de rigueur. Au cours de la discussion du programme du parti communiste russe, Lénine s'était élevé contre la tendance représentée par ceux qui se proposaient d'étudier la structure économique et les lois internes de l'impérialisme, en faisant abstraction de l'évolution générale du capitalisme. Nous pensons que ce principe méthodologique s'applique parfaitement au domaine de l'idéologie et de la philosophie. La philosophie de l'impérialisme ne peut être comprise et critiquée qu'à la lumière des lois fondamentales de la société capitaliste, parce qu'il va de soi que l'influence de la structure économique se manifeste également dans le domaine de la philosophie.

Des symptômes qui n'ont pourtant rien de profond, révèlent la crise: elle se traduit dans la philosophie moderne par la recherche inlassable de ses sources dans le passé. Il est, par exemple, facile de suivre l'influence de Kant jusqu'à H.St. Chamberlain et, à travers ce dernier, jusqu'à Rosenberg. Sartre, lui, remonte jusqu'à Descartes, tandis que d'après

l'irrationalisme allemand, c'est de Descartes que daterait la déviation de la philosophie moderne. Nous pourrions multiplier ces exemples à l'infini. Dans cette recherche désordonnée et sans cesse reprise de sources anciennes toujours différentes, ce sont encore les signes de la crise qui se manifestent, sur le plan historique. Cette crise exprime un malaise profond : la philosophie a perdu sa route. Où et quand s'est-elle égarée ? Jusqu'où faut-il remonter pour retrouver le bon chemin ?

### I

#### LA PENSÉE FÉTICHISÉE ET LA RÉALITÉ

Qu'y a-t-il donc de neuf dans la philosophie de la période impérialiste ? Dans son ensemble, cette philosophie est le reflet, sur le plan de la pensée, de l'impérialisme lui-même, c'est-à-dire du stade suprême du capitalisme, qui est aussi le plus riche en contradictions. Les contradictions propres à la société capitaliste, qui déterminaient l'évolution, la forme et le contenu de la philosophie bourgeoise, apparaissent dans l'impérialisme sous une forme objective poussée à l'extrême. Il est cependant d'un intérêt vital pour la bourgeoisie de ne pas reconnaître ce caractère foncièrement contradictoire de sa pensée. Autrement dit, plus ces contradictions sont profondes et irréconciliables, plus nette est la rupture – la cause même de la crise de la philosophie – entre la pensée philo-

## EXISTENTIALISME

sophique bourgeoise et l'évolution de la réalité sociale. Mais le problème ne consiste pas seulement en une contradiction entre la pensée bourgeoise et la réalité sociale de l'impérialisme, mais il s'y ajoute encore une autre contradiction : celle qui subsiste entre l'évolution effective et la surface directement perceptible de cette réalité sociale. C'est cette contradiction qui explique que certains penseurs, pourtant de bonne foi, nous donnent une représentation tout à fait faussée de la réalité sociale, simplement parce qu'ils se bornent à l'examen de cette surface directement perceptible.

Cette contradiction constitue naturellement un problème constant pour la pensée bourgeoise. Dans la société capitaliste le fétichisme est inhérent à toutes les manifestations idéologiques. Cela veut dire, sommairement, que les relations humaines, qui se maintiennent, dans la plupart des cas, par l'intermédiaire d'objets, apparaissent, pour ces observateurs trompés par le mirage superficiel de la réalité sociale, comme des choses ; les relations entre les êtres humains apparaissent donc sous l'aspect d'une chose, d'un fétiche. C'est l'élément fondamental de la production capitaliste, la marchandise, qui fournit l'exemple le plus clair de cette aliénation. Aussi bien par sa production que par sa circulation, la marchandise est, en effet, l'agent médiateur de relations humaines concrètes (capitaliste-ouvrier, vendeur-acheteur, etc.) et le fonctionnement de conditions sociales et économiques – c'est-à-dire de relations humaines – très concrètes et très précises est nécessaire pour que le produit du travail de l'homme de-

viennne marchandise. Or, la société capitaliste masque ces relations humaines et les rend indéchiffrables : elle dissimule de plus en plus le fait que le caractère de marchandise du produit du travail humain n'est que l'expression de certaines relations entre les hommes. Ainsi, les qualités de marchandise du produit (son prix, par exemple) s'en détachent et deviennent des qualités objectives, comme le goût de la pomme ou la couleur de la rose. Le même processus d'aliénation a lieu dans le cas de l'argent, dans celui du capital et de toutes les catégories de l'économie capitaliste : les relations humaines prennent l'aspect de choses, de qualités objectives d'objets. Plus une de ces catégories est éloignée de la production matérielle effective, plus le fétiche est vide, dépourvu de tout contenu humain. Il va de soi que, pour la pensée bourgeoise, son effet de fétiche n'en est que plus profond. Voilà pourquoi l'évolution du capitalisme dans le stade impérialiste ne fait qu'intensifier le fétichisme général, puisque, du fait de la domination du capital financier, les phénomènes à partir desquels il serait possible de dévoiler la réification de toutes les relations humaines deviennent de moins en moins accessibles à la réflexion de la moyenne des gens.

Au point de vue de la philosophie, il importe de retenir que cet enlissement dans le fétichisme exerce un effet anti-dialectique sur la pensée. De plus en plus, la société se présente à la pensée bourgeoise comme un amas de choses mortes et de relations entre objets, au lieu de s'y refléter telle qu'elle est, c'est-à-dire comme la reproduction ininterrompue

## EXISTENTIALISME

et sans cesse changeante de relations humaines. Le climat mental ainsi créé est très défavorable pour la pensée dialectique. Le parasitisme propre au stade impérialiste ne fait qu'intensifier cette évolution. La plupart des intellectuels se trouvent, en effet, très éloignés du processus de travail effectif qui détermine la structure véritable et les lois de l'évolution de la société; ils sont si profondément encastrés dans la sphère des manifestations secondaires de la production sociale – qu'ils considèrent d'ailleurs comme capitales – que la mise à jour des relations humaines masquées par l'aliénation devient pour eux chose impossible.

En définitive, le fossé est si large entre la réalité et la pensée qui n'en reflète que les manifestations superficielles, que tout changement dans l'évolution sociale se présente pour la pensée sous l'aspect d'une rupture inattendue et ne peut que provoquer une série continue de crises. Il va de soi que si nous parlons d'une crise constante de la philosophie dans le stade de l'impérialisme, il nous faut distinguer plusieurs étapes de cette crise. Jusqu'en 1914, la crise de la philosophie est de nature latente; elle ne deviendra évidente qu'après 1918.

### II

#### L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE BOURGEOISE

**M**ais tout ce qui précède ne résume pas les caractéristiques générales du stade impérialiste, au point de vue idéologique. La philosophie constitue cependant une manifestation

## O U M A R X I S M E

idéologique particulière, dont l'évolution n'est pas toujours exactement parallèle à celle des autres manifestations idéologiques, des sciences exactes ou de la littérature, par exemple. Cette particularité de la philosophie réside dans le fait qu'elle a pour objet les questions dernières de l'existence et de la connaissance: c'est-à-dire la conception du monde elle-même, sous ses formes abstraites et générales. Là, au contraire, où la manifestation idéologique a pour objet immédiat la réalité sociale directement donnée – et non pas sa somme abstraite ou ses principes généraux – la vue courageuse et impartiale de la réalité compense très souvent les défauts de la conception idéologique. La littérature nous fournit de nombreux exemples d'écrivains aux idées personnelles influencées par le fétichisme qui savent, dans une large mesure, s'en débarrasser dans leur création littéraire. En d'autres termes, ces écrivains savent représenter, dans leurs œuvres, les relations humaines en tant que telles, en dépit de leurs idées individuelles contraires. Mais, dans la philosophie, où les principes derniers eux-mêmes sont mis en question, l'objet de l'étude ne saurait exercer cette influence salutaire.

Partant de ces considérations, il serait peut-être possible de délimiter sommairement les principales périodes de l'évolution de la philosophie bourgeoise afin de mieux pouvoir examiner ensuite, en nous aidant de cet aperçu historique, les caractéristiques essentielles de la philosophie au cours de la période impérialiste.

La première période est celle de la philosophie bourgeoise

## EXISTENTIALISME

classique, qui va jusqu'à la fin du premier tiers environ du 19<sup>e</sup> siècle ou, tout au plus jusqu'en 1848. C'est cette époque qui donne naissance à l'expression la plus élevée de la conception du monde de la bourgeoisie, c'est-à-dire au soulèvement de la bourgeoisie contre la société féodale à son déclin. La philosophie de cette époque codifie les principes derniers et la conception générale du monde, propres à ce vaste mouvement progressif et libérateur, qui a si profondément réformé la société. Nous assistons alors à la transformation révolutionnaire de la logique, des sciences naturelles et des sciences sociales. Les interventions de la philosophie dans les grands problèmes concrets des sciences naturelles et sociales s'avèrent fertiles et c'est de là qu'elle s'élève dans la région des abstractions les plus élevées. C'est ainsi que se manifeste son caractère d'universalité et son rôle de levain des sciences, qui lui fait découvrir tant de perspectives nouvelles.

Voyons maintenant ce que cette philosophie représente au point de vue des classes sociales en présence. A première vue, la réponse paraît très simple; elle est beaucoup plus difficile à formuler sur le plan de la réalité concrète. Ce sont les vastes intérêts généraux d'une classe, placée sur la scène de l'histoire mondiale, objectivement appelée à transformer dans le sens du progrès l'ensemble de la société qui reçoivent leur expression adéquate dans les œuvres de la philosophie classique. Voilà pourquoi cette philosophie est si intimement liée à ces immenses intérêts et aux conflits auxquels ils devaient donner lieu. Les penseurs de cette époque avaient à la

## O U M A R X I S M E

fois un sens subtil et robuste de la réalité et leurs erreurs mêmes relèvent de l'histoire mondiale, parce qu'elles sont issues d'illusions héroïques, correspondant à des nécessités historiques.

De cette unité profonde et intime entre la philosophie et les intérêts généraux de la bourgeoisie ascendante résulte une indépendance considérable des philosophes, vis-à-vis de la tactique momentanée de leur classe et, surtout, de certaines couches de celle-ci. Cette indépendance leur confère la possibilité d'une critique très sérieuse: la critique vient de l'intérieur puisqu'elle se fonde sur la grande mission historique de la bourgeoisie, et la situation du philosophe est telle qu'elle autorise la position la plus nette, la plus décidée et la plus courageuse. Et enfin, ce courage n'étant pas seulement une vertu individuelle, mais fonction précisément de cette relation entre le philosophe et sa classe, celui-ci se sent pleinement en droit de critiquer, de la manière la plus radicale, la moindre déviation de la mission historique, au nom de cette mission même.

Mais les révolutions de 1830 et encore davantage celles de 1848 attestent que la bourgeoisie a perdu sa place à la tête du progrès social. En 1830 commence le processus de décomposition de la philosophie bourgeoise classique, qui s'achève avec la révolution de 1848. Cette date forme dans l'évolution de la philosophie le seuil d'une nouvelle période qui se termine à peu près au début de la période impérialiste. Le combat offensif de la bourgeoisie contre les survivances du

## EXISTENTIALISME

féodalisme est désormais fini: c'est la défensive contre le prolétariat montant qui lui succède. L'autre grand processus historique de l'époque des révolutions bourgeoises, celui de la formation des Etats nationaux prend également fin par la réalisation de l'unité nationale allemande et italienne dans le cadre d'Etats réactionnaires. C'est l'ère des compromis sociaux étouffants, celle de Napoléon III et de Bismarck. L'ancienne démocratie bourgeoise périlite et se défait continuellement depuis 1848. Libéraux et démocrates se séparent et finissent par se tourner les uns contre les autres: le libéralisme se transforme en un «libéralisme national» de caractère conservateur.

L'épanouissement tumultueux de la production capitaliste dans toute l'Europe occidentale et centrale forme l'arrière-plan économique de cette corruption de la démocratie. Le capitalisme continue son ascension en apparence illimitée et désormais débarrassée de tout problème. (Notons en passant que ces observations ne s'appliquent pas à la Russie. Dans l'évolution politique et économique de la Russie et, partant, dans la lutte idéologique, 1905 correspond à ce que l'année 1848 signifie pour l'Europe occidentale et centrale. Voilà pourquoi il pouvait y avoir encore, dans la Russie de la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, des penseurs tels que Tchernichevski et Dobroliubov.)

La philosophie de cette période constitue le reflet exact, sur le plan de la pensée, du compromis social. Elle renonce à l'ambition de fournir la réponse aux ultimes questions de

## OU MARXISME

l'esprit. Sur le plan de la théorie de la connaissance, cette tendance se manifeste par l'agnosticisme qui prétend que nous ne pouvons rien savoir de l'essence véritable du monde et de la réalité et que cette connaissance serait d'ailleurs sans aucune utilité pour nous. Nous n'avons à nous préoccuper que des seules acquisitions des sciences, spécialisées et séparées les une des autres, connaissances indispensables au point de vue de la vie pratique de tous les jours. Le rôle de la philosophie, selon l'agnosticisme, doit se borner à veiller à ce que personne ne puisse franchir les limites définies par les sciences et à ce que personne n'ose tirer des sciences économiques et sociales certaines conclusions qui risqueraient de discréditer le régime. Dans le même sens, l'agnosticisme s'interdit d'exploiter les découvertes des sciences naturelles contre les dogmes religieux. Cette philosophie répudie par principe toutes les recherches tendant à élaborer une conception cohérente du monde car une vue d'ensemble définirait les limites tracées par la science qu'elle considère comme l'autorité suprême.

Cette philosophie qui se présente dans la plupart des cas sous les traits d'un néo-kantianisme ou du positivisme, n'est pas la seule philosophie de l'époque. Mais ces deux tendances sont dominantes. Parallèlement à leur évolution on peut enregistrer certaines tentatives de renouveler l'ancien matérialisme mécanique, tentatives d'ailleurs assez médiocres (Moleschott, Büchner, etc.). L'influence de Schopenhauer, surtout parmi les intellectuels indépendants est également

## EXISTENTIALISME

assez profonde. Philosophe du pessimisme, il jouit du prestige de l'apôtre du mépris d'une existence devenue tout à fait dépourvue de sens.

La philosophie dominante de l'époque est une philosophie de professeurs. En dehors de la psychologie, qui est à ses débuts, elle a pour objet presque exclusif la théorie abstraite de la connaissance. Elle devient elle-même science spécialisée. Elle renonce à son ancienne mission sociale: elle cesse d'être l'expression, sur le plan de la pensée, des grands intérêts historiques de la bourgeoisie et abandonne l'examen de tout problème idéologique. Elle accepte de se charger d'une fonction de «garde-frontière», fonction indispensable à la bourgeoisie de l'époque, puisqu'elle assure la stabilité d'un compromis social durable avec les forces de la réaction. En revanche, les méthodes et les objets, l'évolution et les fruits de cette philosophie, devenue une science spécialisée comme les autres, deviennent de plus en plus indifférents à la bourgeoisie. Celle-ci cède aux intellectuels bureaucratisés, faisant partie de l'appareil d'Etat le droit d'exploiter ses méthodes et ses résultats. C'est ainsi qu'en parfaite conformité avec la division du travail propre au capitalisme évolué, cette couche d'intellectuels, bénéficiaire d'une indépendance relative, devient dépositaire de la philosophie nouvelle.

Mais cette indépendance est tout à fait relative. Elle a pour condition l'exécution stricte des obligations qui résultent de la fonction de «garde-frontière». Forme et objet de la philosophie sont désormais déterminés par les problèmes

spéciaux de cette couche d'intellectuels qui tout en jouissant d'une certaine indépendance, est devenue, dans cette nouvelle période de l'évolution de la philosophie bourgeoise, le dépositaire social de la pensée. Au point de vue sociologique il y a là, tout au moins à première vue, une certaine contradiction, puisque c'est cette même couche sociale qui se trouve également à l'origine de la philosophie classique. Mais si l'esprit de la philosophie était alors radicalement différent, la fonction sociale des intellectuels, auteurs directs de cette philosophie, était tout aussi différente, et c'est cette différence qui explique le changement. La couche d'intellectuels dont la philosophie bourgeoise était l'émanation directe, parlait alors au nom des perspectives universelles de la bourgeoisie montante. Or, ces perspectives devaient se perdre et s'anéantir dans la lutte défensive contre le prolétariat et dans le compromis de classes qui a suivi 1848. Les aspirations philosophiques de la bourgeoisie se sont rétrécies ; elles sont mêmes devenues négatives, pour finir par se transformer en des principes purement limitatifs. A partir de la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle les intellectuels ont à l'intérieur de certaines limites une parfaite liberté de mouvement : la philosophie devient leur affaire propre. La bourgeoisie se désintéresse parfaitement de connaître l'enseignement de tel ou tel professeur de philosophie à condition que la philosophie accomplisse sa fonction de «garde-frontière». L'enseignement universitaire de la philosophie se passe de plus en plus au milieu de l'indifférence de la société.

## EXISTENTIALISME

Voyons maintenant ce qui distingue la philosophie du stade impérialiste de celle des époques précédentes. A première vue il y a un épanouissement. La philosophie devient à nouveau «intéressante» – bien entendu, seulement pour les milieux intellectuels – cependant que l'indifférence générale de la bourgeoisie persiste à son égard. Elle entre en scène, dans de nombreux cas, sous l'aspect d'une opposition à la philosophie universitaire qui n'accuse presque aucun changement. Nombreux sont ceux parmi les grands penseurs du stade impérialiste qui se trouvent en dehors de l'enseignement officiel (Nietzsche, Spengler, Keyserling, Klages, etc.); Simmel et Scheler, eux aussi, restent longtemps en dehors des Facultés. Peu à peu la nouvelle orientation s'impose à une partie de l'enseignement officiel, lequel finit par admettre que la philosophie doit être «intéressante» (Croce, Bergson, Huizinga, etc.).

Avons-nous assisté à un changement radical? Nous ne le croyons pas. En examinant le problème de plus près, nous constatons une poussée dans le sens qui s'est affirmé après 1848, puisque c'est toujours une couche d'intellectuels qui fait la philosophie pour son propre usage. Nous voyons également que le déterminisme social le plus rigoureux ne cesse de s'exercer à aucun moment. Seulement ce déterminisme n'équivaut pas à la définition directe de la forme et de l'objet de la philosophie, mais se manifeste par la création d'une marge de liberté conforme aux intérêts de la bourgeoisie et se trouve délimitée par ces intérêts mêmes. A l'intérieur de cette marge

## OU MARXISME

l'«intelligentzia», peut, en toute liberté élaborer ses doctrines idéologiques.

Cette rigueur extrême du déterminisme social prend sa forme concrète dans le fascisme. En effet, le fascisme traduit dans le langage du capitalisme réactionnaire des trusts, ou mieux, dans la démagogie nationale et sociale de la réaction toutes les «conquêtes» de la philosophie du stade impérialiste. Il transpose dans le vocabulaire de la rue les abstractions idéologiques que cette philosophie répand du haut de la chaire dans les salons et dans les cafés.

### III

#### LA PHILOSOPHIE DE L'IMPÉRIALISME

**L**a philosophie, en devenant «intéressante», a conquis une certaine indépendance. Cette constatation signifie que, partant de leur propre situation particulière, les intellectuels bourgeois posent leurs propres problèmes particuliers d'une manière plus concrète et plus consciente que dans la période précédente. C'est une conséquence du fait que le rôle des intellectuels indépendants est plus considérable que celui des intellectuels bureaucratisés. Ces intellectuels ne posent plus les grands problèmes universels de la bourgeoisie dans sa phase ascendante mais limitent leur réflexion aux intérêts défensifs de la bourgeoisie vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle.

## EXISTENTIALISME

Que peut-on conclure de tout ceci quant au contenu et à la forme de la philosophie nouvelle ? Il est facile de voir tout d'abord que les fondements bourgeois persistent, sans avoir subi aucune critique sérieuse. De plus, la couche sociale qui est devenue dépositaire de la philosophie nouvelle, connaît de moins en moins la structure économique de la société bourgeoise et se montre même de moins en moins prête à l'étudier en tant que problème philosophique. Certes, le ton de la critique se fait en apparence plus agressif, mais elle ne concerne presque plus que la culture proprement dite et la morale individuelle, c'est-à-dire des problèmes qui intéressent directement les intellectuels en tant que couche sociale. Cette «intelligentzia» s'éloigne donc volontairement des problèmes économiques, politiques et sociaux et c'est précisément cet abandon qui équivaut au respect très scrupuleux des limites qui ont été tracées à la philosophie par la bourgeoisie impérialiste. Ce respect lui vaut, par ailleurs, une marge de liberté qui lui permet de devenir «intéressante» et d'esquisser parfois même un geste de révolte.

Ajoutons, en passant, que cet éloignement des questions sociales, des problèmes de l'économie et de la vie politique, coïncide objectivement avec les exigences de classe de la bourgeoisie impérialiste et qu'il est, en même temps, la conséquence nécessaire de la position sociale de l'«intelligentzia» de cette période. Si le respect scrupuleux des barrières dont nous avons parlé ne signifie pas nécessairement, chez les philosophes en tant qu'individus, une sujétion consciente aux

## O U M A R X I S M E

exigences de la bourgeoisie impérialiste, il ne lui en équivauf pas moins dans la réalité, malgré toute inconscience et toute bonne foi personnelles.

Voilà pourquoi l'indépendance foncière de la philosophie et son attitude critique fondamentale subissent une dégénérescence que rien ne peut interrompre. Il suffirait d'évoquer comme exemple du contraire Hobbes, Rousseau ou Fichte. Ce ne sont pas les constructions utopiques qui manquent, visant à la transformation de la culture, même par des moyens révolutionnaires, comme par exemple chez Nietzsche, mais l'intangibilité de la base sociale et économique du capitalisme est toujours respectée. Nietzsche critique sévèrement les symptômes culturels de la division capitaliste du travail, sans envisager la moindre transformation de l'organisation sociale.

C'est l'idée du progrès qui se trouve au centre de la critique philosophique, et celle-ci ne manque pas d'un élan quasi-révolutionnaire. Bien entendu, personne ne songe à dire – ce que dans la plupart des cas le philosophe et son public d'intellectuels ignorent au même titre – que cette position «audacieuse» du problème n'est que le reflet idéologique de l'évolution de la bourgeoisie, évolution qui l'oppose au progrès. Il s'agit là, tout simplement, du reflet idéologique du compromis intervenu entre la bourgeoisie et les forces réactionnaires de la société. Personne ne dit non plus que si cette question se pose avec tant d'acuité dans la philosophie de l'impérialisme, c'est que le pacte des dirigeants de la production capitaliste avec toutes les forces réactionnaires de la

## EXISTENTIALISME

société se fait de plus en plus intime sous le règne du capitalisme des trusts. Nombre de penseurs venus des horizons les plus différents n'hésitent pas à opérer ce mariage «intéressant» du contenu réactionnaire et du geste révolutionnaire: Lagarde, Nietzsche, Sorel, Ortega y Gasset et bien d'autres. Et, à la veille de la prise du pouvoir par le fascisme, Freyer lance le cri de ralliement de la «révolution de droite». (*Revolution von rechts.*)

Parallèlement à cette évolution, au cours de laquelle les questions proprement idéologiques gagnent du terrain, les rapports entre la philosophie et la religion subissent une transformation profonde. Les barrières dressées par l'agnosticisme de la période précédente étaient destinées à discréditer avant tout le matérialisme athée. L'orientation vers une conception plus positive conduira une partie des philosophes à une nouvelle justification de la religion et l'autre à un athéisme religieux nouveau, mais dont le contenu idéologique et moral sera diamétralement opposé à celui de l'athéisme matérialiste. Il est facile de suivre cette évolution qui va de Nietzsche jusqu'à l'existentialisme de Heidegger et de Sartre.

Ajoutons que, dans le stade de l'impérialisme, la vulgarisation des sciences naturelles devient essentiellement une arme au service de l'idéologie réactionnaire. Au cours de la période précédente la philosophie se bornait encore à la défensive. L'agnosticisme de Du Bois Reymond servait avant tout à neutraliser les conséquences idéologiques du matérialisme de Haeckel. L'école de Mach, d'Avenarius et de

## O U M A R X I S M E

Poincaré constitue déjà une plate-forme pour la défense ouverte des conceptions réactionnaires. Dorénavant cette tendance ne fait que s'intensifier et la philosophie interprète toutes les nouvelles découvertes des sciences naturelles comme autant d'arguments en faveur des idéologies de la réaction.

Au point de vue de la connaissance il faut constater que l'idéalisme subjectif de la période précédente reste, sans changement, la base même de la théorie de la connaissance dans le stade impérialiste. Ce fait n'est pas dû au hasard, puisque l'idéalisme constitue l'idéologie spontanée, pour ainsi dire naturelle, de l'«intelligentzia». Le travail matériel, qui détermine en dernier ressort le rapport entre l'individu et le monde, fournit à ce sujet une double indication. D'un côté, il démontre que le monde matériel existe indépendamment de la conscience. D'autre part, tout processus de travail est téléologique, ce qui veut dire que son but est donné dans la conscience du travailleur, bien avant son commencement effectif. Or, la conscience de l'«intelligentzia» est dominé par son éloignement croissant du travail matériel. C'est cette évolution qui explique que de nombreux savants se comportent, à l'intérieur de leur spécialité, comme des matérialistes spontanés, ce qui est tout à fait contraire à leur attitude dans le domaine de la philosophie. Ainsi par exemple, Rickert regrette de voir certains grands savants se déclarer adeptes d'un «réalisme naïf» sur le terrain de leur spécialité. Plus le rôle indépendant et spécifique de l'«intelligentzia» dans la philosophie gagne en importance, plus forte devient

## EXISTENTIALISME

la position de l'idéalisme subjectif dans le domaine de la théorie de la connaissance.

### IV

#### LA PSEUDO-OBJECTIVITÉ

La base de la théorie de la connaissance reste donc la même, mais la philosophie de la période impérialiste ne représente pas moins une évolution considérable par rapport à celle de la période précédente. Les caractéristiques les plus importantes de cette évolution se résument à peu près ainsi : tendance à l'objectivisme, et naissance d'une pseudo-objectivité ; lutte contre le formalisme dans la théorie de la connaissance – ce qui va de pair avec l'apologie de l'intuition dont on fera l'instrument nouveau d'une philosophie nouvelle – et enfin, reprise de l'étude des questions idéologiques, à la place de l'agnosticisme conséquent de la période précédente.

Tous ces thèmes correspondent aux nécessités particulières de cette phase de l'évolution sociale. Ils sont tous autant de symptômes de la crise de la philosophie. La prétendue sécurité, l'équilibre des conditions sociales qui avaient toute l'apparence de la stabilité et qui semblaient devoir durer éternellement, ainsi que l'illusion d'une prospérité économique et politique, avaient créé un climat philosophique qui a permis d'abandonner tous les problèmes objectifs, c'est-à-dire toute la réalité, et confier leur examen

## OU MARXISME

aux sciences spécialisées, à la technique industrielle et enfin à la «sage administration» des «autorités supérieures», dans le respect scrupuleux des barrières tracées par la théorie de la connaissance.

Le besoin d'une idéologie se fait sentir de plus en plus et c'est là encore un signe, ou tout au moins un signe précurseur, de la crise. Cette recherche révèle le pressentiment d'un ébranlement général des bases, en dépit de toute stabilité apparente et même de toute consolidation de surface. L'avant-garde de l'«intelligentzia», sensible aux abstractions philosophiques, pressent la crise qui se prépare: une bonne partie de la philosophie accuse ces signes avant-coureurs déjà bien avant 1914. Il va de soi que ceux-ci sont, jusqu'à cette date, tout à fait abstraits: il ne s'agit, pour le moment, que de velléités se proposant de sauver l'intégrité de la personne humaine isolée, devant le morcellement créé par la division capitaliste du travail; il ne s'agit encore que de commenter longuement les contradictions insolubles, produites par la culture capitaliste et impérialiste. Faut-il dire qu'on ne parle jamais des contradictions de la culture capitaliste, mais de celles de la culture en général, de la culture tout court? C'est peut-être Georg Simmel qui est le représentant le plus éminent de cette philosophie de la crise latente.

Nous avons dit que le besoin de l'idéologie constitue un signe de la crise. Cette affirmation risque, à première vue, de passer pour une boutade ou un paradoxe. Mais la vérité n'est concevable que sous l'aspect d'une vérité concrète. Voilà

## EXISTENTIALISME

pourquoi il nous faut maintenant examiner rapidement la fonction sociale de l'idéologie au cours des trois périodes de la pensée bourgeoise que nous avons précédemment délimitées.

La philosophie bourgeoise classique a donné lieu à la naissance et à l'épanouissement d'une idéologie universelle et puissante placée sous le signe du progrès. A cette époque, la philosophie occupait le sommet des sciences humaines; elle était l'aboutissement, la base et le cadre de toute connaissance. L'idéologie constituait donc l'objet proprement dit de la philosophie, elle-même produit organique du progrès social ininterrompu, parachèvement et corollaire de l'ensemble de l'activité scientifique de chaque étape de l'évolution sociale.

La période économiquement repue des compromis sociaux se détournait avec paresse et lâcheté de toute question idéologique dont elle estimait l'étude inutile, déclarant anti-scientifiques les grandes réalisations idéologiques de la période précédente. Quant à l'«intelligentzia» de la période de crise, elle aspire à la résignation et au réconfort qu'une idéologie nouvelle est censée lui fournir.

Mais nous sommes toujours – en apparence tout au moins – en plein paradoxe: comment peut-on, en effet, espérer un réconfort du sombre pessimisme de Nietzsche, de Spengler, de Klages ou de Heidegger? Disons tout de suite que ce paradoxe n'en est un que parce qu'il est implicitement contenu dans l'idéalisme philosophique, qui présente, dans un

## O U M A R X I S M E

aspect anti-historique et abstrait, la destinée de l'homme de la période de l'impérialisme, comme la destinée humaine en général. Il crée ainsi, sans le savoir, un climat où notre jugement semble être un paradoxe. Le réconfort réside, en effet, précisément dans cette fatalité (il suffira d'évoquer l'*amor fati* de Nietzsche, l'être – pour la – mort de Heidegger, le pessimisme héroïque du préfascisme et du fascisme, etc.). Les précurseurs de toute cette tendance sont Schopenhauer et Kierkegaard. Ce n'est pas le contentement que nous opposons à cette doctrine de la fatalité puisque rien ne motiverait un tel contentement. Nous voulons cependant attirer l'attention sur le fait que certains penseurs modernes, tels que Keyserling ou Jaspers prônent une existence repliée sur elle-même, isolée de toute vie publique et dont l'équilibre repose précisément sur un pessimisme total à l'égard du monde extérieur.

Le but véritable de cette tendance est d'empêcher le mécontentement engendré par la crise de se tourner contre les assises de la société capitaliste et de faire en sorte que la crise ne puisse pas déterminer l'«*intelligentzia*» à se soulever contre la société de l'impérialisme. Il ne s'agit plus de faire l'éloge direct et grossier de la société capitaliste, tel que des thuriféraires salariés ou volontaires l'ont pratiqué dans le passé. La critique de la culture capitaliste forme, au contraire, le thème central de cette philosophie nouvelle. Au fur et à mesure que la crise se prolonge, la conception d'une «troisième voie» gagne de plus en plus même sur le plan social:

## EXISTENTIALISME

c'est une idéologie selon laquelle ni le capitalisme, ni le socialisme ne correspondent aux véritables aspirations de l'humanité. Cette conception semble accepter tacitement le fait que le système capitaliste est théoriquement indéfendable tel qu'il existe. Mais tout comme la «troisième voie» dans la théorie de la connaissance avait pour mission de replacer, d'une manière directe, dans ses privilèges l'idéalisme philosophique devenu indéfendable, la «troisième voie» philosophique est investie de la mission sociale qui consiste à empêcher l'«intelligenzia» de tirer de la crise la conclusion socialiste. Pour être indirecte, la «troisième voie» n'en est donc pas moins une apologie du capitalisme.

Ainsi, la lutte contre le socialisme devient, dans une mesure de plus en plus considérable, la question idéologique fondamentale. C'est une lutte philosophique contre le matérialisme dialectique, à savoir tout autant contre le matérialisme que contre la dialectique. Sur le plan de l'idéologie cette tendance signifie l'élimination consécutive de toute considération économique ou sociale. La philosophie n'est pas en mesure de produire des arguments sérieux contre les conceptions du socialisme; elle fait donc semblant de croire et s'efforce de faire croire que la science spécialisée de l'économie nationale bourgeoise a depuis longtemps mis en pièces la doctrine économique du marxisme. Sa tâche se borne donc ici à discréditer tout point de vue social et économique et à minimiser leur importance sur le plan de l'idéologie.

La sociologie bourgeoise s'étant également spécialisée

pour devenir une science indépendante de l'économie, la philosophie a changé d'attitude vis-à-vis d'elle. Tandis que la philosophie de la période précédente contestait la place de la sociologie parmi les sciences, celle de la période nouvelle lui ouvre les portes et admet même, au moment de la crise aigüe, la «*Wissenssoziologie*» de Scheler et de Mannheim comme une arme de premier ordre au service du relativisme. La sociologie de la réaction ouverte, qui en dérive directement, se chargera par la suite de jeter les bases des conceptions fascistes, par l'intermédiaire de Freyer et de C. Schmidt.

L'épanouissement des philosophies antiprogressistes constitue la seconde grande offensive idéologique contre le socialisme. La philosophie bourgeoise n'étant pas en mesure de produire des arguments sérieux contre la conception socialiste du progrès, est obligée de la combattre dans le domaine des sciences naturelles et des sciences sociales. D'autre part, elle essaie d'esquisser des perspectives susceptibles de satisfaire les désirs de l'«*intelligentzia*» submergée par la crise. La fusion de ces deux orientations – mythification de l'idée du progrès d'une part et sa négation pure et simple de l'autre – fait naître chez les précurseurs du fascisme la théorie du racisme, qui avance une théorie mythique en guise de solution des «*mystères*» de la société et de l'histoire.

Il va de soi que toutes ces tentatives font partie du grand combat contre le matérialisme historique, même si la plupart des protagonistes s'abstiennent de toute polémique expresse.

## EXISTENTIALISME

En Europe occidentale et centrale, le socialisme n'a pas conquis les intellectuels dans une mesure qui fût en rapport avec l'influence réelle du mouvement ouvrier. Cette efficacité relative des philosophies bourgeoises est due, pour une grande part, aux services que le réformisme leur a rendus. Ce dernier conteste au marxisme son caractère d'une idéologie; pour lui Marx est un «savant spécialisé» de l'économie et de la sociologie, savant dont la méthode et les découvertes ont été en partie ou dans l'ensemble dépassées par l'évolution scientifique. Rien n'est donc plus naturel que de voir les réformistes vouloir «compléter» le marxisme par l'adjonction de Kant (Max Adler) ou de Mach (Friedrich Adler). Quant à Bernstein, qui est sans doute le représentant le plus conscient du réformisme, il prend très nettement position contre le dialectique, méthode «surannée et trompeuse». Certes, les conceptions politiques du réformisme se sont heurtées en Europe occidentale et centrale à une opposition considérable, mais celle-ci n'a pas été à même de replacer dans ses droits le matérialisme dialectique. Cette faiblesse idéologique du mouvement ouvrier en Europe centrale et occidentale se reflète dans les carences idéologiques de l'opposition démocratique et anti-impérialiste, par ailleurs faible et incapable de combattre sérieusement la philosophie réactionnaire de l'impérialisme.

## LA «TROISIÈME VOIE» ET LE MYTHE

Les considérations précédentes nous permettent de passer maintenant à l'examen des principaux problèmes posés par la philosophie de la période impérialiste. Nous allons étudier tout d'abord la notion de l'objectivité, basée sur la théorie de la connaissance de l'idéalisme subjectif.

Nous avons déjà parlé de la «troisième voie» dans la théorie de la connaissance. Son origine remonte en partie à Nietzsche, en partie à Mach et à Avenarius et de là, elle conduit, en passant par Husserl, jusqu'à l'ontologie existentialiste qui, elle, reconnaît une existence indépendante de la conscience, mais persiste à suivre l'ancienne méthode idéaliste quant à la définition, la connaissance et l'interprétation de cette existence. Les théories de la connaissance dominantes de la période précédente niaient l'intelligibilité de la réalité objective. La «troisième voie» qui maintient intacts tous les principes de la théorie de la connaissance de l'idéalisme subjectif, escamote ses limites, en présentant la question d'une manière qui semble implicitement admettre que les idées et les notions qui n'existent que dans la conscience sont elles-mêmes des réalités objectives.

Voyons donc quelle est la réalité dont parle cette philosophie. (A noter, en passant, que la philosophie bourgeoise parle toujours de la polarité idéalisme-réalisme sans même

## EXISTENTIALISME

prononcer le mot matérialisme.) Mach et les néokantien<sup>s</sup> élaborent une théorie de la connaissance qui se borne à faire des concessions terminologiques aux sciences naturelles et s'efforce d'émousser le tranchant du «réalisme naïf» des savants. Tout comme pour Berkeley, les idées et les réalités sont identiques pour eux. La réalité dont ils parlent devient ainsi effectivement une et indivisible – mais elle est celle de l'idéalisme subjectif. Ce nouvel agnosticisme est cependant loin d'être semblable à celui de la période précédente, auquel Engels pouvait à bon droit donner le nom d'un «athéisme pudibond», puisque la doctrine selon laquelle la réalité est inconnaissable signifiait simplement le refus de la philosophie de tirer les conséquences idéologiques des découvertes des sciences naturelles. L'école de Mach dépasse de beaucoup cette aspiration purement négative, car son agnosticisme revient à affirmer que les découvertes des sciences naturelles sont en parfaite harmonie avec n'importe quelle idéologie réactionnaire.

Mais arrivée à ce point l'évolution de la philosophie ne s'est point arrêtée. La variante moderne de l'agnosticisme devient mystique et créatrice de mythes. Il est impossible de mésestimer ici l'influence décisive de Nietzsche sur l'évolution de l'ensemble de la pensée de la période impérialiste; on pourrait même dire qu'il a créé l'archétype de la mythification. Sans vouloir nous étendre longuement sur les sujets principaux de ces mythes, nous insisterons sur le rôle que jouent chez lui le corps et la chair. Nietzsche rompt en effet avec la

spiritualité abstraite et la morale petite-bourgeoise de la philosophie officielle. Sa théorie de la connaissance et sa morale affirment et défendent les droits du corps, sans faire aucune concession au matérialisme philosophique. Or, l'aspect philosophique d'un corps ainsi privé de toute matière ne peut être que mythique. C'est là un élément de ce biologie particulier et de cette psychologie reposant sur de prétendues bases biologiques, qui prennent chez Nietzsche la place d'une conception sociale. Cette introduction est complétée et pour ainsi dire couronnée par la perspective mythique de l'évolution de l'humanité, par l'acceptation de l'impérialisme, par la création de la notion d'une aristocratie nouvelle et par la négation du socialisme, auquel il oppose son mythe biologique. Toutes les bases philosophiques du racisme se trouvent ainsi préparées.

Nous nous contenterons également de faire quelques observations de principe au sujet de certains autres mythes (Bergson, Spengler, Klages, etc.) sans les commenter en détail. Disons tout de suite qu'il ne faut pas confondre les mythes ainsi formés avec certains éléments de systèmes philosophiques anciens, en dépit de l'allure quelquefois tout aussi mythique de ces derniers. Dès qu'il abandonne l'agnosticisme, l'idéalisme, quel qu'il soit, tombe dans la fabrication de mythes, puisqu'il est forcé d'attribuer à des constructions pures de l'esprit un rôle de réalité dans l'explication des phénomènes réels.

Plus un système philosophique se rapproche de l'idéalisme

## EXISTENTIALISME

objectif plus il accuse cette tendance à fabriquer des mythes le «*Ich*» de Fichte l'accuse plus fortement que le «*Bewusstsein überhaupt*» de Kant et le «*Weltgeist*» de Hegel encore plus clairement que la construction fichtéenne. Seulement ces constructions de l'esprit, prises pour des réalités contiennent, à ce stade-là encore, les éléments d'une exploration tout à fait loyale de la réalité. Il est encore parfaitement possible de reconnaître partout les éléments de réalité dont ces constructions de l'esprit sont à la fois la première révélation et la représentation défigurée sur le plan de la pensée. Ces constructions d'allure mythique ne sont en réalité que la brume de la philosophie, qui précède le lever du soleil de la connaissance.

La situation est tout à fait différente lorsque nous considérons la philosophie de la période impérialiste. Ici, la construction de l'esprit, le mythe s'oppose d'abord à la connaissance scientifique; la première mission du mythe est de dissimuler et de rendre obscures les conséquences sociales des acquisitions de la science. Dès le début de cette période de la philosophie, la mythification nietzschéenne assume ce rôle à l'égard des découvertes du darwinisme. A l'époque de la philosophie classique, le mythe se présentait sous l'aspect de la connaissance scientifique elle-même, tandis que dans la philosophie de la phase impérialiste, il représente une attitude, une relation au monde, qui serait, pour ainsi dire, d'une essence supérieure à ce qui est accessible à la connaissance scientifique et, qui va même jusqu'à désavouer la science. La

## OU MARXISME

fonction sociale de l'idéologie, c'est-à-dire des mythes, est donc actuellement la suivante: suggérer une conception du monde qui corresponde à celle de la philosophie de l'impérialisme partout où la science s'avère incapable d'offrir une vue d'ensemble et de remplacer la perspective offerte par la science chaque fois qu'elle contredit la conception proposée par la philosophie paradoxale du stade de l'impérialisme: la philosophie maintient d'une part la théorie de connaissance de l'idéalisme subjectif héritée de l'agnosticisme, mais d'autre part, nous sommes en présence d'une fonction tout à fait nouvelle de cet agnosticisme, fonction qui consiste à créer un pseudo-objectivisme nouveau, en franchissant la limite qui le sépare du mythe.

### VI

#### INTUITION ET IRRATIONALISME

**L**e nouvel objectivisme présuppose l'existence d'un instrument nouveau de la connaissance. L'une des préoccupations essentielles de la philosophie moderne consiste à opposer cette nouvelle attitude, ce nouvel instrument de la connaissance qu'est l'intuition à la pensée rationnelle et discursive, alors qu'en réalité l'intuition fait psychologiquement partie de toute méthode scientifique de la connaissance. Sur le plan psychologique, l'intuition se prétend, en effet, plus concrète et plus synthétique que la réflexion discursive qui

## EXISTENTIALISME

travaille avec des notions abstraites. Ce n'est là, bien entendu, qu'une illusion, puisque l'intuition, considérée à la lumière de la psychologie, n'est pas autre chose que l'entrée brusque dans la conscience d'un processus de réflexion jusqu'alors subconscient. Il va de soi que toute pensée scientifique scrupuleuse doit avoir pour mission première d'intégrer ce processus inconscient dans son propre système rationnel. Cette adoption doit être tout à fait organique, pour qu'il ne soit guère possible de distinguer *a posteriori* les résultats de la réflexion discursive de ceux de l'intuition. Constatons donc une fois pour toutes qu'en réalité l'intuition n'est pas le contraire, mais le complément de la pensée discursive et que son emploi ne saurait jamais être un critère de la vérité. C'est l'observation psychologique superficielle de la réflexion scientifique qui engendre l'illusion, selon laquelle l'intuition serait un instrument indépendant de la pensée discursive et destinée à la compréhension des vérités supérieures.

Cette illusion qui consiste à confondre une méthode subjective de travail avec une méthodologie objective et qui est soutenue par le subjectivisme général propre à la philosophie du stade impérialiste, servira donc de base à toutes les théories modernes de l'intuition. Elle se trouve encore renforcée par certaines fausses références à la méthode dialectique. La philosophie subjective admet en effet volontiers l'origine de la polarité dialectique par la voie discursive, cependant qu'elle attribue la solution d'ue à la synthèse à l'intuition, qui opère sur un plan plus élevé. Il va de soi que

## OU MARXISME

c'est une erreur, puisque la vraie dialectique redonne à toute synthèse une expression parfaitement rationnelle et ne reconnaît à aucune synthèse un caractère définitif et absolu. La pensée dialectique, qui reflète la réalité effective, constitue pour cette même raison toujours un système discursif. Voilà pourquoi l'intuition en tant qu'instrument de la connaissance ou élément d'une méthodologie scientifique ne saurait trouver aucune place dans la dialectique. Tout ceci a d'ailleurs été très clairement expliqué par Hegel, en réponse à Schelling, dans l'introduction de la *Phénoménologie*.

La philosophie du stade de l'impérialisme attribuée à l'intuition occupe une place centrale dans sa méthodologie objective. L'intuition a acquis cette place prépondérante, avant tout parce que les philosophes ont abandonné le formalisme de la connaissance qui était propre à la période précédente. Ils étaient d'ailleurs bien obligés de s'en détourner, puisque la recherche même d'une idéologie les obligeait à poser la question du contenu de la philosophie, alors que la théorie de la connaissance propre à l'idéalisme subjectif s'épuise fatalement dans l'analyse non dialectique de notions purement spéculatives. Dès que la réflexion entend franchir ces limites, et prétend à la connaissance philosophique concrète, elle doit nécessairement recourir d'une part à la théorie matérialiste, selon laquelle la pensée est capable de refléter le monde extérieur réel et, d'autre part au système discursif universel de la dialectique. Elle doit considérer ce système non seulement comme une doctrine de la corrélation statique des entités du

## EXISTENTIALISME

monde extérieur, mais comme une loi universelle de l'évolution progressive et de l'histoire rationnelle. La philosophie moderne se sert du faux semblant de l'intuition pour abandonner en apparence le formalisme de la connaissance ainsi que l'idéalisme subjectif et l'agnosticisme tout en les conservant sur des bases qui semblent inattaquables.

Dans ces conditions, l'objet de cette philosophie, le but idéologique qu'elle se propose d'atteindre, se donnera toujours comme une réalité d'une essence supérieure et qualitativement différente de ce qui est accessible à la réflexion discursive. Grâce à ce subterfuge, la notion même de l'intuition semblera être la preuve irréfutable d'une connaissance supérieure. C'est ici que la négation de toute critique analytique devient une question de vie ou de mort pour la philosophie nouvelle. Dans les systèmes philosophiques anciens de ce genre et même dans certaines mystiques religieuses anciennes, la défense de l'intuition était assurée par une théorie aristocratique de la connaissance. Cette dernière affirme dès l'abord que tout le monde n'est pas susceptible de comprendre la réalité supérieure d'une manière intuitive. Celui qui cherche à enfermer les découvertes intuitives dans un cadre rationnel, prouve, par conséquent, qu'il n'est pas capable d'accéder à la réalité supérieure par la voie intuitive.

Comment ne pas penser au conte d'Andersen, où ceux qui ne voyaient pas l'habit merveilleux du roi, – lequel se promenait en vérité tout nu – étaient proclamés malhonnêtes : La théorie de la connaissance de l'intuition rend d'ailleurs des

services appréciables, puisque les «réalités» saisies par l'intuition sont de nature arbitraire et incontrôlable. Organe d'une connaissance prétendue supérieure, l'intuition sert en même temps à justifier l'arbitraire.

Une rapide récapitulation nous permettra de mieux comprendre l'essentiel de la philosophie au stade de l'impérialisme. La philosophie de la période classique posait le problème de l'idéologie sous le signe de la connaissance scientifique. Autrement dit son idéologie était l'idéologie de la science. La philosophie de la période de transition se traçait des limites infranchissables là où prenait fin la connaissance enregistrée par les sciences spécialisées. La philosophie au stade de l'impérialisme accepte ces limites, tout en prétendant créer une idéologie nouvelle supra-scientifique ou anti-scientifique, grâce à l'intuition, nouvel instrument de la connaissance.

Cette nouvelle idéologie cherche avant tout à détrôner la raison. Les précurseurs de cette orientation sont Schopenhauer et Kierkegaard, ainsi que le romantisme philosophique. Dilthey est l'homme de la transition vers la nouvelle époque dont Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages et enfin l'existentialisme marquent les étapes les plus importantes. Encore une fois: la base, sur le plan de la théorie de la connaissance, est toujours l'agnosticisme et le relativisme qui va de pair avec lui. La seule différence est que la nouvelle philosophie va plus loin que l'ancienne dans son offensive contre la pensée rationnelle. Simmel, dans un de ses livres, esquisse une critique

## EXISTENTIALISME

d'ensemble des derniers résultats de la science actuelle, pour la comparer aux critiques que formulait le rationalisme naissant contre les superstitions du Moyen-Age et il en conclut que nous avons toutes les raisons de croire que les siècles à venir auront de nos sciences une opinion analogue à celle que nous avons des croyances superstitieuses du Moyen-Age. Cet agnosticisme relativiste, ce scepticisme à l'égard de tout, mène en droite ligne vers le mythe de la philosophie actuelle, dont la valeur centrale est l'antirationalisme, voire l'irrationalisme ou, en tout cas, l'acceptation de méthodes et de réalités supra-rationnelles. Avant la première guerre mondiale, Bergson a été le précurseur le plus en vue de cette philosophie. La crise générale qui a suivi 1918, a transformé l'irrationalisme en une philosophie concrète de l'histoire, laquelle a fini par aboutir, à travers Spengler, Klages et Heidegger, aux visions infernales du fascisme.

En analysant les objets proprement dits de ce supra-rationalisme, nous verrons les liens étroits qui le rattachent à des systèmes philosophiques plus anciens. Nous verrons aussi qu'au fond, il n'a fait qu'actualiser certains points faibles de la philosophie bourgeoise. Toute philosophie anti-dialectique, donc dépourvue de compréhension véritable pour l'histoire, se leurre sur la réalité en faisant du présent une «loi éternelle», ou une «existence éternelle». A l'époque où fleurissait la foi en un capitalisme éternel, il était de rigueur, même pour les historiens à tendances empiristes, de projeter sur l'histoire tout entière les notions essentielles du capi-

## OU MARXISME

talisme (par exemple Mommsen). La morale abstraite de la philosophie kantienne renforçait ces conceptions. Au moment de la crise de l'impérialisme, alors que tout chancelle et tout est sur le point de s'écrouler, l'«intelligenzia» bourgeoise, obligée de douter des vérités qu'elle croyait éternelles, se retrouve devant une alternative philosophique. Dans un cas, elle doit se reconnaître incapable d'embrasser intellectuellement toute la vérité. Dans ce cas, la réalité elle-même ne serait pas privée de son caractère rationnel ce qui prouverait la faillite de la pensée bourgeoise. Or, la bourgeoisie ne peut pas reconnaître sa faillite, puisqu'il lui faudrait alors rallier le socialisme. Voilà pourquoi la philosophie bourgeoise doit fatalement s'orienter vers l'autre terme de l'alternative et déclarer la faillite de la raison. La philosophie est en mesure d'accomplir cette opération tout en gardant la raison comme une attitude subjective à l'égard du monde réel, lequel, de son côté, battra en brèche à tout instant cette raison subjective (*cf.* Scheler, Benda, Valéry, «l'impuissance de la raison»). Il faut cependant reconnaître que ce schéma ne correspond pas à l'orientation générale de la philosophie de la crise. Selon les penseurs les plus en vue de cette période, la raison n'existe pas en réalité; la réalité véritable, la réalité supérieure est irrationnelle et suprationnelle. Le devoir de la philosophie est avant tout de tenir compte de cette donnée fondamentale de l'existence humaine et c'est ainsi que se constitue l'irrationalisme, idéologie de la philosophie de la crise.

## EXISTENTIALISME

L'évolution vers cet objectif est encore soulignée et accélérée par le fait que le capitalisme et, en particulier l'impérialisme, écrase ou tout au moins rétrécit d'une manière extrême toute marge de liberté nécessaire à l'épanouissement de la personnalité. L'examen abstrait de ce problème ouvre la possibilité à deux réactions différentes. Il est d'une part parfaitement possible d'expliquer cette situation à partir de l'ordre social et économique du capitalisme et d'en tirer les conséquences qui s'imposent. Aux débuts de la période impérialiste, cette attitude est présente, bien que sous des formes assez incertaines, comme par exemple dans l'attaque romantique de Nietzsche contre la culture capitaliste, dans la «*Kulturkritik*» générale de Simmel et dans sa théorie du «tragique de la culture». Mais toutes ses formes incertaines finissent par aboutir à la «troisième voie», c'est-à-dire à une apologie indirecte du capitalisme. Tandis que chez Nietzsche, c'est la vision mythique d'une société nouvelle qui occupe le premier plan, chez Simmel le retour de l'individu sur lui-même, le repliement vers l'intériorité pure se trouvent encore facilités par le fétichisme rigide qui règne dans la société capitaliste. Simmel se sert de ce «rationalisme» froid du monde capitaliste fétichisé, comme d'un tremplin, pour parvenir à l'irrationalisme prétendu supérieur d'une existence purement individualiste.

C'est ici que nous rencontrons l'élément le plus important de l'idéologie irrationaliste: transformer, en la mythifiant, la condition de l'homme du capitalisme impérialiste, en une

## OU MARXISME

condition humaine générale et universelle. L'accomplissement de cette tâche exige un dédoublement de la méthode. Tout ce qui est social, rationnel et conforme à des lois d'évolution sera déclaré inhumain et ennemi de la personnalité. La personnalité sera proclamée antirationnelle et irrationnelle de par sa nature même. Notons en passant que les origines de cette attitude se retrouvent déjà chez les derniers néokantiens, tels que Windelband et Rickert. Les diverses variantes mythifiées de cette attitude correspondent d'ailleurs parfaitement aux nécessités universelles de l'époque, qui se résument sous le signe de la «troisième voie». En effet, dès qu'on est parvenu à opposer la raison, inhumaine et inférieure, à la réalité supérieure, humaine et irrationnelle, capitalisme et socialisme se présentent comme deux entités tout à fait semblables, prenant place sur le même plan, puisque créés l'un et l'autre par la froide raison. Ils doivent donc être combattus l'un et l'autre au nom de la personnalité, catégorie purement individuelle (*cf.* Klages, le cercle de Stefan George). Est-il besoin d'ajouter que le fascisme adopte intégralement cette méthodologie, se bornant seulement à la compléter de quelques aperçus grossièrement démagogiques? . . .

### VII

#### LES SYMPTÔMES DE LA CRISE

**E**xaminons maintenant sommairement la méthodologie de l'irrationalisme. Hegel a déjà démontré que lorsqu'on découvre les contradictions nécessaires de la raison,

## EXISTENTIALISME

c'est-à-dire de la pensée discursive, le problème qui se pose, se présente sous l'aspect immédiat de l'irrationnel. C'est à la dialectique qu'incombe alors la tâche de mettre à jour la synthèse supérieure des termes contradictoires et quand elle s'acquitte bien de cette tâche, on peut constater que la raison supérieure résulte précisément des antinomies nécessaires du raisonnement discursif, qui avaient produit un semblant d'irrationalité.

Mais, comme nous l'avons vu, la méthode dialectique n'a pas de place dans la philosophie de la période impérialiste. Celle-ci s'arrête, en effet, tout simplement à l'irrationalité qui se manifeste dans les contradictions nécessaires de la raison discursive. Elle transforme, en la défigurant, la question posée en réponse et, de la contradiction que renferme la position provisoire du problème, elle fabrique deux mondes distinctes : d'une part, la raison impuissante et inhumaine et d'autre part la «réalité» inintelligible et «supérieure» qui n'est accessible qu'à la seule intuition.

Les relations des sciences spécialisées entre elles, telles qu'elles ont été produites par la division capitaliste du travail, présentent le même problème. Dans la société où nous vivons, les sciences spécialisées sont, en effet, rigoureusement séparées les unes des autres. Chacune d'elles possède sa propre méthodologie formaliste, basée sur les catégories non-dialectiques de l'entendement. Voilà pourquoi certaines corrélations que l'une quelconque de ces sciences spécialisées peut parfaitement bien traiter comme relevant de son do-

## O U M A R X I S M E

maine, ne peuvent être considérées par une autre science spécialisée que comme des données irrationnelles. La philosophie du droit du néokantien Kelsen fournit un exemple très caractéristique de ce phénomène. Examinant le problème du droit, problème que la sociologie de l'époque pouvait encore traiter tant bien que mal, Kelsen se voit obligé de conclure que les origines de toute législation constituent pour la science du droit «un grand mystère». La validité formelle du droit dont traite la science juridique, devient, donc, un mystère tout à fait analogue pour les économistes bourgeois...

La nécessité sociale d'une idéologie unifiée donne naissance, afin de surmonter ces difficultés spéculatives, à la théorie des sciences et à leur tableau historique. Contrairement aux philosophes mineurs de la période précédente, on recherche la totalité et l'unité. Mais, ainsi que nous l'avons démontré, les chercheurs font fausse route. En réalité, il serait parfaitement possible de dégager la base commune de toutes les sciences par l'étude de l'évolution de la société, elle-même déterminée par le facteur économique. Or, il va de soi que la pensée bourgeoise moderne n'a pu s'engager dans cette voie qui conduirait à la refonte de toutes les sciences par la méthode de la dialectique matérialiste. Le stade de l'impérialisme n'a pas su et n'a pas voulu résoudre les contradictions fondamentales, auxquelles se sont heurtées les sciences spécialisées issues de la division capitaliste du travail, en raison de leur méthodologie antidialectique. Elle n'a pu les résoudre puisque, comme nous l'avons vu, elle a repris sans

## EXISTENTIALISME

changement l'idéalisme subjectif, qui est la base philosophique de la méthodologie des sciences spécialisées.

C'est donc uniquement dans la mythification des relations irrationnelles que la synthèse spéculative serait capable d'offrir quelque chose de nouveau. Depuis l'«intuition géniale» de Dilthey, l'intuition est devenue sur toute la ligne la méthode essentielle de la synthèse spéculative. Elle a donné naissance à toute une série de symboles mythiques et fétichisés dont une nouvelle mythification fera des figures prétendues réelles, mais purement individuelles et irrationnelles.

Tout ceci aboutit, en fin de compte, à apporter des pseudo-solutions, parfois d'ailleurs très spirituelles, à tous les problèmes de la philosophie. L'arbitraire «génial» de l'intuition devient la méthode générale de la philosophie. Si Nietzsche ne fait aucun effort pour camoufler cet arbitraire, plus tard, tout est mis en œuvre pour lui donner l'apparence de l'objectivité. Ce déguisement atteint sa forme la plus raffinée là où la phénoménologie purement spéculative devient la soi-disant contemplation de la réalité, c'est-à-dire l'ontologie existentialiste. La solution n'est cependant qu'une pseudo-solution, puisqu'en dépit de toutes les méthodes nouvelles, de tous les mythes, brillants ou sombres et «profonds», les grands problèmes de la philosophie demeurent tous sans réponse et l'on peut même dire que, par rapport à la période classique, la philosophie moderne représente à maints égards un recul considérable.

Parmi les grandes questions que la philosophie moderne se

montre décidément incapable de résoudre, citons en premier lieu celle des rapports entre la pensée et la réalité, question inséparable de celle de la structure interne de la logique. Le triomphe de l'irrationalisme représente également un recul, puisque, pour l'irrationalisme, la contradiction entre la réflexion logique non-dialectique et la réalité se présente comme une contradiction absolue et insurmontable. L'irrationalisme signifie donc d'une part la justification philosophique des mythes arbitraires et, d'autre part, l'enlisement de la philosophie spéculative dans la logique formelle. C'est précisément la revendication de la supériorité de l'intuition qui enferme la philosophie dans la prison de cette logique formelle dont la dialectique de la philosophie classique avait déjà réussi à s'échapper.

Le problème de la liberté et du déterminisme est du même ordre. Cependant que la philosophie classique et, en premier lieu, Hegel avaient réussi à éclaircir, dans une très large mesure, les relations qui unissent ces deux termes, nous nous trouvons aujourd'hui en face d'une notion abstraite, hypostasiée et absurde de la liberté, opposée à un fatalisme rigide et mécanique. Nietzsche, Spengler et, dernièrement, Sartre illustrent parfaitement notre thèse. La «conception du monde» fasciste n'est que la caricature de cette dualité abstraite et rigide, devenue absurde.

Le fascisme représente, en effet, la caricature de la crise de la philosophie bourgeoise moderne. Seulement, cette caricature a été en même temps une réalité sanglante, qui n'a

## EXISTENTIALISME

duré que trop longtemps. Et c'est peut-être l'un des symptômes les plus importants de la crise de la philosophie bourgeoise que d'avoir donné le jour à la prétendue idéologie du fascisme, dont le seul apport consiste en une vulgarisation démagogique de la philosophie bourgeoise du stade de l'impérialisme, telle qu'on la retrouve à ses origines chez Nietzsche. C'est encore pour la même raison que, sur le plan idéologique, seul le matérialisme dialectique ait déployé une résistance active contre le fascisme. Certes, l'humanisme antifasciste a élevé à plusieurs reprises sa protestation contre certains faits du fascisme et même contre le fait barbare du fascisme lui-même, sans pouvoir cependant opposer aux mythes arbitraires et à la prétendue idéologie du fascisme une idéologie progressive et efficace, qui fût vraiment digne de ce nom.

Sur le plan social, la seule différence entre l'existentialisme français et le préfasciste Heidegger est la suivante: l'existentialisme élève sa protestation abstraite non pas contre l'ensemble de la crise, mais contre le fascisme en particulier. Mais sa protestation reste tout aussi abstraite et ce n'est pas là un fait du hasard. La plupart des penseurs antifascistes prennent en effet leur départ idéologique et méthodologique sur le même plan que leurs adversaires. Sauver Nietzsche ou Schopenhauer, en faire des penseurs humanistes, était une opération vouée à l'échec vis-à-vis du fascisme, lequel avait l'avantage, en dépit de toute sa vulgarité, d'être leur véritable continuateur spirituel.

La crise de la philosophie bourgeoise dure toujours. Le

## O U M A R X I S M E

fait que la libération, la fin de la terreur intellectuelle du fascisme n'ait pas produit un tournant dans la philosophie bourgeoise, dénonce la crise. Contrairement à l'avant-garde de la littérature, la philosophie bourgeoise se retrouve exactement au point où elle était au moment de l'avènement du fascisme. A ce point de vue, l'existentialisme est lui aussi l'une des manifestations de la crise. C'est seul le matérialisme dialectique qui anime d'une vie réelle les problèmes du monde nouveau et qui les intègre organiquement dans son idéologie.

Personne ne saurait prévoir, pour le moment, combien de temps la société capitaliste peut encore durer et à quel moment le socialisme lui succèdera. Mais rien n'indique que la bourgeoisie soit capable, aujourd'hui, encore, de créer une idéologie autonome, universelle et progressiste.

## II. DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE A L'EXISTENTIALISME

«Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde, n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué.»

(J.-P. Sartre: *L'Être et le Néant*)

Sans nul doute, l'existentialisme deviendra très prochainement le courant spirituel dominant les intellectuels bourgeois de notre temps. Cette évolution se prépare depuis bien longtemps. Depuis la parution de *Sein und Zeit*, de Heidegger, l'avant-garde spirituelle voit dans l'existentialisme la promesse d'une renaissance de la philosophie et l'expression adéquate de l'idéologie de notre époque. Dès avant la fin de la guerre, l'existentialisme avait envahi l'Occident. Pendant les années de la lutte sanglante et sans merci contre l'Allemagne, les existentialistes allemands les plus en vue, ainsi que le précurseur de leur méthode, Husserl, firent de grandes conquêtes en France et en Amérique, voire en Amérique Latine. L'ouvrage fondamental de l'existentialisme occidental, celui que nous citons en épigraphe de ce chapitre, parut en 1943 et depuis cette date, nous assistons à la marche triomphale et irrésistible de l'existentialisme, dans les discussions philosophiques, dans les revues spécialisées aussi bien que dans les romans et les pièces de théâtre.

## EXISTENTIALISME

### I

#### LA MÉTHODE EN TANT QUE COMPORTEMENT

S'agit-il d'une mode passagère, appelée à durer tout au plus quelques années, ou bien d'une philosophie nouvelle, destinée à faire époque? La question ne saurait être tranchée, en dernier ressort, que par l'examen des raisons d'être de cette nouvelle philosophie; autrement dit, il faudra savoir d'abord la profondeur, dans l'âme des protagonistes, de la représentation du monde qu'ils ont prise pour base de leur idéologie nouvelle et comment celle-ci pose et saisit les problèmes essentiels avec lesquels se débat l'humanité actuelle. Il nous faudra donc mesurer la place que peut et que doit occuper, dans la vie de l'homme, l'objet de cette philosophie nouvelle; il nous faudra examiner sa méthode en tant que comportement humain. Quel est le point de départ de cette philosophie, vers quels objectifs se dirige-t-elle, que saisit-elle sur le chemin de son évolution? Embrasse-t-elle la totalité de l'existence humaine, ainsi que c'était le cas, dans les limites spécifiques de leur époque, pour chacun des grands systèmes philosophiques, ou bien ne nous offre-t-elle qu'une représentation fragmentaire et défigurée du monde, constituée sous le signe d'un parti-pris, propre à une couche sociale sans base profonde? Telles sont les questions auxquelles il nous faudra chercher la réponse, car c'est seulement ainsi que nous saurons si nous nous trouvons en face d'un engouement passager ou d'une philosophie nouvelle, appelée à durer. Une

## O U M A R X I S M E

critique philosophique purement universitaire, qui ne ferait pas siennes les considérations qui précèdent, ne serait que vaine pédanterie. (Nous ne voulons pas répéter l'exemple de ceux qui reprochent à la dialectique hégélienne ses «fautes de logique».)

Toutes les grandes philosophies qui ont fait époque dans l'histoire de la pensée, reposaient sur l'emploi d'une méthode originale. Il en a été ainsi pour Platon et pour Aristote, pour Descartes, Spinoza, Kant, Hegel et tant d'autres. Voyons donc l'originalité de la méthode existentialiste. Déclarer que l'existentialisme dérive de la phénoménologie de Husserl, ne serait pas une réponse satisfaisante à la question que nous posons. Qui songerait donc à contester l'originalité de Spinoza, en invoquant les emprunts qu'il fit à Descartes? Husserl n'était pas existentialiste, mais la méthode phénoménologique a profondément influencé l'existentialisme.

La question essentielle est cependant de savoir quels ont été les apports vraiment nouveaux de cette méthode. Nous répétons que ce problème ne relève pas de la philosophie en tant que science spécialisée, mais de l'examen de l'attitude de la philosophie en tant que comportement humain abstrait, en face des grandes questions de l'humanité de notre temps. En considérant la question sous cet angle, nous verrons que la phénoménologie moderne est l'une de ces nombreuses méthodes philosophiques qui se proposent de dépasser aussi bien l'idéalisme que le matérialisme, en s'engageant dans une «troisième voie» de la pensée et en faisant de l'intuition

## EXISTENTIALISME

la source de toute connaissance véritable. Depuis Nietzsche, en passant par Mach et Avenarius jusqu'à Bergson et même au delà, la plupart des penseurs bourgeois modernes s'orientent dans ce sens. La *Wesensschau* de Husserl ne représente qu'une étape de cette évolution.

Cette constatation à elle seule ne saurait cependant constituer un argument décisif contre la méthode phénoménologique. Pour pouvoir répondre à notre question, il nous faut d'abord apprécier à sa juste valeur philosophique et historique la «troisième voie» et déterminer la place de l'intuition dans le processus de la connaissance.

Existe-t-il une «troisième voie», en dehors de l'idéalisme et du matérialisme ? Pour celui qui considère la question d'une façon sérieuse, dans l'esprit des grandes philosophies du passé, dédaignant les phrases creuses de certains penseurs modernes, la réponse ne peut être que négative. Il n'y a, en effet, que deux possibilités : primat de l'existence sur la conscience ou inversement primat de la conscience sur l'existence. Les systèmes philosophiques en vogue, qui s'orientent vers la «troisième voie», posent d'habitude la corrélation de l'existence et de la conscience, proclamant que l'une ne saurait exister sans l'autre. Par cette affirmation on arrive à chasser l'idéalisme par la porte pour le faire revenir par la fenêtre, puisqu'en admettant que l'existence ne peut exister sans la conscience, on abandonne le matérialisme, selon lequel l'existence est indépendante de la conscience.

C'est la cruelle réalité de la période impérialiste qui a

## O U M A R X I S M E

imposé aux penseurs bourgeois la «troisième voie» dans leurs recherches philosophiques. L'idéalisme intransigeant ne peut s'affirmer ouvertement qu'en une époque de stabilité sans heurts. Qu'on se rappelle, en effet, la boutade de Goethe sur l'idéalisme subjectif de Fichte. Un jour, au cours d'une manifestation à l'Université, les étudiants cassèrent les fenêtres de leur professeur et Goethe en profita pour déclarer: «Voici une occasion fort désagréable pour Fichte de se convaincre de la réalité du monde extérieur.»

Cet incident matériel anodin a été suivi dans le domaine spirituel de destructions d'une ampleur sans précédent dans l'histoire. L'une des premières victimes de ces destructions a été l'idéalisme philosophique sincère. Abstraction faite de quelques penseurs aussi officiels qu'insignifiants, les derniers idéalistes furent soudain envahis d'une résignation profonde et ont été obligés de reconnaître la faillite de l'idéalisme en face du monde réel (Valéry, Benda, etc.).

L'ascétisme petit bourgeois des idéalistes du milieu du siècle dernier devait également contribuer à préparer le déclin de l'ancien idéalisme. Nous avons vu que depuis Nietzsche, le corps a regagné droit de cité dans la philosophie bourgeoise. La pensée moderne exige un appareil conceptuel propre à démontrer et à soutenir la réalité primordiale des joies terrestres et de la vie dangereuse, sans cependant faire la moindre concession au matérialisme. Cette réserve est d'une importance capitale, puisqu'au fur et à mesure de l'épanouissement de cet idéalisme nouveau, le matérialisme devait

## EXISTENTIALISME

devenir l'idéologie du prolétariat révolutionnaire. La position d'un Gassendi ou d'un Hobbes était donc devenue indéfendable pour les penseurs bourgeois. Bref, il a fallu abandonner la méthode de l'idéalisme, tout en sauvegardant ses résultats et ses fondements: voilà la nécessité historique de la «troisième voie» dans l'existence et dans la conscience bourgeoise au cours de la période impérialiste.

La phénoménologie, notamment dans son évolution après Husserl, a cru découvrir dans la *Wesensschau* un instrument de connaissance capable de saisir l'essence de la réalité objective, sans pour autant dépasser la conscience humaine, voire individuelle. La *Wesensschau* est une sorte d'introspection ectintuitive, qui n'a pas pour objet le processus de réflexion lui-même en tant que processus psychologique, mais la structure des objets de ce processus, et la nature de l'acte abstrait par lequel la réflexion pose son objet. C'est ainsi que se constitue la notion phénoménologique de l'acte et de l'objet intentionnels.

Cette méthode convenait bien à Husserl, qui se consacrait exclusivement aux questions de la logique pure. L'emploi de la méthode est déjà beaucoup moins justifiable chez Scheler, qui se tourne vers les problèmes de la morale et de la sociologie, ou chez Heidegger et chez Sartre, qui étudient les derniers problèmes de la philosophie. Il serait, en effet, parfaitement possible de se demander si cette méthode est apte ou non à saisir la réalité objective et si elle n'est pas elle-même subjective et arbitraire de par sa nature.

## OU MARXISME

Lorsqu'il s'agit des questions décisives de la réalité sociale, les phénoménologues glissent trop facilement sur les problèmes essentiels de la théorie de la connaissance. Ils ont l'habitude d'apaiser leurs scrupules théoriques, en déclarant que le propre de la méthode phénoménologique consiste à «mettre entre parenthèses» le problème de la réalité de l'objet intentionnel. L'application rigoureuse de cette méthode nous montre que la connaissance de la réalité est tout simplement inaccessible à la phénoménologie.

A Heidelberg, où Scheler était venu me voir pendant la première guerre mondiale, nous eûmes une conversation fort intéressante et très caractéristique sur ce sujet. Scheler disait qu'étant une méthode universelle, la phénoménologie peut tout prendre pour objet intentionnel. Ainsi par exemple – dit-il – on peut parfaitement procéder à l'examen phénoménologique du diable, en mettant auparavant entre parenthèses le problème de son existence.

Bien sûr, dis-je. Ensuite, quand l'analyse phénoménologique du diable est terminée, il ne vous reste qu'à supprimer la parenthèse et voilà le diable qui surgit devant nous...

Scheler rit, haussa les épaules et ne répondit rien.

Ce que l'intuition phénoménologique saisit, est-ce vraiment la réalité? De quel droit la phénoménologie parle-t-elle de la réalité de son objet? Ces questions éclairent d'une lumière crue l'arbitraire de la méthode. Comment se fait-il que personne n'ait songé jusqu'à présent à relever le fait étonnant que les «réalités» découvertes par les représentants

## EXISTENTIALISME

les plus connus de la méthode intuitive étaient fort différentes les unes des autres par leur type et leur structure. L'intuition de Dilthey découvre, par exemple, la «couleur» du processus historique, celle de Bergson identifie la réalité à la continuité elle-même, c'est-à-dire à la durée qui dissout les formes rigides de la vie quotidienne; celle de Husserl, en revanche, aboutit à juxtaposer de manière rigide et pour ainsi dire spatiale les catégories logiques de l'existant. On se contentait d'une entente relative qui régnait à l'intérieur de chaque école sur la nature de cette réalité. Ce qui plus est, les partisans d'intuitions tout à fait opposés coopéraient dans un esprit fort amical...

Cette situation étonnante s'expliquait aussi bien par la nécessité de la «troisième voie» que par des raisons idéologiques précises. La tendance dominante de la philosophie au stade de l'impérialisme consiste à négliger les conditions sociales, à les considérer comme des données secondaires n'affectant guère «l'essence de la réalité humaine». La *Wesensschau*, qui prend pour point de départ absolu les données immédiates de l'expérience vécue, sans en analyser la structure et les conditions, pour aboutir à ses ultimes révélations abstraites, pouvait facilement donner l'apparence totale de l'objectivité scientifique. C'est ainsi que s'est constitué un mythe logique qui convenait, on ne peut mieux, à l'attitude de l'«intelligentzia» bourgeoise d'aujourd'hui: le mythe d'un monde prétendu objectif dont le penseur proclame l'existence indépendante de la conscience – un monde

## OU MARXISME

que la conscience se contente de connaître et non de créer comme chez les idéalistes du passé – mais un monde dont la structure et l'essence n'en sont pas moins déterminées par la conscience individuelle.

Pour esquisser une critique de la méthode phénoménologique nous tenterons une analyse sommaire d'un exemple de son application. Nous avons choisi l'ouvrage intitulé *Wissenschaft als Philosophie*, de Wilhelm Szilasi, disciple bien connu de Husserl et de Heidegger. Nous l'avons choisi à dessein, parce que Szilasi est un penseur sérieux, épris d'objectivité scientifique, et non pas un fabricant de mythes comme Scheler. D'autre part, l'exemple qu'il apporte se prête fort bien à être traité brièvement.

Szilasi commence son cours en soumettant à un examen phénoménologique l'être-ensemble de lui-même et de ses auditeurs. La *Wesensschau* lui donne l'image «objective» suivante du monde extérieur, c'est-à-dire de la salle où il se trouve: «... cet espace avec ses planches travaillées de diverses manières ne constitue une salle de cours que parce que nous donnons ce sens précis à cet amoncellement de bois. Nous le faisons parce que ce sens est *a priori* en étroite corrélation avec notre tâche commune». Et, partant de ces constatations, Szilasi déduit ce qui suit: «La situation actuelle du *Miteinandersein* détermine toujours *a priori* le *Wassein*.»

Il serait utile de soumettre ces résultats de la *Wesensschau* à un petit examen méthodologique. Constatons tout d'abord que le fait de voir dans une salle de cours des «planches

## EXISTENTIALISME

travaillées de diverses façons», au lieu de dire tout simplement que ce sont là des tables ou des pupitres, est une abstraction artificielle et primitive. Elle est, certes, inévitable au point de vue de la méthode employée, car si Szilasi déclarait simplement que, par son installation, la salle de cours se prête également à être le théâtre de conférences linguistiques, mathématiques, etc., il détruirait automatiquement l'effet magique propre à la notion de l'expérience intentionnelle, c'est-à-dire la création *a priori* du *Wassein*.

Hâtons-nous cependant d'ajouter que ce qui manque dans cette analyse est beaucoup plus important que ce qui y figure. La salle de cours en question se trouve à Zurich et la conférence que nous citons a lieu aux environs de 1940. Szilasi tient donc sa conférence à Zurich et ce fait est fonction de diverses données d'ordre social. Avant l'avènement d'Hitler, Szilasi faisait ses cours à Fribourg. En 1933, il fut frappé d'interdit et, quelques années plus tard, il dut quitter l'Allemagne où sa sécurité personnelle était menacée. Pourquoi la «contemplation de l'essence du *Miteinandersein*» est-elle incapable d'embrasser et de révéler cet ensemble de données qui sont pourtant au moins aussi essentielles que les planches travaillées de diverses façons?...

Mais revenons un instant à nos planches. Le fait que celles-ci ont pu être transformées en tables, pupitres, etc., suppose un certain degré de développement de l'industrie et de la société elle-même. Leur état et la condition de l'ensemble de la salle – chauffage, fenêtres, aération, éclairage, etc. –

## O U M A R X I S M E

sont à leur tour inséparables d'autres faits et ensembles de nature sociale. Nous pourrions continuer à l'infini.

Il n'est donc guère nécessaire d'approfondir la critique spéculative de la méthode phénoménologique pour constater que, même chez ses partisans les plus sérieux et les plus objectifs, cette méthode aboutit à opposer la conscience de l'individu isolé au prétendu chaos des choses et des hommes, puisque, sans se l'avouer, elle fait abstraction de tout élément social. C'est donc seul le sujet pensant qui est susceptible de créer un ordre objectif dans ce chaos. En définitif, la fameuse «troisième voie» qui est censée dépasser le matérialisme et l'idéalisme, ainsi que la non moins fameuse objectivité de la phénoménologie nous ramènent exactement au néokantisme.

La phénoménologie, et l'ontologie qui en dérive, ne dépassent qu'en apparence le solipsisme épistémologique de l'idéalisme subjectif. Elles se contentent simplement de le remplacer par un solipsisme ontologique, grâce à une nouvelle définition des mêmes problèmes. Tout comme il y a quarante ans, les disciples de Mach s'accusaient mutuellement de verser dans l'idéalisme et que chacun d'eux était convaincu d'être le seul à avoir réalisé la fameuse «troisième voie», les existentialistes actuels se reprochent, eux aussi, des tendances idéalistes. Ainsi par exemple, selon Sartre, Husserl – pour lequel il a d'ailleurs la plus grande estime – n'aurait pas dépassé le kantisme. Quant à Heidegger – qu'il estime tout autant – voici comment il en parle : «L'être-avec conçu comme

## EXISTENTIALISME

structure de mon être m'isole aussi sûrement que les arguments du solipsisme... Il serait vain, en conséquence, de chercher dans *Sein und Zeit* le dépassement simultané de tout idéalisme et de tout réalisme.» (*L'Être et le Néant*, p. 306.) Le mot réalisme peut d'ailleurs être remplacé ici par matérialisme, sans aucun risque de confusion.

L'examen de la philosophie de Sartre nous montrera qu'elle prête le flanc aux mêmes accusations qu'il élève contre Husserl et contre Heidegger. Chez Heidegger déjà, le *Dasein* n'est pas une modalité objective de l'existence, mais une forme de l'existence (de la conscience) humaine. Or, Sartre, que la relation vécue entre l'homme et la nature préoccupe bien davantage que son prédécesseur, place celle-ci à plusieurs reprises sous la dépendance de la conscience. A un endroit de son ouvrage il déclare que la nature ignore la destruction et ne connaît que la transformation. «Et même cette expression est impropre car, dit-il, pour poser l'altérité, il faut un témoin qui puisse retenir le passé en quelque manière et le comparer au présent sous la forme du *ne-plus*.» (*Ibid*, p. 43.) Et, à un autre endroit: «La pleine lune m'est future quand je regarde ce croissant, que «dans le monde» qui se dévoile à la réalité humaine: c'est par la réalité humaine que le Futur arrive dans le monde.» (*Ibid*, p. 168.) Nous voici donc ramenés par un détour au brave évêque Berkeley...

Cette tendance parfaitement idéaliste est encore soulignée par la nature des considérations de Sartre qui affectent bien plus souvent que celles de Heidegger, les questions précises

## OU MARXISME

de l'«être-ensemble». Il se tire de la difficulté, en choisissant ses exemples parmi les «être-ensemble» suffisamment fortuits pour pouvoir être réduits d'une manière assez plausible, à des expériences vécues du moi (rencontre au café, voyage dans le métro, etc.). Lorsqu'il lui arrive d'effleurer une donnée effectivement sociale (le travail, la conscience de classe) il s'écarte aussitôt de sa propre méthode et déclare: «... que cette expérience est d'ordre psychologique et non ontologique» (*Ibid*, p. 496). Autrement dit, si Scheler était prêt à supprimer la parenthèse dans le cas du diable, Sartre se refuse à faire ce pas pour le travail et la conscience de classe. Seuls les initiés de la contemplation de l'essence pourraient dire de quel droit l'un et l'autre agissent ainsi.

Ce n'est donc pas un fait du hasard qu'en examinant les relations qui unissent l'individu à ses semblables, Sartre ne puisse attribuer une importance ontologique qu'à l'amour, au langage, au masochisme, à l'indifférence, au désir, à la haine et au sadisme. C'est tout. (L'ordre de ces catégories est également de Sartre.) Ce sont là les seules relations humaines, selon Sartre, qui fassent partie du pour-soi. Tout ce qui dépasse ces catégories sur le plan de l'être-ensemble, c'est-à-dire la vie collective, le travail collectif, la lutte menée ensemble, ne sont, pour Sartre, que des catégories psychologiques, c'est-à-dire relevant de la seule conscience et n'appartenant pas à la réalité existante, à l'ontologie.

Tout ceci, traduit en langage clair, aboutit à des lieux communs d'une banalité parfaitement petite-bourgeoise.

## EXISTENTIALISME

Dans son écrit polémique, intitulé *L'Existentialisme est un Humanisme*, Sartre se demande dans quelle mesure l'homme agissant librement peut compter sur ses camarades. Et voici sa réponse: «... compter sur l'unité et sur la volonté de ce parti, c'est exactement compter sur le fait que le tramway arrivera à l'heure ou que le train ne déraillera pas. Mais je ne puis pas compter sur des hommes que je ne connais pas en me fondant sur la bonté humaine ou sur l'intérêt de l'homme pour le bien de la société, étant donné que l'homme est libre et qu'il n'y a aucune nature humaine sur laquelle je puisse faire fond.» (*L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 52.) Sauf pour la terminologie un peu spéciale et compliquée, les considérations que nous venons de citer auraient pu être faites par n'importe quel petit-bourgeois.

### II

#### LE MYTHE DU NÉANT

«Il est absurde que nous soyions nés, il est absurde que nous mourions.»

(J.-P. Sartre: *L'Être et le Néant*)

Ce serait une erreur que de croire que ce rétrécissement abstrait de la réalité et cette défiguration idéaliste puissent être le fait, chez un penseur d'élite, d'une intention consciente de tromper son monde. Au contraire: on peut dire que

## O U M A R X I S M E

les expériences vécues, sur lesquelles se fonde le comportement qui se manifeste par l'intuition de la *Wesensschau* sont aussi sincères et spontanées que possible. Il va de soi pourtant que cette sincérité ne saurait être la garantie de leur vérité objective. Leur spontanéité atteste même la sujétion absolue et dépourvue de toute critique de ces expériences vécues à ce phénomène fondamental de la société capitaliste qu'est le fétichisme.

L'existence humaine est devenue insignifiante. Les liens profonds qui maintiennent l'unité de l'existence se relâchent, l'homme perd sa personnalité et la vie elle-même l'oblige à prendre conscience de ce fait. C'est l'histoire de Peer Gynt épluchant l'oignon, qui n'y trouve que des couches successives, sans pouvoir parvenir à «l'oignon lui-même»...

L'individu est donc, à la fin, contraint de se poser la question suivante: comment donner un sens à mon existence? L'homme vivant dans un monde fétichisé ignore que la richesse, la valeur et le contenu véritable de son existence se retrouvent en des ramifications innombrables, profondes et conscientes qui le lient à l'existence de ses semblables et à celle de la société. L'individu isolé et égocentrique qui ne vit que pour lui-même, vit dans un monde appauvri. Plus ses expériences lui appartiennent exclusivement, plus elles sont exclusivement intérieures et plus elles risquent de perdre tout contenu et de se perdre dans le néant.

L'homme vivant dans un monde fétichisé ne peut vaincre le vide intérieur que par une sorte d'ivresse continue, tout

## EXISTENTIALISME

comme le morphinomane ne voit d'issue que dans l'augmentation de la dose, alors qu'il s'agirait pour lui de réorganiser sa vie de telle sorte qu'il n'ait plus besoin de son poison. Voilà pourquoi l'homme vivant dans un monde fétichisé ne saurait reconnaître que c'est la perte de tout contact avec la vie publique, la réification du processus du travail, le détachement de l'individu de la vie sociale – conséquences de la division capitaliste du travail – qui lui ont inspiré le besoin de cette ivresse permanente. Incapable de reconnaître la réalité, il persiste dans son évolution fatale et son attitude correspond à une nécessité subjective, puisque la société capitaliste est nécessairement fétichisée, aliénée et inhumaine. C'est donc seule l'attitude révolutionnaire vis-à-vis des fondements mêmes de cette société, qui peut donner une vue d'ensemble claire de la réalité. La fuite vers l'intériorité aboutit à une impasse tragi-comique.

Tant que les assises de la société capitaliste paraissaient inébranlables, c'est-à-dire jusqu'à l'époque précédant immédiatement la première guerre mondiale, l'avant-garde de l'intelligence bourgeoise vivait au milieu d'une sorte de carnaval permanent de l'intériorité fétichisée. Certes, plus d'un grand écrivain prévoyait clairement la catastrophe inévitable. Que l'on pense à Ibsen, à Tolstoï, à Thomas Mann et à tant d'autres. Ce carnaval éblouissant, où l'on percevait cependant souvent des échos déchirants, exerçait une fascination irrésistible. La philosophie de Simmel, celle de Bergson, la part dominante de l'activité de l'époque

illustrent clairement ce que nous voulons dire. L'exemple le plus éloquent est peut-être la boutade d'Oscar Wilde, selon laquelle le brouillard de Londres n'existerait pas sans les tableaux de Turner.

Plus d'un grand écrivain de l'époque, plus d'un penseur voyait clairement que ce qui se poursuivait là, c'était la perte de substance du moi fétichisé. Mais la reconnaissance de cette vérité ne pouvait avoir pour résultat que, tout au plus, la projection de certaines perspectives tragiques ou tragi-comiques, appelées à servir de toile de fond à la fête scintillante du carnaval. Les fondements fétichisés de la vie semblaient être si naturels et si inébranlables, qu'il était impossible de les soumettre à une critique ou même à un examen tant soit peu sérieux. Le seul doute qui surgissait parfois était comparable à celui de cet Hindou, convaincu que le monde reposait sur le dos d'un éléphant et qui s'était permis un jour de poser la question de savoir sur quoi tenait l'éléphant. Ayant appris que c'était une tortue qui servait de piédestal à celui-ci, notre Hindou trouva la réponse parfaitement satisfaisante. La conscience individuelle était à tel point soumise à la suggestion du fétichisme social, que lorsque la première guerre mondiale remit en question toute possibilité d'existence, lorsque cet ébranlement universel transforma tous les objets possibles de la pensée humaine, revalorisant tous les principes établis, lorsqu'enfin la grande pénitence succéda au carnaval de l'individualisme pur, la structure fondamentale des problèmes de la philosophie demeurait à peu près inchangée.

## EXISTENTIALISME

L'orientation et la mission de la phénoménologie devaient cependant subir une transformation importante et c'est cette transformation qui a présidé aux origines de cet existentialisme proprement dit qu'est la philosophie de Heidegger et de Jaspers. Il est relativement facile de résumer l'expérience vécue qui sert de base à cette philosophie: l'homme se trouve en face du rien, du Néant; la relation fondamentale entre l'homme et le monde correspond à la situation du *vis-à-vis de rien* <sup>1)</sup>.

Cette situation découle, selon l'existentialisme, de l'essence de la réalité-humaine. En fait, elle correspond à un état de la conscience individuelle fétichisée, reflétant la crise de l'impérialisme.

L'originalité de l'expérience vécue que nous venons de résumer sommairement est tout à fait relative. Depuis E.-A. Poe qui a été sans doute le premier à représenter une telle situation de l'homme et les attitudes qui en découlent, la littérature moderne nous a familiarisés avec la condition de l'homme poussé au bord de l'abîme, privée de toute issue, condition que la phénoménologie résume dans la notion de vis-à-vis de rien.

La représentation de cette condition de l'homme correspond chez les grands écrivains au reflet subjectif d'une situation objective. Plus exactement, c'est la représentation d'une attitude précise, elle-même fonction des circonstances et des

---

<sup>1)</sup> En français dans le texte

## O U M A R X I S M E

données du caractère, dans une situation concrète, parfaitement réelle et très bien déterminée. Il suffira de penser à la situation de Raskolnikov après le meurtre, ou à Svidrigaïlov ou Stavroguine acculés au suicide. Il s'agit, dans chacun de ces cas, d'une forme particulière de l'évolution tragique, forme empruntée à la vie actuelle et qui permet à un écrivain authentique de créer des destinées et des caractères spécifiquement actuels, mais tout aussi vivants et tout aussi tragiques que l'ont été Œdipe ou Hamlet à leur époque.

Ce sont ces mêmes situations, en tant que situations-types, qui servent de point de départ à Heidegger. La particularité de sa philosophie consiste à inscrire, à l'aide de la méthode fort complexe de la phénoménologie, l'ensemble du problème dans la structure fétichisée de la psychologie bourgeoise, ou plus exactement, dans le pessimisme nihiliste et sans issue de l'intelligence bourgeoise de l'entre-deux-guerres.

Quelles sont donc les opérations inspirées du fétichisme de la phénoménologie et de l'ontologie auxquelles Heidegger soumet cette expérience vécue fondamentale, pour en faire dériver le système philosophique autonome de l'existentialisme ? La première fétichisation est la création de la notion du rien, c'est-à-dire du Néant. Nous touchons là le problème qui se trouve au centre même de l'ontologie, de l'exploration de la réalité, aussi bien chez Heidegger que chez Sartre. Chez le premier, le Néant est une donnée ontologique au même titre que l'existence. Chez le second, le Néant n'a pas d'exis-

## EXISTENTIALISME

tence indépendante de celle de l'Être, mais en est absolument inséparable.

Revenons maintenant à notre analyse méthodologique. En examinant, à la lumière de la phénoménologie, la personnalité de Stavroguine et son attitude dans la situation de vis-à-vis de rien où il se trouve à la fin du livre de Dostoïevsky et en enfermant, conformément aux prescriptions de la méthode phénoménologique, le problème de la réalité objective dans une parenthèse pour n'examiner que les actes psychiques de Stavroguine et leurs objets intentionnels, nous verrons que l'objet intentionnel de l'expérience vécue de Stavroguine est un vide sans issue. Ceci fait, il ne nous reste qu'à suivre le procédé de Scheler dans le cas du diable, c'est-à-dire supprimer la parenthèse, pour nous trouver devant le Néant, valeur centrale de la nouvelle ontologie. Ainsi, nous aurons compris le tour de passe-passe de la phénoménologie qui fait jusqu'au bout abstraction de toute la réalité objective et concrète dont l'expérience vécue est l'expression sur le plan moral et psychologique. Par conséquent, l'expérience vécue, qui est celle de Stavroguine dans une situation objective donnée, devient, pour la phénoménologie, un objet isolé et autonome: un fétiche. Quant à la situation qui a donné lieu à cette expérience vécue, elle perd tout caractère de réalité. C'est ainsi que se constitue la catégorie du Néant, pourvue d'une existence réelle.

Il va de soi que nous ne prétendons pas avoir reproduit fidèlement la démarche du raisonnement existentialiste. Il

## OU MARXISME

faudrait, en effet, une étude volumineuse pour citer les démonstrations, parfois simplement erronées et parfois manifestement entachées de sophisme, qui appuient chez Sartre la théorie phénoménologique de l'interrogation et du jugement négatif, sur laquelle repose la construction ontologique du Néant. Il nous suffira de constater que chaque «non» exprimé par un jugement renferme tout autant de réalité concrète qu'un «oui» et que seule la fétichisation du comportement subjectif peut doter cette négativité d'un «être» autonome et réel. Lorsque, par exemple, je pose la question de savoir quelles sont les lois qui gouvernent le système solaire, je ne pose aucun «être négatif», aucun vide, aucune solution de continuité de la réalité objective, comme l'imagine Sartre. Ma question n'indique qu'un vide dans mes propres connaissances, une lacune de mon érudition et non pas un vide dans la réalité. Quant à la réponse, elle peut être négative ou positive, aussi bien grammaticalement que logiquement. Que je dise: «La terre tourne autour du soleil», ou que je dise: «Le soleil ne tourne pas autour de la terre», les deux sentences exprimeront la même réalité concrète et positive et tout ce qu'on pourra dire, c'est que la phrase négative est moins précise que l'autre. En tout cas, il est impossible de construire à partir de ces considérations l'être ontologique du Néant, sans avoir recours à des sophismes. La nécessité de ceux-ci s'explique par le fait que Sartre a pressenti l'expérience vécue fétichisée du Néant avant d'en avoir construit la justification logique et méthologique.

## EXISTENTIALISME

Le Néant est un mythe; c'est le mythe de la société capitaliste condamnée à mort par l'Histoire. Il y a quelques décades, la situation de vis-à-vis de rien a pu être vécue par des individus-types tels que Stavroguine ou Svidrigaïlov. Maintenant, c'est toute une société, et des classes sociales entières qui se trouvent dans cette situation.

Le capitalisme lui-même peut fort bien se passer d'idées philosophiques, de considérations idéologiques et de vues historiques. Il n'en est pas de même de l'intellectuel, auquel toute sa manière de vivre impose l'appareil idéologique dont nous parlons. Or, lorsque la situation historique concrète dans laquelle nous nous trouvons et l'attitude de l'esprit – qui est également un produit de cette situation historique et sociale – aboutissent à une impasse totale où toute orientation est impossible, les consciences individuelles subissent le processus de fétichisation. Les intellectuels dont l'existence individuelle est privée de toute perspective, voient la situation de la façon suivante: le Néant est la perspective objective à laquelle aboutit toute existence. Ce mythe est parfaitement compréhensible même pour ceux qui n'ont ni l'envie, ni les loisirs nécessaires pour lire les volumineux ouvrages de Heidegger ou de Sartre. Il est compréhensible, parce qu'il est le reflet de situations effectivement vécues.

Mais le processus de fétichisation ne se termine pas là. En effet, si le Néant n'était que le précipice dans lequel je vais (peut-être, ou même fatalement) tomber, l'existentialisme ne serait pas encore un système philosophique uni-

versel, capable de fournir la solution de tous les problèmes de l'existence. Heidegger, Jaspers et Sartre étendent en effet le mythe du Néant sur toute l'existence. Pour Heidegger, la vie elle-même est l'état de la dérélition – *Geworfenheit* – dans le Néant et tous les instants de cette vie manifestent l'interaction pseudo-dialectique de cette origine et de cette perspective finale.

Pour cette même raison, l'existentialisme s'obstine à enseigner d'un bout à l'autre qu'il est impossible de savoir quoi que ce soit sur l'homme. Non pas qu'il nie la science en général. L'existentialisme reconnaît la valeur pratique de la connaissance scientifique. Mais il conteste à toutes les sciences le droit d'accéder à une connaissance essentielle par rapport au seul problème qui importe: la relation réelle entre la personne humaine et la vie. Il affirme, pour employer son propre langage, que l'homme est sa propre réalité-humaine. La soi-disante supériorité de l'existentialisme sur les philosophies anciennes consiste précisément dans l'abandon radical de la recherche d'une telle connaissance. «L'existentialisme, dit Jaspers, serait perdu au moment même, où il prétendrait à nouveau savoir ce qu'est l'homme.» Cette ignorance volontaire, radicale et fondamentale est soulignée aussi bien chez Heidegger que chez Sartre. Or, – et c'est loin d'être une boutade – c'est précisément ce nihilisme radical, cet abandon conséquent de la connaissance la plus importante, qui est l'explication de l'énorme succès de l'existentialisme. La doctrine qui enseigne que la vie est par excellence privée

## EXISTENTIALISME

de toute perspective et que le sens de l'existence est inaccessible à toute connaissance, est bien accueillie par tous ceux qui estiment que leur existence est privée de toute perspective et que leur vie n'a aucun sens.

C'est ici que l'existentialisme rejoint l'irrationalisme moderne, ce vaste courant spirituel de notre temps qui se propose de détrôner la raison. A première vue, la phénoménologie et l'ontologie sont pourtant absolument incompatibles avec les tendances courantes de l'irrationalisme, en raison de leur caractère rigoureusement scientifique. Husserl était même disciple de l'école logique la plus intransigeante (Bolzano et Brentano). Il suffit cependant d'examiner tant soit peu attentivement sa méthode pour découvrir ses attaches intimes avec Dilthey et Bergson, maîtres de l'irrationalisme moderne. Plus tard, lorsque Heidegger reprit à son compte certaines idées maîtresses de Kierkegaard, ces attaches devinrent encore plus évidentes.

Nous sommes ici en présence d'un fait qui est plus important qu'une simple coïncidence méthodologique. Au fur et à mesure que l'existentialisme fait de la phénoménologie sa méthode, il prend pour son principal objet l'irrationalité fondamentale de l'individu et, par conséquent, de l'ensemble de l'existence. Son parallélisme avec les autres courants spirituels antirationalistes devient donc de plus en plus évident. «L'être est, sans raison, sans cause et sans nécessité; la définition même de l'être nous livre sa contingence originelle» (*L'Être et le Néant*, p. 713), dit Sartre.

## OU MARXISME

Nous n'avons parlé jusqu'à présent que du Néant. Nous avons à peine effleuré l'Être lui-même et sa prétendue imperméabilité à la connaissance. C'est donc de bon droit, semble-t-il, que l'on pourrait nous demander: où est donc l'existence dans l'existentialisme? La réponse doit être recherchée dans le sens de la négation. L'existence, selon l'existentialisme, est ce qui manque, à la réalité-humaine. L'Être humain, dit Heidegger, «ne peut se définir qu'à partir de son existant, c'est-à-dire de sa possibilité d'être ou de ne pas être ce qu'il est».

Nous rencontrons ici le problème de la perte de substance continue de l'existence humaine dont nous avons déjà parlé. Nous avons vu le sens antisocial et asocial que les courants dominants de la pensée moderne donnent à ce problème. Ici encore, l'œuvre de Heidegger se situe au sommet de cette évolution. L'existence quotidienne de l'homme y est soumise à une analyse très détaillée, à l'aide de la méthode que nous connaissons déjà. Chez Heidegger, la vie de l'homme, la «réalité-humaine», est l'«être-ensemble (*Miteinandersein*) et, en même temps, «être-dans-le-monde» (*In-der-Weltsein*). Cet «être» est construit autour de la figure centrale mythifiée du «on» (*das Man*). Ce pronom impersonnel, devenu une catégorie mythifiée de l'ontologie heideggérienne, représente le symbole de toutes les fonctions de la vie sociale; c'est tout ce qui éloigne l'homme de sa propre existence, détourne son attention de l'essence, prive la vie humaine de son sens profond. Les diverses manifestations du «on» sont,

## EXISTENTIALISME

selon Heidegger, le bavardage, la curiosité, l'équivoque, la déchéance. Celui qui entend vivre sa propre vie, doit, selon Heidegger, vivre pour sa propre mort : vivre de telle manière que la mort ne soit pas une rupture survenant, par rapport à son existence, mais bien «sa propre mort». L'existence digne de ce nom ne trouve son accomplissement véritable, pour Heidegger, que dans cette mort personnelle.

Ici encore, l'arbitraire total, le subjectivisme sans borne et masqué par une pseudo-objectivité, de l'«ontologie fondamentale» sont évidents. L'œuvre de Heidegger, cette «confession d'un bourgeois de l'entre-deux-guerres», est pleine d'intérêt. *Sein und Zeit* est une lecture au moins aussi intéressante que le grand roman de Céline, *Voyage au bout de la nuit*, mais – aussi peu que le roman de Céline – il ne constitue pas la «révélation ontologique» de quelque «réalité dernière». C'est tout simplement un document révélateur sur l'univers intellectuel et sentimental d'une classe sociale et d'une époque. Il convient trop bien au climat psychologique de l'«intelligenzia» actuelle, pour que l'arbitraire des pseudo-raisonnements sur lesquels il se fonde devienne facilement évident. L'absurdité de la vie et l'image abstraite de la mort qui lui est opposé, sont, pour un très grand nombre de nos contemporains, une expérience personnelle. Elles constituent, pour ainsi dire, la base inconsciente de leur conception du monde. Il suffit cependant de jeter un regard en arrière, sur l'univers philosophique d'une époque qui était encore exempté des germes de la décomposition, pour voir que cette

attitude vis-à-vis de la mort ne correspond pas à une catégorie ontologique de l'«être», mais simplement à un symptôme de l'époque. Spinoza a dit: «L'homme libre pense bien plus à toute autre chose qu'à la mort; sa sagesse est méditation non, pas sur la mort, mais sur la vie.»

Jaspers et Sartre sont, en ce qui concerne le problème de la mort, bien loin de l'extrémisme de Heidegger, sans que cette divergence puisse modifier, pour autant, le caractère fondamental de leur philosophie, fonction de leur classe sociale et de leur temps. Sartre va jusqu'à refuser toute place dans l'existentialisme à la notion d'une mort personnelle, dans le sens heideggérien de ce terme. Quant à Jaspers, chez lequel le fantôme du «on» se présente sous une forme moins profondément mythifiée que chez Heidegger, il se contente d'orienter l'homme ayant retrouvé le sens de son existence vers une vie strictement privée et repliée sur elle-même. L'action politique et sociale ne sauraient jamais aboutir à des résultats essentiels. disait Jaspers dernièrement aux Rencontres de Genève, et l'humanité ne peut être sauvée que si chacun se consacre éperduement à sa propre existence, pour ne cultiver que des rapports «existentiels» avec quelques individus isolés et animés de passions semblables.

Là aussi, les montagnes philosophiques ont fini par accoucher d'une souris grise d'une mentalité petite-bourgeoise. Et le grand écrivain antifasciste allemand Ernst Bloch avait bien raison, en écrivant à propos de la théorie heideggérienne de la mort dont la morale individualiste de Jaspers

## EXISTENTIALISME

n'est que la dilution affadie, les lignes suivantes: «En face de la mort éternelle, la condition sociale de l'homme n'a plus aucune importance. Peu importe donc, même s'il est capitaliste... L'acceptation de la mort, en tant que destinée absolue et seule issue, a la même signification pour la contre-révolution actuelle que la consolation de l'au-delà avait naguère.»

Écrites il y a plus de douze années, ces remarques pertinentes mettent parfaitement en lumière les raisons de la popularité grandissante dont jouit l'existentialisme, non seulement chez les snobs, mais aussi dans les milieux réactionnaires.

### III

#### LE FÉTICHE DE LA LIBERTÉ

«Je construis l'universel en me choisissant.»  
(J.-P. Sartre: *L'Existentialisme est un Humanisme.*)

L'existentialisme n'est pas seulement la philosophie de la mort, mais aussi celle de la liberté absolue. C'est là une des raisons les plus importantes de la popularité de l'existentialisme de J.-P. Sartre, mais c'est là que réside également – aussi absurde que cela puisse paraître à première vue – le côté réactionnaire de son influence actuelle. Heidegger, comme

## O U M A R X I S M E

nous l'avons vu, considère que l'être-pour-la-mort est la seule possibilité pour l'existence de s'accomplir. Sartre, lui, détruit cette théorie par des raisonnements ingénieux.

Cette divergence, qui sépare Sartre de Heidegger, atteste non seulement une différence entre l'attitude des intellectuels français et celle des intellectuels allemands vis-à-vis des questions les plus importantes de la vie, mais reflète aussi l'évolution des événements. L'ouvrage fondamental de Heidegger a paru en 1927, à la veille de l'avènement du fascisme, dans l'atmosphère étouffante qui précède l'orage. Nous ignorons quand le livre de J.-P. Sartre a été écrit, mais l'année de sa publication, 1943, se situe à une époque où il était déjà possible de prévoir l'écroulement du fascisme et où – précisément en raison de la tyrannie qui ne durait que depuis trop longtemps – le désir de la liberté était l'expérience la plus intense et la plus profonde des intellectuels européens, en particulier dans les pays à vieilles traditions démocratiques. Il convient de souligner qu'il s'agissait pour ces intellectuels d'une liberté abstraite, exempte de toute différenciation. Cette image d'une liberté mythifiée, dépourvue de tout contour précis, convenait parfaitement pour attirer à elle tous les ennemis du fascisme, sans la moindre distinction d'origine ou de tendance. Une seule chose comptait avant tout pour ces hommes venus de tous les horizons: dire «non» au fascisme. Plus leur protestation manquait de contenu plus elle s'adaptait à leurs aspirations inconscientes. Cette protestation abstraite et son reflet théorique, la notion abstraite de la

## EXISTENTIALISME

liberté assumaient, pour bien des gens, la fonction du mythe de la Résistance. Nous allons d'ailleurs voir que la notion de la liberté est parfaitement abstraite chez Sartre. Voilà pourquoi l'existentialisme, reflet fidèle du climat spirituel de cette époque, a pu faire d'emblée des conquêtes si impressionnantes.

Mais, depuis l'écroulement du fascisme, l'édification et la consolidation de la démocratie se trouvent au centre même de la préoccupation de l'opinion populaire de tous les pays. Toutes les discussions sérieuses tendent à déterminer la nature de la démocratie nouvelle de ce régime de liberté qui s'édifiera sur les ruines laissées par la barbarie fasciste et qui aura pour mission d'empêcher à tout jamais le retour du fascisme et de la guerre.

L'existentialisme a réussi à maintenir sa popularité dans ce monde transformé et il semble même qu'il est en passe – celui de Sartre, bien entendu, et non pas celui de Heidegger – de partir pour la conquête du monde. La place centrale qu'il assigne à la liberté y est certainement pour beaucoup. Seulement, la liberté n'est plus un mythe : le désir de liberté a repris des formes concrètes et se manifeste avec vigueur ; l'interprétation de la notion de liberté donne lieu à des débats passionnés et à des luttes farouches. Comment se fait-il donc que, dans ces conditions, l'existentialisme et sa liberté rigide et abstraite puissent prétendre à conquérir le monde ? Plus exactement : où l'existentialisme recrute-t-il aujourd'hui ses partisans et quelle est la force de persuasion qui émane de

## OU MARXISME

cette philosophie nouvelle de la liberté? Pour pouvoir répondre à cette question et pour mieux comprendre le secret du succès de l'existentialisme, il est indispensable d'examiner de plus près la notion de liberté, telle qu'elle est définie par la philosophie de Jean-Paul Sartre.

La liberté est, selon Sartre, la donnée fondamentale de l'existence humaine. «En fait, dit Sartre, nous sommes une liberté qui choisit, mais nous ne choisissons pas d'être libres: nous sommes condamnés à la liberté...» (*L'Être et le Néant*, p. 565.) Nous sommes, dit-il encore, jetés dans la liberté. Sartre applique ici à la liberté une notion créée par Heidegger, la *Geworfenheit*. La liberté serait donc en quelque sorte la fatalité de l'existence humaine.

Ce caractère fatal de la liberté traverse chez Sartre toute l'existence humaine. L'homme ne saurait échapper à la liberté de choix; non choisir est encore choisir et le renoncement à l'action est encore une action librement choisie. Depuis les faits les plus terre-à-terre de la vie quotidienne jusqu'aux questions dernières de la métaphysique, Sartre souligne partout ce rôle essentiel de la liberté. Je fais une excursion avec des camarades. A un moment donné je sens la fatigue, mon sac me pèse trop et me voilà dans l'obligation d'un choix libre: je peux continuer de marcher aux côtés de mes camarades, ou bien je peux choisir de me débarrasser de mon fardeau et de m'asseoir au bord de la route. Il en est ainsi chez Sartre jusque dans les problèmes les plus abstraits de l'existence humaine, dans tous les projets où se manifeste

## EXISTENTIALISME

le choix libre de l'homme. Le projet est d'ailleurs une catégorie absolument essentielle de la théorie de la liberté chez Sartre. L'objet du projet le plus élevé de l'homme n'est rien d'autre que Dieu. «Ainsi peut-on dire, écrit Sartre, que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu... Etre homme, c'est tendre à être Dieu.» (*Ibid.*, p. 653.) Cet idéal de divination de soi-même signifie, traduit dans le langage de la philosophie: atteindre au degré de l'être que l'ancienne philosophie désignait par expression *causa sui* et qui signifie l'autodétermination absolument souveraine de l'être.

Ainsi qu'on peut le voir, la notion sartrienne de la liberté est très vaste. C'est d'ailleurs ce qui explique son caractère un peu flottant qui en rend toute définition exacte impossible. Cette impossibilité est encore accentuée par le fait que Sartre rejette par principe tout critère objectif pouvant servir à la définition de la liberté. L'essence de la liberté, qui est le choix, réside chez Sartre dans le fait que l'homme se choisit lui-même comme non encore existant et inconnaissable par principe. Cette attitude est exposée à un danger permanent qui est celui de devenir autre que celui qu'on est. Or, ici il n'existe plus chez Sartre aucun repère moral. La lâcheté, par exemple, résulte tout autant d'un choix libre que le courage: «Ma peur *est* libre, dit-il, et manifeste ma liberté, j'ai mis toute ma liberté dans ma peur et je me suis choisi peureux en telle ou telle circonstance; en telle autre j'existerai comme

## O U M A R X I S M E

volontaire et courageux et j'aurais mis toute ma liberté dans mon courage. Il n'y a, par rapport à la liberté, aucun phénomène psychique privilégié.» (*Ibid.*, p. 521).

Soit dit en passant qu'ici aussi, Sartre «ouvre une parenthèse» et il le fait d'une façon tout à fait arbitraire. Courage et lâcheté ne sont, en effet, pas seulement des phénomènes psychiques, mais aussi des catégories morales. Le bon plaisir du philosophe suffit pour déterminer si telle ou telle notion appartient ou non à la réalité car le sadisme et le masochisme sont chez Sartre des faits ontologiques, tandis que le courage et la lâcheté ne sont que des phénomènes psychiques subjectifs.

La notion sartrienne de la liberté devient ainsi tout à fait irrationnelle, arbitraire et incontrôlable. Sartre d'ailleurs s'efforce continuellement de supprimer toute limitation. Chez Heidegger l'être-pour-la-mort permet encore un classement des comportements humains qui peuvent être authentiques ou privés d'authenticité. Ces comportements permettent de voir si l'individu parvient ou non à dépasser le plan du «on» et la déchéance qui lui est inhérente, pour réaliser son existence personnelle. Mais Sartre, comme nous avons vu, rejette le critère heideggérien de l'authenticité de l'existence humaine, c'est-à-dire la mort personnelle. Il rejette tout autant toute définition rationnelle et toute hiérarchie des valeurs éthiques que Scheler, avant lui, s'était efforcé d'établir par les moyens arbitraires de la phénoménologie. Sartre rejette aussi toute corrélation entre le choix libre et le passé de l'être humain,

## EXISTENTIALISME

c'est-à-dire le principe de la continuité de l'être humain. Et pour finir, il rejette encore le critère kantien de l'impératif catégorique.

Il est vrai qu'il semble avoir reculé, effrayé quelque peu par les conséquences possibles de son attitude. Dans son écrit polémique, il déclare, en effet, que « rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous » (*L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 25-26), et plus loin « ...je suis obligé de vouloir, en même temps que ma liberté, la liberté des autres; je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but ». (*Ibid.*, p. 83). Cela sonne, certes, fort bien, mais ce n'est, chez Sartre, qu'un compromis éclectique avec les principes de la morale kantienne qu'il a précédemment rejetés. Nous ne pouvons pas nous charger ici de démontrer pourquoi Kant n'a pu réussir l'universalisation formelle de la morale de l'idéalisme subjectif; certains écrits de jeunesse de Hegel fournissent d'ailleurs une réponse très perspicace à cette question. Mais bien que l'universalisation objective de l'impératif catégorique soit logiquement indéfendable chez Kant, il est certain qu'elle fait organiquement partie des fondements les plus profonds de sa philosophie et en particulier de sa conception de la société et de l'histoire. Quant à Sartre, cette généralisation ne correspond chez lui qu'à un compromis éclectique avec l'opinion philosophique acquise au classicisme, puisqu'une pareille objectivation de sa notion de liberté contredit formellement toute son ontologie.

## OU MARXISME

Dans *L'Être et le Néant*, d'où toute concession analogue est absente, on rencontre le point de vue intégral du solipsisme ontologique. Là, l'objet et le but du choix libre ne peuvent être interprétés et n'ont de sens que pour le seul objet choisissant. C'est ainsi qu'il est facile de constater une contradiction formelle entre *L'Être et le Néant* et *L'Existentialisme est un Humanisme*. Dans *L'Être et le Néant*, nous relevons, en effet, le passage suivant: « Ainsi, le respect de la liberté d'autrui est un vain mot: si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendrions vis-à-vis de l'autre serait un viol de cette liberté que nous prétendions respecter » (p. 480). Et, quelques lignes plus haut, un exemple paradoxal mais très précis vient éclairer cette conception: « Réaliser la tolérance autour d'Autrui, c'est faire qu'Autrui soit jeté de force dans un monde tolérant. C'est lui ôter par principe ses libres possibilités de résistance courageuse, de persévérance, d'affirmation de soi qu'il eût eu l'occasion de développer dans un monde d'intolérance. » (*Ibid.*, p. 480).

La contradiction est évidente. Certes, il ne nous appartient pas de contrôler l'orthodoxie de l'existentialisme et s'il n'y avait là qu'une concession faite pour faciliter l'expansion de la doctrine, nous n'insisterions pas. Mais, à notre avis, cette contradiction est inhérente au fondement même de l'existentialisme. Nous pensons au solipsisme ontologique et à l'irrationalisme. Le premier nous enseigne que seule la liberté individuelle existe, c'est-à-dire celle du choix

## EXISTENTIALISME

qu'elle adopte, et tout le reste n'est qu'objet inerte par rapport à cet unique acte réel. Le second nous dit qu'il est absolument impossible de savoir quoi que ce soit au sujet de cette unique réalité, qui n'a pas de passé et dont l'avenir, dès qu'il se réalise, devient un passé aussitôt anéanti. Nous sommes donc à tout instant dans une situation radicalement nouvelle, nécessitant une décision radicalement nouvelle, un nouvel acte de notre liberté.

Pour éviter ce nihilisme voisin de la folie, Sartre est obligé de violer la logique. Ce n'est qu'ainsi qu'il lui est possible d'atterrir dans un monde existant effectivement et dont il ne saurait se passer. L'instrument de ce tour de passe-passe est la logique formelle, la généralisation rigide d'une idée. Le procédé est commun à toutes les écoles de l'irrationalisme moderne. C'est lui qui permet à Sartre de construire sa conception fataliste de la liberté.

Acceptons celle-ci pour un instant, ne fût-ce que pour tenter l'expérience. Elle nous conduira à de nouvelles contradictions insolubles. En effet, si tout acte est liberté (je monte dans le tramway, j'allume une cigarette ou je ne le fais pas), le monde où je vis sera exactement celui du déterminisme extrême. Heidegger, lui, sait fort bien qu'on ne saurait parler d'un acte libre que si nous reconnaissons qu'il existe également des actes qui ne sont pas libres. La nivellation sartrienne de toutes les manifestations de l'existence humaine ressemble à la conception déterministe, sauf que, pour le déterminisme, ces manifestations s'ins-

## O U M A R X I S M E

crivent dans des systèmes rationnellement construits, tandis que, chez Sartre, elles sont, *a priori*, privées de tout sens. L'hypothèse sartrienne de la notion de liberté, vide de tout sens la liberté elle-même.

Gardons-nous bien cependant de ne voir ici qu'un défaut fortuit du système de Sartre. Nous sommes, au contraire, en présence d'un point essentiel de la méthodologie de toutes les philosophies modernes. La pensée irrationaliste découvre, dans l'existence humaine, des faits de nature dialectique. Mais, au lieu de les examiner à la lumière de la méthode dialectique, elle essaie de les traiter par un irrationalisme que seul le corset de fer de la logique formelle empêche de tomber en pièces. Ce qui ne peut avoir un sens qu'en tant qu'élément d'un rapport dialectique, devient ainsi absurdité. Toute vérité hypostasiée devient fatalement absurde.

Voyons maintenant où se trouve chez Sartre cet élément de vérité. A notre sens, il consiste dans l'accent mis sur l'importance de la décision individuelle, que le déterminisme bourgeois et le marxisme vulgaire sous-estiment habituellement. Toute activité sociale se compose d'actes individuels et l'influence que les conditions matérielles exercent, pour importante qu'elle soit, ne se réalise, comme l'a dit Engels qu'en « dernier ressort ». Cela signifie qu'au moment de prendre une décision, l'individu trouve toujours devant lui une certaine marge de liberté, à l'intérieur de laquelle la nécessité historique détermine tôt ou tard la décision à

## EXISTENTIALISME

prendre. Le simple fait de l'existence des partis politiques démontre la réalité de cette marge de liberté. Les tendances essentielles de l'évolution sociale sont parfaitement prévisibles, mais — comme Engels l'a déjà dit — ce serait une pédanterie ridicule que de vouloir en déduire exactement comment Pierre et Paul décideront dans telle ou telle circonstance donnée. La nécessité historique se fait toujours valoir à travers une multitude de hasards intérieurs et extérieurs. Reconnaître l'importance de ceux-ci, analyser leur fonction, constituerait une tâche scientifique très sérieuse.

Faut-il dire que Sartre ne s'est pas attaqué à cette tâche ? C'est évident, puisqu'il nie la nécessité de l'évolution ainsi que l'évolution elle-même, tant sur le plan social que chez l'individu, étant donné que le choix est indépendant chez lui de tout passé. Il nie les rapports réels qui unissent l'individu à la société; il fait un monde à part des relations objectives qui environnent l'homme, et les relations humaines qui meublent l'existence ne sont pour lui que des relations entre individus isolés. La notion de liberté fataliste et mécanique, construite sur cette base, ne peut que s'anéantir elle-même. A vrai dire, elle ne ressemble plus guère à la catégorie morale de la vraie liberté et elle ne va pas plus loin que cette constatation occasionnelle d'Engels selon laquelle il n'y a pas d'acte humain où la conscience ne joue pas un rôle de médiateur.

Tout nous porte à croire que Sartre se rend parfaitement compte de ce que sa notion de liberté peut avoir de problématique. Il refuse cependant d'abandonner sa méthode et il choisit plutôt la solution qui consiste à sauvegarder l'équilibre de son système en opposant à sa conception surchargée et absurde de la liberté une autre conception de la même nature: celle de la responsabilité. La notion de responsabilité est en effet tout aussi absolue et illimitée chez Sartre que celle de la liberté. « Si donc j'ai préféré la guerre à la mort ou au déshonneur, dit-il, tout se passe comme si je portais l'entière responsabilité de cette guerre. » (*Ibid*, p. 640).

Une fois de plus, une vérité relative est poussée à l'absurde par Sartre au moyen de la logique formelle. La notion de responsabilité subit le même sort que celle de liberté, c'est-à-dire qu'elle perd son sens, parce qu'une conception aussi rigide de la responsabilité ne veut plus rien dire théoriquement et équivaut à l'irresponsabilité totale au point de vue de l'action pratique. Dostoïevsky, ce maître inégalé de la psychologie, a démontré à plusieurs reprises que les préceptes moraux hypertendus n'exercent plus aucune influence sur les actions de leurs auteurs et qu'en conséquence les hommes qui les professent sont moralement beaucoup plus flottants que ceux qui n'ont pas de principes aussi rigides. Rien n'est plus facile que de commettre trahison sur trahison, avec le cynisme le plus frivole, sous le couvert d'un sentiment de la responsabilité tout verbal, poussé à l'extrême sur le plan théorique.

## EXISTENTIALISME

Il faut reconnaître d'ailleurs que ce problème n'est pas absolument étranger à Sartre. Il l'entrevoit, sans vouloir en tirer la moindre conséquence et il le mythifie jusqu'à le vider de tout sens. « Celui qui réalise dans l'angoisse sa condition d'*être* jeté dans une responsabilité qui se retourne jusque sur son délaissement, n'a plus ni remords, ni regret, ni excuse... » (*Ibid*, p. 642). De même que le sublime et le ridicule ne sont souvent séparés que par un pas, la grandeur morale, dans certains cas, peut frôler le cynisme et la frivolité.

Si nous avons cru utile d'insister à tel point sur la faillite philosophique de la notion de liberté chez Sartre, c'était parce que nous y voyons le secret du succès de l'existentialisme dans certains milieux. Le noble mépris des considérations sociales et de la vie publique, l'interprétation abstraite, irrationnelle et absurde des notions de liberté et de responsabilité dans la défense de l'intégrité ontologique de l'individu : voilà ce qui fait tout l'attrait du mythe du Néant aux yeux des snobs. Quoi de plus attrayant, en effet, que cet étrange mariage d'un extrémisme tout verbal des principes avec le nihilisme absolu de la morale ?

La conception sartrienne de la liberté fournit en outre une excellente base idéologique aux intellectuels toujours épris d'un individualisme extrême pour motiver leur refus de participer à l'œuvre de construction et de consolidation de la démocratie. Tous ceux qui acceptent la liberté absolue, tous ceux qui défendent la liberté métaphysique, même

## O U M A R X I S M E

quand elle est pratiquement celle des ennemis de la liberté, salueront avec joie l'existentialisme.

L'œuvre de J.-P. Sartre n'est certainement ni fasciste ni profasciste. Parmi ses adeptes, nous en sommes convaincus, il y a des démocrates sincères. Seulement, les grands courants spirituels dédaignent, dans leur orientation, les intentions subjectives des penseurs. Pour paraphraser Molière, ces grands courants prennent leur bien où ils le trouvent, et l'existentialisme risque de devenir un jour — bien involontairement — l'idéologie de la réaction.

### III. L'IMPASSE DE LA MORALE EXISTENTIALISTE

#### I.

#### LA SITUATION HISTORIQUE DE L'EXISTENTIALISME

L'existentialisme accuse certains symptômes d'une crise et ce n'est pas un fait du hasard. L'histoire de la pensée humaine nous enseigne, en effet, que toute philosophie porte l'empreinte profonde de son époque, dans sa méthodologie, dans toute sa structure et jusque dans les conditions qui lui ont permis de se constituer. Les tournants de l'Histoire provoquent donc presque nécessairement des crises dans la philosophie. Des conceptions, qui avaient, pendant longtemps, semblé indiscutablement évidentes, deviennent tout à coup problématiques. La pensée s'engage, alors, de toute part, tumultueusement à la recherche de justifications nouvelles, de possibilités de modification, de perspectives inédites. Car, en réalité, tant que l'on n'est pas en présence d'une société nouvelle, ayant une structure sociale et économique essentiellement nouvelle, tant que les anciennes classes et fractions de classes dominantes gardent leur pouvoir et leur influence — encore que leur position dans l'ensemble de la société soit déjà devenue quelque peu chancelante —

## EXISTENTIALISME

certaines axiomes sous-entendus, certaines conditions premières de la philosophie gardent leur validité. Les crises de la philosophie se manifestent donc, en premier lieu, comme des tentatives en vue d'accorder les principes traditionnels aux faits et aux problèmes nouveaux d'une existence sociale transformée et au comportement humain modifié. Telle fut la situation de la philosophie hégélienne après la révolution de juin, ou celle du néokantisme et du positivisme après la première guerre mondiale.

Il eût été tout à fait étonnant que l'effondrement du fascisme et la lutte pour la démocratie — celle pour la démocratie nouvelle, avant tout — n'eussent pas provoqué des changements portant tous les caractères d'une crise, dans cette philosophie bourgeoise qui a su préserver son existence et ses positions, depuis l'époque préparatoire du fascisme, en passant par le règne d'Hitler, la guerre mondiale et la libération et qui, de plus, se prépare actuellement à devenir la philosophie dominante de notre après-guerre immédiat, au même titre que le fut la philosophie de Spengler pendant les années qui suivirent 1918.

Les faits sociaux, qui forment l'arrière-plan de cette crise, de même que les modifications structurelles de la philosophie qu'ils provoquent, sont très simples et extrêmement complexes à la fois. Il va de soi que le climat morbide de *Sein und Zeit*, que l'ancien existentialisme avec son encouragement à la passivité absolue et sa notion abstraite de liberté retranchée de toute existence publique, ne sau-

raient satisfaire les intellectuels de gauche de la période consécutive à la Libération. Les éléments sociaux et historiques dont se compose cet après-guerre ne sont, certes, pas homogènes. Le fascisme est battu, non seulement sur le plan militaire et politique, mais aussi moralement. Mais tout cela a été accompli bien plus objectivement que subjectivement. Car, enfin, les fascistes sont toujours là et ils ne manquent pas d'être soutenus par certaines forces qui les considèrent comme une réserve susceptible d'être utilisée contre la gauche. Cette politique d'attente s'extériorise par une tendance à l'apaisement de la lutte idéologique contre le fascisme et, avant tout, par une tolérance intégrale à l'égard des idéologies qui s'étaient chargées de préparer, intellectuellement et moralement, la voie au fascisme. (Nietzsche, Spengler, Ortega y Gasset, Heidegger). L'influence de ces courants est d'ailleurs considérable, même parmi les intellectuels qui sont politiquement de gauche. La nouvelle situation sociale et politique se reflète donc d'une manière contradictoire et complexe sur le plan de l'idéologie. Elle est, en somme, très loin de correspondre à cette liquidation radicale de l'héritage préfasciste et fasciste, qui devait, selon l'attente des optimistes, suivre la défaite d'Hitler.

La situation politique dans la plupart des pays, ainsi que certains éléments des relations internationales renforcent encore ces tendances. L'équilibre fragile de ces années, entre tentatives de préparation et tentatives de prévention

## EXISTENTIALISME

d'une nouvelle guerre mondiale, entre l'édification d'une démocratie nouvelle et la restauration d'un fascisme de vingt-cinq à soixante-quinze pour cent orthodoxe, ne peut pas ne pas se refléter sur le plan idéologique. Il s'exprime avant tout dans le désarroi total de l'humanisme ancien, qui considère avec au moins autant de crainte les chances d'instauration d'une démocratie nouvelle que celles d'une restauration du fascisme et qui ne peut, par conséquent, que se réfugier, de plus en plus profondément, dans un monde fait de postulats abstraits, formulés sous le signe d'un pessimisme « sublime ». Il en résulte que les idéologies préfascistes, après avoir procédé à un regroupement interne, continuent d'agir et tentent de s'adapter aux réalités nouvelles, sans avoir à modifier leurs assises. Certains indices portent à croire que les doctrines heideggériennes sont en droit de se promettre une influence considérable de l'autre côté de l'Atlantique, en tant que philosophie nettement réactionnaire et certains phénoménologues américains combattent cette expansion de la réaction, représentée par Heidegger et Scheler, au nom d'une orthodoxie, qui se rattache directement à Husserl. Le Vieux Monde est d'ailleurs loin, lui aussi, de présenter une homogénéité idéologique. On y retrouve des hésitations chez de nombreux intellectuels et, en particulier, chez ceux qui envisagent avec méfiance les changements apportés par l'après-guerre et qui cherchent à appuyer leur attentisme par une idéologie philosophiquement et moralement « élevée ». Jaspers est

## OU MARXISME

considéré comme un chef spirituel, ayant eu le mérite d'adapter l'existentialisme, dès le début, à la mentalité du bourgeois modéré.

La branche spécifiquement française de l'existentialisme, celle que représente J.-P. Sartre et son école, se trouve dans une situation particulière. Pendant les années de la Résistance, cette école a recruté de nombreux adeptes grâce à des modifications relativement légères de la doctrine, qui n'affectaient pas l'essence de l'ontologie fondamentale de Heidegger. Pour de nombreux militants des Mouvements de Résistance, ce mouvement même, son but, c'est-à-dire la Libération, ainsi que son adversaire, c'est-à-dire le « nihil » social et moral de l'hitlérisme, n'étaient, somme toute, qu'un mythe. La déréliction-dans-le-néant, l'abstraction de l'être-ensemble, la liberté et la responsabilité abstraites et individualisées pouvaient parfaitement s'intégrer à ce mythe. Mais lorsque la Résistance devint Libération, lorsqu'en raison du rôle joué par lui, l'existentialisme manifesta l'ambition de conquérir les intellectuels de gauche et, en particulier, les jeunes, un changement devint nécessaire. Le contenu de la notion de liberté, le problème de l'orientation que devait prendre la Libération, les questions de morale et de philosophie de l'histoire prirent alors une importance prépondérante et l'existentialisme dut engager la bataille idéologique contre le marxisme, pour maintenir ses fidèles dans ses rangs et pour élargir ses conquêtes.

## EXISTENTIALISME

Nous avons déjà indiqué certaines analogies historiques. Nous n'ignorons, certes, pas que la plus grande prudence est de rigueur dans le maniement des analogies de cet ordre, puisque les ressemblances abstraites de structure, qu'elles offrent avec les situations auxquelles elles se réfèrent, s'accompagnent d'ordinaire de différences historiques et sociales, bien plus importantes et bien plus concrètes. Ces analogies ne sauraient donc éclairer que la situation générale de la pensée et non l'ensemble des problèmes concrets, qui forment son objet. Toutes ces réserves maintenues, nous n'en devons cependant pas moins invoquer une autre analogie de cet ordre, apte à éclairer la position actuelle de l'existentialisme. Nous pensons à la pensée de Nietzsche, en tant que produit de la crise de la philosophie de Schopenhauer, à la veille du stade de l'impérialisme.

Tout comme J.-P. Sartre l'est actuellement, Nietzsche était préoccupé — dans les circonstances, certes, très différentes et, partant, d'une manière tout à fait autre — de transformer la philosophie de l'ahistorisme, ou de l'anti-historisme objectif, une philosophie prônant la passivité la plus retranchée sur elle-même, en une philosophie de l'activisme, en une philosophie de l'histoire de la société, et cela sans avoir à modifier les fondements de sa théorie de la connaissance. Sartre est donc, par rapport à Heidegger — *mutatis mutandis* — ce que Nietzsche fut, par rapport à Schopenhauer. Nietzsche résolut le problème, en transformant le nihilisme passif, réactionnaire et abstentionniste

## OU MARXISME

de Schopenhauer en un nihilisme actif et cynique, en faisant du mythe de l'ahistoricité celui de l'Histoire barbare. Ce mythe est d'ailleurs chez lui tout autant le produit de la subjectivité souveraine que l'est chez Schopenhauer l'escamotage intégral de l'essence de l'historicité. Il s'agit donc là d'une transformation politico-sociale et idéologico-morale, qui n'affecte pas la théorie de la connaissance de la doctrine de Schopenhauer, transformation que Nietzsche devait accomplir sous la forme d'une radicalisation subjectivement sincère. Objectivement, c'est-à-dire dans la réalité sociale cette opération se fondait sur l'évolution économique, qui progressait dans le sens de l'impérialisme, vers l'époque des guerres mondiales. Au cours de cette période, la philosophie nietzschéenne a satisfait pleinement à la mission que cette évolution lui assignait: elle neutralisa, précisément chez les intellectuels qui se trouvaient dans l'opposition de nombreuses tendances effectivement révolutionnaires, elle servit d'antidote contre le marxisme et, chez les intellectuels mécontents, elle prépara soit la capitulation devant les forces de la réaction, soit le sentiment de l'impuissance devant elles.

A considérer la pensée nietzschéenne, les liens qui la rattachent à celle de Schopenhauer, la tentative de dépassement du pessimisme et du nihilisme qu'elle constitue, la transformation de l'un et de l'autre en « pessimisme héroïque » et en « réalisme héroïque », glorifiés plus tard par le fascisme — à considérer donc la pensée nietzschéenne

## EXISTENTIALISME

comme une tentative de défense contre le marxisme, on ne manquera pas de se heurter à la protestation des historiens bourgeois de la philosophie, qui y verront une surestimation du marxisme et de son influence. Mais à considérer l'évolution de la pensée allemande, ne fût-ce que pendant la période de la montée des idées de Nietzsche, on ne saurait s'empêcher de constater que cette défense domine la pensée sociologique et philosophique, depuis Tönnies, en passant par Simmel, Sombart et Max Weber, jusqu'à Mannheim, voire C. Schmitt et Freyer, soit sous forme de combat ouvert contre le marxisme, soit sous celle d'appropriation, de défiguration et de mauvaise vulgarisation — donc d'immunisation — de certains de ses éléments.

Ce n'est que sous cet angle et à la lumière de ces constatations que l'on parvient à identifier la morale, la philosophie sociale et la philosophie de l'histoire nietzschéenne comme formant un ensemble polémique contre l'idéologie du socialisme. Nietzsche croyait encore que des arguments de l'ordre de ceux de Treitschke suffiraient, tandis que ses successeurs durent pousser bien plus loin que lui la sublimation de leurs problèmes. Cette évolution est facile à constater aussi bien chez Simmel et chez Weber que chez Spengler et chez Scheler — et nous croyons fermement ne pas nous tromper sur le plan de l'objectivité (quel que soit l'aspect de la question du côté subjectif et philologique) que *Sein und Zeit* de Heidegger n'est qu'un écrit polémique de dimensions imposantes contre la conception marxiste du

## OU MARXISME

fétichisme et les conséquences philosophiques et sociales, qui en découlent. La formidable aggravation de la lutte des classes pendant la période consécutive à la première guerre mondiale signifie une expansion ininterrompue de l'influence du marxisme. Et aujourd'hui, toute idéologie qui aspire à une validité universelle, à une large influence sociale et qui n'est pas prête à se contenter de n'être qu'une doctrine universitaire, se doit de se mesurer ouvertement avec le marxisme.

Telle est, pour employer une des expressions préférées du vocabulaire existentialiste, la « situation » actuelle de J.-P. Sartre et de son école. Et c'est ainsi que notre analogie de tout à l'heure, mettant en parallèle Schopenhauer-Nietzsche d'une part et Heidegger-Sartre de l'autre, gagne — sous toutes les réserves de principe que nous avons indiquées nous-mêmes — une signification très concrète. L'analogie concerne tout d'abord la fonction sociale — considérée pour le moment d'une manière très abstraite — de la philosophie. En dépit de toutes les différences que peut présenter la genèse sociale de leur pensée respective, et en dépit de l'antagonisme parfois total de leurs méthodes, Schopenhauer et Heidegger sont, l'un et l'autre, porte-paroles d'une passivité nihiliste, de la condamnation de principe de toute activité sociale de l'homme et de la glorification de l'individu isolé, retransché sur lui-même. Mais l'analogie se manifeste encore dans le fait que, fatalement, des contradictions et des éclectismes ont surgi lorsque la

## EXISTENTIALISME

théorie de la connaissance et l'ontologie intimement liées chez l'un et l'autre à ce nihilisme passif deviennent le véhicule d'un activisme. Cela a été indiscutablement le cas chez Nietzsche. D'ailleurs, la fragilité des fondements de sa pensée — fragilité que l'on est obligé d'admettre même en acceptant ses propres prémisses — n'a jamais pu amoindrir son prestige universel. Cette fragilité n'est, en effet, que le reflet idéologique précis de la fragilité et du caractère contradictoire du climat social dont l'évolution supportait l'édifice de sa pensée et favorisait son expansion.

Transformer l'existentialisme allemand en une philosophie activiste ne fut guère chose difficile sous le régime hitlérien. Que l'on se rappelle Heidegger, recteur de l'Université de Fribourg, conduisant ses étudiants en rangs serrés devant les urnes, où ils devaient sanctionner par leur vote l'abandon de la S. D. N. par l'Allemagne. Que l'on songe aussi à l'anecdote, plus ancienne, rapportée par Löwith, relatant la réaction d'un étudiant devant la morale heideggérienne: « Je suis parfaitement résolu, mais je ne sais pas à quoi: » N'est-elle pas suffisamment révélatrice quant au caractère psychologique et social de cet enseignement, surtout si on la complète par le « vivre dangereusement », maxime propre au nihilisme fasciste, et qui marque le passage de l'angoisse théorique, chère à Heidegger, à l'activité pratique. Non, chez Heidegger, l'activisme ne pouvait avoir aucune conséquence philosophique.

## O U M A R X I S M E

Mais la situation de l'existentialisme français est tout à fait différente. L'existentialisme français a l'ambition de devenir la philosophie des intellectuels de gauche, socialistes, amis du progrès et de la démocratie. Il ne saurait donc, à la manière de Nietzsche, « liquider » le socialisme en préférant quelques invectives à son adresse, pas plus qu'il ne saurait, à la manière de Heidegger, l'ignorer officiellement, en s'abritant derrière le régime des camps de concentration. Il se doit, au contraire, de se mesurer à lui en combat ouvert; il se doit de prouver sa supériorité sur les terrains de la morale et de la philosophie de l'Histoire; il doit prouver que la doctrine de l'existentialisme est susceptible de fournir à toutes les questions que l'Histoire fait surgir quant au comportement de l'homme, des réponses meilleures, plus claires, plus sûres et plus concrètes que le marxisme.

### II

#### MORALE DE L'INTENTION ET MORALE DU RÉSULTAT

**L**e problème consiste à constituer une morale existentialiste, étant données les conditions concrètes de notre situation actuelle. Il suffit de poser ainsi le problème, pour constater que l'existentialisme — même en acceptant ses

## EXISTENTIALISME

propres prémisses — se trouve obligé, dès le début, de se cantonner dans la défensive et que ses adeptes ne peuvent engager le combat que sur un terrain qui leur est étranger.

Ce fait à lui seul manifeste la montée victorieuse du marxisme. Il y a quelques dizaines d'années, on pouvait, en effet, déclarer hautainement que le marxisme n'avait pas de morale. De plus, un tel jugement était alors parfaitement justifiable au point de vue de la sagesse *ex cathedra* de l'époque, pour laquelle la morale n'était qu'un ensemble de postulats purement formels, intemporels et abstraits. Ajoutons cependant que ce reproche n'atteint pas seulement Marx, mais, avec lui, tous les vrais grands moralistes concrets de l'histoire de la pensée et, avant tout, Aristote et Hegel. Mais, dans cette question, l'existentialisme se place d'emblée du côté de la sagesse *ex cathedra*: son ancêtre Kierkegaard n'attaque-t-il pas Hegel dans le même sens, faisant preuve de la même incompréhension pour les problèmes d'ordre moral proprement dits, que, plus tard la philosophie universitaire en face de Marx? Pour employer la terminologie consacrée par Max Weber, Kierkegaard est tout aussi exclusivement un moraliste de l'intention que Kant, Fichte et également — surtout dans *L'Être et le Néant* — Jean-Paul Sartre, tandis que Marx, tout comme Aristote et Hegel, dépasse le dilemme moderne entre la morale de l'intention et la morale du résultat.

Nous employons ici à dessein les termes scientifiques popularisés par Max Weber, pour désigner ce dilemme

essentiel de l'éthique actuelle, dont Hegel a déjà dénoncé le caractère illusoire. Ce faux dilemme a reçu, dans la littérature de bas étage, fabriquée par M. Kœstler, une expression mystique et ampoulée, sous la forme de la confrontation du Yoghi et du Commissaire. Nous aurons l'occasion de voir que cette position du problème, qui a tant préoccupé les existentialistes, ne contribue en rien à sa solution.

Une morale qui ne considère que l'acte individuel du sujet et pour laquelle l'intention qui préside à cet acte constitue le critère décisif de la morale, ne peut être qu'une morale de l'intention. Aux yeux de cette morale, le rattachement de l'acte à ses conséquences ne peut avoir lieu que dans une sphère tout autre, sous le régime de lois essentiellement autres. Nous assistons ainsi à une séparation entre le plan de la morale et le reste de la réalité humaine, « extérieure », séparation à laquelle il est impossible de remédier au moyen des catégories ou de la méthode de la morale de l'intention, puisque celles-ci sont des produits de cette séparation.

Voilà pourquoi les radicaux parmi les adeptes de la morale de l'intention — et seuls ceux-là sont conséquents — se refusent absolument de considérer les conséquences de l'acte (le Sermon sur la Montagne, Kierkegaard, Heidegger). Aucune morale cependant, dont le contenu et l'intention n'équivalent pas à un refus total du monde, à un renoncement total à la pénétration de la réalité sociale,

## EXISTENTIALISME

ne saurait abandonner toute tentative en vue de rétablir le lien entre l'acte individuel et ses conséquences. Or, au moment même où s'engage cette tentative, on s'aperçoit de la nécessité de rétablir, d'une façon ou d'une autre, un pont entre la morale d'une part et la société et la philosophie de l'Histoire de l'autre. On se demande seulement comment rétablir ce pont, alors que la morale de l'intention avait pris soin d'éliminer du comportement moral originel tout contenu social et historique, afin de sauvegarder le primat décisif de l'acte subjectif et de l'intention individuelle!

On connaît les destinées de la morale kantienne. Kant avait tenté de se sortir du formalisme pur de la morale de l'intention et de l'impératif catégorique en posant, devant chaque acte moral concret, le critère de l'absence de contradiction objective. Donc — pour reprendre son exemple — aucun dépôt ne doit être volé, car le vol contredirait la notion même du dépôt, « puisqu'un tel principe aurait pour effet de s'anéantir lui-même en tant que loi, car il ferait qu'il n'existerait plus de dépôt ». Hegel, dans sa *Critique*, répond: « Qu'il n'y ait plus de dépôt du tout, et où serait la contradiction? S'il n'y avait pas de dépôt, cela contredirait à d'autres données nécessaires; de même que la possibilité de l'existence d'un dépôt est liée à d'autres données nécessaires et devient ainsi elle-même possible. Mais qu'on ne fasse pas d'appel à d'autres buts et à d'autres causes matérielles; la forme immédiate du concept doit décider de la justesse de la première ou de la seconde suppo-

sition. Mais, au point de vue de la forme, les données opposées sont aussi indifférentes les unes que les autres... »

Hegel démontre ici que Kant abandonne les bases philosophiques de sa propre morale en voulant déduire de l'impératif catégorique l'existence ou la justification d'une catégorie économique et sociale et le comportement éthique à son égard. En tant que morale de l'intention formaliste, la morale kantienne est incapable de poser cette question sur son propre terrain. Elle est incapable de le poser correctement car Kant considère la connaissance de l'ensemble de la réalité objective — dans notre citation Hegel ne s'occupe pas de cet aspect de la question — c'est-à-dire la connaissance du monde historico-social, comme connaissance de phénomènes seulement, à laquelle il oppose, sous les espèces de l'acte moral, l'accès au monde en-soi, au monde nouménal. Ainsi, l'achèvement de cette tentative de Kant aurait pour résultat — par l'intermédiaire de l'acte moral exempt de contradiction, tel qu'il est postulé ici — la transformation de la connaissance du monde historico-social en une connaissance en-soi, aboutissant à la suppression de toute théorie de la connaissance de Kant.

Il est intéressant et fort caractéristique que le jeune Hegel — qui l'a fait au nom de l'idéalisme objectif — ne fût pas le seul à protester contre cette tendance de Kant, consistant à doter l'éthique d'un contenu social, à l'aide de la logique formelle. Georg Simmel, à une époque plus récente, en a fait autant, au nom de l'idéalisme subjectif

## EXISTENTIALISME

kantien. Simmel part, tout comme Hegel, du prétendu critère de l'absence de contradictions logiques de l'impératif catégorique. Seulement, d'après Simmel, ce critère ne serait défendable que dans un sens purement moral, c'est-à-dire dans celui de la morale de l'intention, parce que, dit-il, « l'unité logique intérieure de nos actions forme aussi le critère de sa valeur morale ». Ainsi, pour reprendre l'exemple de Kant, le vol du dépôt peut être tout aussi moral que sa sauvegarde, à condition que « l'unité logique intérieure » de l'acte moral demeure intégrale.

Si nous sommes entrés à tel point dans le détail de la discussion sur la possibilité d'extension de la morale de l'intention formelle aux contenus sociaux, c'est tout d'abord parce qu'elle nous a offert l'occasion d'évoquer toutes les questions essentielles de notre problème, mais c'est aussi parce que la position qu'a prise Sartre lui-même, dans sa petite brochure de popularisation, se rapproche sensiblement de la morale de Kant. Dans la mesure où il est possible de construire une morale sur les principes formulés dans *L'Être et le Néant*, celle-ci accorderait à l'acte subjectif le primat absolu. J'ai déjà eu l'occasion, à un autre endroit, d'expliquer les conséquences qui découlent de ce subjectivisme radical pour les rapports unissant le sujet à ses semblables, de sorte que je crois pouvoir me permettre de me borner à des citations, pour caractériser la position que Sartre prend dans son principal ouvrage. Il dit, notamment : « Les plus atroces situations de la guerre, les pires tortures

## O U M A R X I S M E

ne créent pas d'état de choses inhumain: il n'y a pas de *situation inhumaine*; c'est seulement par la peur, la fuite et le recours aux conduites magiques que je *déciderai* de l'inhumain; mais cette décision est humaine et j'en porterai l'entière responsabilité ». (*L'Être et le Néant*, p. 639). (Souligné par moi, G. L.) La brochure de popularisation de Sartre tient déjà compte de la situation générale d'après la Libération, telle que nous l'avons décrite, et accepte la part d'obligations qui en découle pour l'existentialisme. Ainsi, dans cette brochure, Sartre dit: « ...je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres, je ne puis prendre ma liberté pour but, que si je prends également celle des autres pour un but ». (*L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 83). A un autre endroit, nous en trouvons une formule encore plus radicale et, en même temps, encore moins nette: « ...ce que nous choisissons, c'est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous. » Pour quiconque connaît la philosophie de Kant, il est immédiatement évident que la position de Sartre est tout à fait voisine de celle de Kant; le postulat qu'il formule ici semble découler directement de l'impératif catégorique, selon lequel tout, dans le monde, peut être traité comme moyen, « seul l'homme est une *fin en lui-même* ». )*Ibid.*, p. 25-26.) Nous verrons comment cette conception est appelée à remplir un rôle décisif dans la genèse de la morale existentialiste.

## EXISTENTIALISME

Nous demandons cependant à savoir de quel droit Sartre opère-t-il cet élargissement de sa conception originelle de la liberté. Cette morale inspirée de Kant fait-elle toujours organiquement partie de l'existentialisme? Ce n'est pas que nous nous sentions obligés de veiller à l'orthodoxie de la doctrine existentialiste, certes, non. Mais nous avons le devoir de protester, lorsque J.-P. Sartre et ses disciples affirment que leur philosophie dont nous avons identifié la base, chez Heidegger, en tant que nihiliste et réactionnaire, représente une idéologie progressiste et démocratique. Nous indiquons là une contradiction entre les fondements philosophiques et les postulats éthiques de cette doctrine; il s'ensuit l'obligation, pour tous ceux qui prennent au sérieux la philosophie et la morale, d'abandonner soit les fondements heideggériens, soit l'édifice progressiste et libéral, construit sur ceux-ci.

L'inconséquence de Sartre et l'éclectisme de ses nouvelles positions se manifestent, avant tout, par le fait que son nouveau concept de la liberté est très loin de coïncider avec celui formulé dans son principal ouvrage. L'auteur y avait suivi, à quelques divergences de détail près, les fondements élaborés par Kierkegaard et par Heidegger. Ainsi, la liberté y signifie l'acte subjectif de décider et d'agir, sans tenir compte du contenu ou de la direction de l'acte. Que le torturé parle ou bien qu'il garde le silence, que le mobilisé prenne les armes ou bien qu'il déserte, il ne s'agira jamais que de la liberté telle qu'elle surgit de l'acte individuel.

## OU MARXISME

A vrai dire, peut-on bien vouloir ou ne pas vouloir *cette* liberté-là pour autrui? La réponse ne saurait être autre que négative. Car, lorsque je viole la liberté d'autrui de la façon la plus directe (sa liberté dans le sens courant du mot), mon acte *peut* encore, selon l'existentialisme, être un acte de *ma* liberté. D'autre part, autrui aura encore – selon le concept de liberté cher à Heidegger et à Sartre – sa liberté absolument illimitée de réagir. Il va de soi qu'en agissant ainsi, je crée pour lui une «situation», mais, dans cette situation, il sera absolument libre de choisir entre l'obéissance et l'auto-défense. Quel que soit son choix, il *peut* – selon Sartre – opter en liberté et il manifestera sa liberté par l'acte d'obéissance ou d'auto-défense qu'il aura choisi lui-même. Ainsi, l'effet le plus profond que je puisse exercer sur autrui consisterait seulement à créer pour lui une situation: cela ne *peut* pas constituer, de ma part, une intervention dans sa liberté.

Le postulat moral, formulé par la brochure de popularisation de Sartre, ne perd cependant pas son sens. Il est, au contraire, chargé d'un sens tout à fait clair, encore qu'incompatible avec les considérations maîtresses de son principal ouvrage. Incompatible, non seulement pour des raisons relevant de la logique, mais parce que la liberté dont il est question dans cette brochure n'est plus seulement celle de l'acte individuel, mais, au contraire, liberté au sens *social* du mot. Lorsque je postule ma propre liberté ainsi comprise, selon la tradition de la morale antique, ma volonté demeure dépourvue de sens, si je ne postule pas, en même temps, la

## EXISTENTIALISME

liberté des autres. Dans ce cas, en effet, liberté signifie être citoyen libre d'un Etat libre et la liberté de mes concitoyens constitue une condition *sine qua non* de la mienne. Ce raisonnement est parfaitement clair et il en ressort tout aussi clairement que cette liberté-là n'a plus rien à voir – non seulement logiquement, mais aussi quant à son contenu – avec le concept de liberté formulé dans *L'Être et le Néant*, surgissant exclusivement de l'acte subjectif.

A examiner d'un peu plus près ces deux concepts de liberté, employés simultanément, mais qui restent radicalement différents, l'emprunt méthodologique que Sartre a fait chez Kant apparaît sous un jour tout à fait nouveau. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'en dépit de toutes ces inconséquences connues, Kant peut, de bon droit, prétendre à avoir conféré une valeur universelle à sa morale de l'intention puisque sa doctrine oppose le Moi de son acte moral à l'existence immédiate de l'homme et que ce Moi renferme ainsi, implicitement, la considération de l'homme par lui-même, en tant qu'être doué de raison, appartenant à l'humanité. L'interdiction de considérer l'homme comme moyen, ne contredit donc en elle-même aucunement cette conception. Elle révèle seulement que le revêtement formaliste de la morale kantienne dissimule des éléments historiques et sociaux ignorés par Kant lui-même.

Le formalisme sartrien renferme également, nous le verrons, des éléments historiques et sociaux inconscients, mais d'un caractère tout à fait différent, voire absolument

contraire. Simmel voulut déjà moderniser les constituants temporels de la morale de Kant, en opposant à la «liberté des individus appartenant essentiellement à la même espèce» un individualisme nouveau, celui de la personnalité unique. C'est cet idéal d'égalité, provenant du trésor spirituel de la Révolution Française et considéré par Simmel comme périmé, qui avait permis à Kant, au point de vue méthodologique, l'universalisation dont nous avons parlé plus haut. La morale de Simmel, celle de la personnalité unique, devint cependant la tendance dominante du stade de l'impérialisme, transformant de plus en plus l'éthique en un solipsisme irrationnel des actes subjectifs de personnalités uniques. *Sein und Zeit*, de Heidegger, ainsi que *L'Etre et le Néant*, de J.-P. Sartre, représentent les points culminants de cette évolution. Pour doter son concept de liberté d'une valeur universelle, Sartre doit donc prendre son élan bien plus loin que ne l'avait fait Kant, d'autant plus qu'il prétend aller bien plus loin. La revendication de la liberté pour tous va effectivement bien plus loin que la simple interdiction de considérer l'homme comme moyen. Il fallut donc accomplir ici un bond miraculeux. Et Sartre, prenant son courage à deux mains et le nom de Kierkegaard aux lèvres, sauta. Il sauta d'un concept de liberté bien déterminé à un autre, tout à fait opposé...

Nous allons voir comment, dans son ouvrage de vulgarisation, Sartre opère avec deux concepts de liberté, qui n'ont rien à voir ensemble et qui sont même tout à fait incompatibles.

## EXISTENTIALISME

*L'Existentialisme est un Humanisme* apporte, en effet, un exemple bien décrit, dont il ressort clairement que son nouveau concept de liberté n'est, pour l'auteur, qu'une concession aux exigences du jour, mais qu'au fond, il demeure toujours attaché à la morale qui lui a été léguée par Kierkegaard et par Heidegger. L'exemple évoque le cas d'un jeune homme placé devant le dilemme suivant: abandonner sa mère, ou abandonner la lutte pour la libération. Or, si Sartre prenait vraiment au sérieux son nouveau concept de liberté, il s'efforcerait de déduire de cette définition générale (rattachement de ma liberté à celle de tous) une ligne de conduite morale, susceptible d'inspirer une décision à ce jeune homme. Il n'y pense pas. Il démontre, au contraire, que la conception kantienne, selon laquelle aucun homme ne doit être traité comme moyen, conception toute proche de la sienne propre, place ce jeune homme devant un dilemme insoluble. Il doit considérer soit sa mère, soit ses frères d'armes comme moyen. Partant de la conception morale de *L'Être et le Néant*, Sartre refuse de donner un conseil. Il dit à ce jeune homme: Vous êtes libre, choisissez... Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire... Mais la nouvelle morale sartrienne, celle qui rattache ma liberté à celle de tous, n'est-elle pas, elle aussi, une «morale générale», c'est-à-dire, d'après Sartre, une morale qui ne saurait et ne devrait – selon l'ancien concept sartrien de la liberté – inspirer aucune décision au sujet agissant? Mais, s'il en est ainsi, quelle est la valeur de cette morale, lorsqu'il s'agit de construire un

## OU MARXISME

ystème général? Si l'acte de décider reste le seul critère décisif, si la concordance intérieure de la décision avec la personnalité qui se constitue à nouveau par cet acte reste la seule réalisation possible de ma liberté, alors l'existentialisme n'offre aucune possibilité pour une généralisation morale, voire historico-sociale. Dans ce cas-là, la morale telle qu'elle est formulée dans cet ouvrage de popularisation, n'est qu'une construction éclectique, pleine de contradictions, ajoutée tout à fait extérieurement à l'existentialisme proprement dit.

### III

#### SARTRE CONTRE MARX

Certains conclusions méthodologiques s'imposent déjà en partant de cette analyse sommaire, à laquelle nous venons de nous livrer. Toute conception, voire toute catégorie éthique renferme – consciemment ou non – une certaine vue de la société et de son évolution. (Cette vue peut, bien entendu, nier toute évolution.) Pour qu'une construction éthique puisse être exempte de contradictions internes et demeurer correcte au point de vue purement formel, elle doit pouvoir se référer à une conception homogène de la structure et du dynamisme de l'histoire et, partant, de

## EXISTENTIALISME

l'individu. Il est impossible de méconnaître, à la lumière de ces considérations, la signification théorique de l'inconséquence dont Sartre fait preuve dans son petit ouvrage: elle accuse une modification, sans doute restée inconsciente, des vues de l'auteur sur la société, l'histoire, la situation historique, etc. Et, puisque Sartre n'a pas cru devoir modifier, pour autant, ses conceptions philosophiques de base, cette modification ne peut se manifester que de la façon que nous avons mise en lumière, c'est-à-dire sous l'aspect de l'emploi de deux concepts différents de liberté, dont le second s'avère totalement incompatible avec la méthodologie de l'existentialisme.

A nos yeux, la crise dans laquelle se débat l'existentialisme se manifeste par les divergences toujours plus graves, qui séparent les premiers principes de l'existentialisme, issus socialement de la situation d'une certaine classe d'intellectuels du stade de l'impérialisme et qui proviennent, au point de vue théorique, de Kierkegaard, de Husserl et de Heidegger, des problèmes et des concepts nouveaux, que lui impose l'époque historique consécutive à la Libération. Que les existentialistes les plus en vue et, avant tout, Sartre lui-même ne soient pas conscients de cette crise, il n'y a à cela rien d'étonnant. Point n'est besoin d'évoquer ici des analogies historiques. Qu'il suffise de rappeler l'obscurité des méthodes de la phénoménologie, obscurité qui n'a fait que grandir depuis la naissance d'une ontologie fondamentale, plutôt proclamée que vraiment fondée, au point de vue méthodo-

logique. Or, cette obscurité permet d'ouvrir et de fermer la célèbre parenthèse d'une manière si arbitraire, que le rapport entre réalité et représentation devient tout à fait incertain. Distinguer exactement dans ces conditions, entre l'objectif et le subjectif, nécessiterait, à vrai dire, une véritable virtuosité critique. Mais l'ambition de faire de l'existentialisme *la* philosophie de notre temps, le désir de remporter la victoire contre le matérialisme dialectique, ne sont guère compatibles avec l'esprit critique.

L'exemple de Sartre lui-même fournit la meilleure preuve du bien-fondé de nos remarques. Simone de Beauvoir et, avant tout, Maurice Merleau-Ponty ne sont pas, en effet, sans montrer une certaine volonté de compréhension pour les problèmes de l'actualité analysés par l'appareil conceptuel du marxisme. Cette volonté va peut-être de pair avec l'espoir de pouvoir prouver, en dernier ressort, la supériorité de l'existentialisme; ils semblent pressentir, parfois, qu'il a besoin de certaines corrections. Mais Sartre, lui-même, s'efforce souvent de supprimer le rival désagréable par des moyens démagogiques, assez bon marché et, souvent, indignes d'un penseur de sa classe.

Sartre consacre dans sa revue deux importantes études au débat contre le marxisme. Son point de départ est naturellement déterminé par sa position existentialiste ce qui fausse complètement ses conclusions. Au lieu de partir, par exemple, de l'analyse de la situation réelle de la France, ou de l'Europe, d'en examiner les tendances révolutionnaires en présence et

## EXISTENTIALISME

de demander ensuite laquelle des deux idéologies reflète mieux l'évolution objective de l'histoire, Sartre prend son point de départ dans une méditation sur la mentalité de la jeunesse actuelle, pour laquelle l'idéalisme passe pour être définitivement compromis par la classe dirigeante, mais laquelle n'en éprouve pas moins des réserves vis-à-vis du matérialisme. Selon Sartre, on intimide cette jeunesse en lui disant que celui qui n'opte pas pour le matérialisme, rallie qu'il le veuille ou non le camp de l'idéalisme méprisé. Sartre se propose donc d'exploiter – par des moyens assez démagogiques – cette mentalité, en vue de discréditer définitivement le matérialisme et de préparer ainsi la voie au triomphe de l'existentialisme, de cette «troisième voie» de la pensée qui n'est ni matérialiste ni idéaliste.

Nous avons employé le mot «démagogie», tout en sachant que, dans une discussion scientifique, il peut, de bon droit, sembler brutal. Nous avons cru devoir employer ce mot, parce que la polémique de Sartre contre le matérialisme ne saurait guère être qualifiée autrement. Nous ne pouvons pas croire, en effet, que Sartre ignore de nombreuses questions traitées en long et en large dans des douzaines de brochures de vulgarisation. Or, dans ce cas-là, il est à peu près impossible d'admettre que sa bonne foi soit intégrale.

Nous ouvrirons le débat sur une question de terminologie. Sartre déclare que le matérialisme est une «doctrine métaphysique». Il est pénible de voir Sartre, penseur authentique et de grande classe, employer contre le matérialisme

dialectique les arguments qu'il convient d'opposer au matérialisme mécaniste: c'est un procédé qui n'est pas digne de lui. Le terme «métaphysique» possède par ailleurs, dans le vocabulaire du matérialisme dialectique, un sens particulier, puisqu'il est l'antinomie du terme «dialectique». Si sa polémique était loyale, Sartre devait donner ne fût-ce qu'une indication rapide de cette acception particulière, qui n'est d'emploi courant que chez les marxistes. Nous comprenons parfaitement – puisqu'il ne connaît la dialectique que sous sa forme complètement faussée par Kierkegaard et par Heidegger – qu'il puisse la considérer comme contraire à l'esprit scientifique. Il reproche des quiproquos de cet ordre aux marxistes français, cependant que, grâce à une habile jonglerie des deux acceptions du terme «métaphysique», il embrouille lui-même la question. Il dit, entre autres, que la science, en tant que «réalisation de la quantité» (*Temps Modernes*, t. IX, p. 1544) s'oppose à la dialectique. Ne saurait-il donc pas que la catégorie de la quantité fait partie, chez Hegel, tout comme chez Marx, de l'appareil conceptuel de la dialectique? Sartre continue d'embrouiller la question, en faisant dire aux marxistes, au sujet de la matière, que «c'est la matière dont parlent les savants» (*Temps Modernes*, t. IX, p. 1543). C'est peut-être juste, lorsqu'il s'agit de la question concrète visant la structure de la matière. Mais ce que Sartre discute ici, c'est la notion épistémologique de la matière et il devrait savoir que, dans *Matérialisme et Empiricriticisme*, son grand ouvrage de philosophie, Lénine sépare

## EXISTENTIALISME

on ne peut plus nettement la définition philosophique de la matière (ce qui existe indépendamment de notre conscience) des définitions toujours changeantes et toujours susceptibles de perfectionnement qu'en donne la connaissance scientifique concrète. Je crois pouvoir me borner ici à cette rapide indication, puisque cette question est développée en détail dans la dernière étude de ce volume. C'est avec de telles armes que Sartre combat le matérialisme, ce «monstre, et Protée insaisissable, ce faux-semblant, vague et plein de contradictions» (*Temps Modernes*, t. IX, p. 1560).

Passons maintenant aux questions concrètes. Sartre reproche au matérialisme avant tout d'«éliminer la subjectivité» et de «priver l'homme de la liberté»; reproches qui nous sont familiers, à nous, marxistes, depuis des dizaines d'années, puisqu'ils font partie de l'arsenal réglementaire du moindre de nos adversaires. Tout marxiste pourra constater sans peine qu'ici aussi, Sartre défigure le marxisme pour pouvoir le combattre. Il y est d'ailleurs obligé, du fait qu'il occupe une position défensive, qu'il camoufle habilement en offensive, profitant de ce que la mise en relief de la subjectivité constitue l'élément relativement justifié de l'existentialisme. Nous disons bien relativement justifié, car la doctrine existentialiste le surcharge au point de le transformer en une absurdité. Cependant aussi justifié qu'il soit, cet élément est loin d'être inconnu pour nous, marxistes. Il s'agit, en effet, de souligner que ce sont les hommes eux-mêmes qui font leur histoire, tout autant dans la vie privée que dans

## O U M A R X I S M E

l'existence publique. Il s'ensuit que tout ce qui est arrivé, arrive et arrivera au cours de l'histoire de l'humanité se compose d'actions humaines, lesquelles ont leur source directe dans des résolutions humaines et ces résolutions sont toujours prises dans des situations concrètes, précises (la «situation», chère aux existentialistes). Or, considérées sur le plan individuel, ces résolutions peuvent toujours être prises dans un sens ou dans un autre. Aucun marxiste raisonnable ne saurait, en effet, mettre en doute que, par exemple, lorsque les ouvriers sont appelés à se rendre à une manifestation, chaque ouvrier intéressé devra décider s'il y prendra part ou non; nous ne mettrons pas en doute non plus qu'il n'est possible de prévoir que le sens général de toutes ces décisions individuelles et que de telles prévisions sont parfois trompeuses.

Si l'existentialisme se contentait de mettre en lumière cet élément d'un rapport dialectique vis-à-vis des marxistes vulgaires qui considèrent le déterminisme économique de la conscience humaine comme une fatalité mécanique, sa position serait entièrement justifiée et très utile. Elle ne suffirait cependant pas à lui permettre de se présenter, face au marxisme, comme une philosophie indépendante. Sartre isole et érige en absolu ce moment médiateur nécessaire de l'histoire, en le plaçant au centre même de sa doctrine, et il se voit contraint de supprimer l'objectivité de la nature et de l'histoire car à ses yeux, seule la subjectivité intérieure pure est digne de ce nom. Afin de sauver celle-ci, il ne peut faire

## EXISTENTIALISME

autrement que d'abandonner l'objectivité de la nature et de l'histoire. Ce procédé gardait, certes, une apparence de logique tant que, comme chez Heidegger, seuls les problèmes purement intérieurs de l'intellect étaient en jeu ; la subjectivité de l'histoire correspondait alors assez exactement aux illusions que la classe d'intellectuels entretenait quant à ses rapports avec la réalité historique et sociale. Mais cette opinion devient très malaisée à défendre, lorsqu'on a l'ambition de la défendre vis-à-vis du marxisme, en tant que vraie philosophie de l'histoire. Dans ce dernier cas, il ne reste plus à l'existentialisme que deux possibilités : esquisser une caricature du marxisme et remporter contre celle-ci une victoire facile (ce que fait ici Sartre), ou bien tenter d'incorporer – abusivement – à l'existentialisme certains résultats du marxisme, escamoter, dans le domaine de la pratique, l'antagonisme qui existe entre ces deux idéologies et sauver ainsi les assises philosophiques de l'existentialisme. C'est la voie qu'ont choisie Mme de Beauvoir, et surtout, Maurice Merleau-Ponty.

Sartre déclare que le marxisme «élimine la subjectivité». Voyons ce que dit, à ce sujet, Engels : «Nous faisons notre histoire nous-mêmes, écrit-il, mais, tout d'abord, avec des prémisses et des conditions déterminées. Entre toutes, ce sont les conditions économiques qui sont finalement déterminantes... Mais, deuxièmement, l'histoire se fait de telle façon, que le résultat final se dégage toujours des conflits d'un grand nombre de volontés individuelles dont chacune à son

## OU MARXISME

tour est faite telle qu'elle est par une foule de conditions particulières d'existence; il y a donc là d'innombrables forces qui se contrecarrent mutuellement, un groupe infini de parallélogrammes de force, d'où ressort une résultante – l'événement historique – qui peut être regardée elle-même, à son tour, comme le produit d'une force agissante comme un tout, de façon *inconsciente* et aveugle. Car, ce que veut chaque individu est empêché par chaque autre et ce qui s'en dégage est quelque chose que personne n'a voulu... Mais, du fait que les diverses volontés... n'arrivent pas à réaliser leur volonté, mais se fondent en une moyenne générale, en une résultante commune, on n'a pas le droit de conclure qu'elles soient égales à zéro. Au contraire, chacune contribue à la résultante et, à ce titre, est incluse en elle.»

Il va de soi que lorsque le marxisme se présente sous son véritable aspect et non pas sous celui de la caricature conçue par Sartre, on s'aperçoit tout de suite de son incompatibilité fondamentale avec l'existentialisme. En effet, tandis que ce dernier se borne – du moins sous sa forme première – à esquisser l'analyse psychologique et phénoménologique de résolutions et d'actions individuelles isolées, en y ajoutant parfois des commentaires d'ordre moral ou en les exagérant pour en faire une ontologie, l'analyse marxiste de l'histoire commence précisément au point où l'existentialisme abandonne la partie. Le marxiste, lui, commence par examiner comment ce chaos d'actes individuels devient un processus

## EXISTENTIALISME

objectif, régi par des lois connaissables que nous appelons l'Histoire.

Pour comprendre l'Histoire, l'analyse marxiste remonte aux fondements matériels de l'action humaine, à la production et à la reproduction matérielles de la vie humaine. Il en découvre les lois historiques objectives, mais il ne nie pas, pour autant, le rôle de la subjectivité dans l'Histoire. Il ne fait que déterminer la place exacte qui lui revient dans la totalité objective de l'évolution de la nature et de la société.

C'est contre cette objectivité que se dresse la polémique de Sartre. Il nie, en premier lieu et en parfait accord avec une partie considérable des savants bourgeois de notre temps, ainsi qu'avec toute la philosophie réactionnaire moderne, l'historicité de la nature. En fait d'histoire, il ne reconnaît que celle de l'humanité. Mais comment celle-ci serait-elle possible, sans base objective, sans lois objectives, sans tendances générales objectivement existantes? A cette question, Sartre n'a pas de réponse et ne saurait en avoir. D'autant moins, que, même quand il lui arrive d'évoquer – en utilisant et en simplifiant certains résultats du marxisme – une question concrète, il s'empresse de lui donner une tournure subjective et irrationaliste.

Il en est ainsi lorsqu'il examine le problème du travail. Il emprunte à Marx l'étroite liaison cause-effet, et moyen-but dans sa définition du travail. Mais la mystification existentialiste commence aussitôt: le but, pour Sartre, est quelque chose «qui n'a pas existé dans l'Univers auparavant» (*Temps*

*Modernes*, t. X, p. 19) et ainsi, la connaissance dialectique correcte du travail, la priorité du but dans *chaque* processus de travail se trouvent défigurées et vidées de leur sens. Car, ainsi que Hegel l'avait reconnu, la possibilité de fixer un but, c'est-à-dire la possibilité d'atteindre, dans la réalité objective, le but subjectivement fixé, présuppose une certaine connaissance de la réalité objective; ce n'est pas sans raison, en effet, que la téléologie est chez Hegel «la vérité» du mécanique et du chimique. Le marxisme va d'ailleurs encore plus loin, puisqu'il reconnaît que la fin elle-même découle de la réalité sociale, qui la détermine dans ses possibilités de réalisation.

Or, voici ce que cette construction on ne peut plus claire devient dans la mythification sartrienne: «On peut dire, dans ce sens, que l'atome a été créé par la bombe atomique (? G.L.) laquelle ne saurait être comprise qu'à partir du projet anglo-américain de gagner une guerre» (*Temps Modernes*, t. X, p. 19). Le mot «projet» est d'ailleurs une des formules magiques du vocabulaire existentialiste. Il suffit de l'avoir prononcée, pour que les existentialistes croient avoir résolu le problème. En l'occurrence, cette formule devrait servir à dissimuler le fait que le «projet» de la bombe atomique n'a pu surgir qu'en fonction d'un certain degré d'évolution du capitalisme impérialiste et que ce «projet» présuppose un certain degré de l'évolution de la nature – laquelle existe indépendamment de la conscience humaine – ou plus concrètement, un certain degré d'évolution de notre connaissance de l'atome – qui existe également en dehors de notre cons-

## EXISTENTIALISME

cience. Cette dissimulation permet de considérer l'atome comme une création du «projet» de la bombe atomique, alors qu'en réalité le projet doit son existence à l'exploitation de la science à des fins impérialistes.

Il va de soi que cette conception idéaliste du «projet» n'a pas de place pour le travailleur qui travaille effectivement. Voilà pourquoi l'analyse sartrienne du travail considère son objet avec un certain noble détachement. Le travailleur, dit en substance Sartre, découvre sa liberté dans le travail, mais cette liberté ne correspond pas à l'idéal existentialiste. «C'est le déterminisme de la matière, qui lui offre la première image de sa liberté» (*Temps Modernes*, t. X, p. 15).

Ce n'est pas par hasard, si Sartre manifeste ici son mécontentement. La liberté que l'ouvrier découvre dans le travail – non pas, naturellement dans le travail en tant que relation inter-humaine et sociale, mais dans le travail en tant que relation matérielle entre la société et la nature – cette liberté est, en effet, la liberté authentique et réelle: celle qui est nécessaire reconnue. Elle est basée sur une connaissance approximativement adéquate de la réalité objective, bien que cette connaissance ne se manifeste pas toujours d'une façon scientifique ou même consciente. Le travail est étroitement et nécessairement lié à la matière, à l'outil, etc., et cela éloigne assez son caractère de cette «perfection» de la liberté, propre aux spéculations se déroulant dans le vide de l'intellectualité pure, qui forment les assises du concept de liberté formulé dans *L'Être et le Néant*. Sartre définit cette infériorité

## OU MARXISME

ontologique du travail, en déclarant que, pour l'ouvrier, «l'idée de la libération est liée à celle du déterminisme» (*Temps Modernes*, t. X, p. 16) et que les rapports inter-humains sont, pour l'ouvrier, ceux entre «liberté tyrannique et obéissance humiliée». A ces rapports, l'ouvrier substitue d'abord le rapport entre l'homme et l'objet, qu'il domine et, ensuite – puisque l'homme qui domine les objets est lui-même objet – le rapport entre les choses. «Lorsque tous les hommes sont choses, dit-il, il n'y a plus d'esclaves» (*Temps Modernes*, t. X, p. 16).

Sartre considère donc comme identiques le processus de travail en tant que tel (la relation entre la société et la nature) et le travail en tant que base de relations entre les diverses classes de la société. Ces deux aspects du concept du travail forment, certes, une unité dialectique dans leur évolution, mais Sartre n'en commet pas moins une erreur considérable en escamotant purement et simplement la différence essentielle qui les sépare, et qui fait qu'ils agissent d'une manière totalement différente sur la conscience du travailleur. Le processus de travail produit, nécessairement et spontanément, un matérialisme pratique. Sans une connaissance approximative de la réalité objective, il est, en effet, impossible d'effectuer le travail le plus primitif. La compréhension matérialiste du caractère social du travail n'a pu, pr contre, se réaliser que lentement, à travers des crises et comme résultat de siècles de luttes de classes. En tant que travailleurs, les ouvriers anglais étaient, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, tout autant de

## EXISTENTIALISME

matérialistes spontanés que les esclaves de l'Égypte antique (bien que parvenus à un degré de connaissance plus élevé), mais en tant que Luddites, leur action était purement idéaliste, c'est-à-dire guidée par des représentations subjectives et fausement sociales, dépourvues de la connaissance de la réalité sociale objective.

On voit l'aboutissement de ce prétendu approfondissement de la théorie marxiste de la réification, opéré par l'ontologie fondamentale. Marx constate des faits sociaux réels : la force de travail de tout travailleur – pour ne pas abandonner l'exemple cité par Sartre – est la seule marchandise dont la vente peut assurer sa subsistance. L'achat et la vente de cette marchandise créent – indépendamment de toute conscience – des relations sociales entre les hommes, qui *semblent* être des relations entre des choses. L'analyse marxiste de la réification consiste précisément à découvrir sous ces relations ou, plus exactement, dans ces relations, les rapports humains (entre classes). L'ontologie de Sartre va dans le sens opposé. La structure de la conscience, telle qu'elle se forme dans le capitalisme est proclamée par elle la «situation» décisive du travailleur. C'est à partir de cette «situation» qu'elle déduit une «phénoménologie» du travailleur, inexistante dans la réalité et qui défigure totalement tous les faits. Tandis qu'en réalité, la libération des travailleurs signifie la suppression, l'anéantissement de toutes les relations réifiées entre les hommes, Sartre fait coïncider l'idéal de liberté du travailleur avec l'universalisation sans limites de la réification. Cette

ontologie donne naissance à l'illusion, selon laquelle la réification capitaliste n'existerait pas dans la réalité sociale objective, c'est-à-dire tout autant dans la conscience du capitaliste que dans celle du travailleur, mais seulement dans celle de ce dernier. Ainsi, la réification ne serait que le fruit du comportement du travailleur à l'égard de la réalité. C'est ce qui permet à Sartre de conclure, non sans analogie avec certains auteurs préfascistes, que «la conception matérialiste est celle des oppresseurs» (*Temps Modernes*, t. X, p. 20). C'est encore ainsi qu'il parvient à se ménager un certain effet en déclarant que «le mythe du matérialisme» est le seul «qui convienne aux exigences de la révolution» (*Temps Modernes*, t. X, p. 21). Selon lui, la conception du pragmatisme ne pouvait satisfaire les révolutionnaires et l'on a (*Temps Modernes*, t. X, p. 25) «inventé le mythe matérialiste».

C'est avec de tels arguments que Sartre entend détruire l'édifice théorique du marxisme. Rassurons-nous : le marxisme, auquel cela n'arrive pas pour la première fois, ne s'en porte pas plus mal. A la place du marxisme Sartre offre à la jeunesse «des notions nouvelles» (*Temps Modernes*, t. X, p. 29) de la «situation» et de «l'être-dans-le-monde» dont nous analyserons plus tard la signification réelle. Il lui offre aussi – perspective absolument inédite : – l'assurance que, l'homme étant libre, le triomphe du socialisme est incertain. Le socialisme est – bien sûr – un «projet humain». «Il sera ce que les hommes en feront.» (*Temps Modernes*, t. X, p. 30.) En passant, Sartre prend soin de transformer un passage du

## EXISTENTIALISME

*Manifeste Communiste*, où il a son importance et sa signification concrète, en un lieu commun abstrait et dépourvu de sens.

Mais toutes ces attaques et tous ces contresens tendent à un but défini. Sartre essaie, en effet, de rattacher son acceptation idéologique de la révolution à la « situation » des opprimés et d'en faire, en même temps, une philosophie universelle qui ne soit plus le bien exclusif d'une classe. Il veut montrer comment il est possible de venir à la révolution lorsqu'on appartient à une classe non-prolétarienne ou même à la bourgeoisie. « Un bourgeois oppresseur est lui-même opprimé par son oppression. » (*Temps Modernes*, t. X, p. 31.) Sartre peut ainsi métamorphoser, au moyen d'une nouvelle opération d'ontologie fondamentale, une autre idée marxiste en un lieu commun abstrait et absurde. Engels montre, en effet, comment le bourgeois, voire le rentier oisif sont soumis aux lois de la division capitaliste du travail et Marx décrit avec beaucoup de clarté l'unité des éléments communs et antagonistes dans l'existence et la conscience sociales du bourgeois et du prolétaire. « La classe possédante et la classe du prolétariat, écrit-il, représentent la même aliénation humaine, mais la première se sent à son aise dans cette auto-aliénation, qu'elle éprouve comme sa propre affirmation, qu'elle sait être *sa propre puissance* et dans laquelle elle possède *l'illusion* d'une existence humaine. La seconde se sent annihilée dans l'alié-

nation, qui représente pour elle sa propre impuissance et la réalité d'une existence inhumaine ».

Marx, lui-même, désigne, cela va de soi, une possibilité pour les non-ouvriers, de devenir révolutionnaires. Il suffit de penser aux indications bien connues du *Manifeste Communiste*, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. Mais Sartre ne peut guère accepter cette théorie et c'est précisément là que se manifeste le point le plus faible, le défaut irrationaliste de la cuirasse existentialiste. L'existentialisme se refuse à attribuer un rôle décisif, dans la genèse des décisions des hommes, aux opinions et aux idées, en un mot, aux reflets de la réalité objective dans la conscience humaine. D'une manière fort caractéristique, Sartre oppose formellement l'action pratique à la contemplation. Pour lui, ces deux notions s'excluent mutuellement, à tel point qu'il considère la connaissance objective comme découlant de la « situation » des conservateurs: la pensée conservatrice, dit Sartre « déclare qu'elle *contemple* le monde tel qu'il *est*. Elle envisage la société et la nature au point de vue de la pure connaissance sans s'avouer que son attitude de stricte épistémologie tend à perpétuer l'état présent de l'univers, puisqu'elle persuade qu'on peut plutôt le connaître que le changer et que, à tout le moins, il faut le connaître pour le changer » (*Temps Modernes*, t. X, p. 5). Ce qui est juste dans ces quelques phrases, à savoir la nullité d'une théorie détachée de toute pratique et l'hypocrisie d'une connaissance prétendue pure, nous est connu des célèbres

## EXISTENTIALISME

*Thèses* de Karl Marx sur Feuerbach, qui datent de 1845. Ce que Sartre y ajoute, c'est le refus d'admettre la connaissance de la réalité en tant que condition préalable de sa transformation. Il attribue ce refus aux conservateurs, au moyen d'une étrange contemplation phénoménologique de l'essence, bien que la théorie de la connaissance conservatrice ignore ce point de vue, qui n'a jamais été formulé par des penseurs conservateurs.

Nous aurons encore, en parlant des travaux de Simone de Beauvoir et de Maurice Merleau-Ponty, l'occasion de revenir sur les conséquences de cette répudiation du rôle social et moral de la connaissance. Pour le moment, nous nous bornerons à faire remarquer que, dans la plupart des cas, les objections de Sartre contre le marxisme signifient tout simplement qu'il est absolument incapable de le comprendre. C'est lui qui refuse de reconnaître l'influence décisive de la connaissance des situations et des forces sociales et c'est lui qui proclame le marxisme incapable d'expliquer le phénomène de la conscience de classe. « Un état du monde ne saurait jamais produire une conscience de classe », dit-il dans les *Temps Modernes* (t. X, p. 13). Il ajoute même que les marxistes savent bien à quoi s'en tenir à ce sujet, puisqu'ils envoient leurs fonctionnaires parmi les masses, afin de radicaliser celles-ci et d'éveiller leur conscience de classe. Mais, demande Sartre triomphant, « ces fonctionnaires eux-mêmes, où prennent-ils donc leur compréhension de la situation ? » (*Ibid.*) Bien sûr : lorsqu'on

## OU MARXISME

nie que la connaissance est le reflet de la réalité objective dans la conscience, lorsqu'on fait de l'action révolutionnaire un fétiche indépendant, qui n'a plus aucun rapport avec la connaissance de la réalité objective et avec les lois également objectives qui la régissent, alors le fait très simple qui veut qu'il existe des degrés dans la compréhension de ces problèmes et qu'une compréhension plus complète stimule l'action personnelle et même celle des autres, devient une énigme. C'est fâcheux, mais ce n'est pas le marxisme qui en est responsable. Après avoir éteint toutes les lumières de la connaissance objective, ce n'est pas au marxisme mais uniquement à lui-même que Sartre doit reprocher de se trouver dans le noir...

### IV

#### LA MORALE DE L'AMBIGUÏTÉ ET L'AMBIGUÏTÉ DE LA MORALE EXISTENTIALISTE

Chez Simone de Beauvoir, les contradictions internes de l'existentialisme sont encore plus visibles que chez Sartre lui-même. Elle se propose de compléter les assises ontologiques de la doctrine existentialiste par l'adjonction

## EXISTENTIALISME

d'une morale. Mais — fait remarquable, bien qu'il n'ait rien d'étonnant — ses analyses morales constituent autant de discussions avec le marxisme, avec le fait de l'existence de l'Union Soviétique, avec les exigences que le Parti Communiste pose vis-à-vis de ses membres et des masses, et ainsi de suite. Elle ne fait que citer çà et là les autres systèmes de morale, tandis qu'elle mène une polémique en règle avec le marxisme, lequel, dit-on, n'a pas de morale. Cela témoigne d'un sens robuste de la réalité chez Mme de Beauvoir, puisqu'elle sent très bien que cette couche d'intellectuels dont le sentiment obscur correspond à l'existentialisme éprouve les problèmes posés par le marxisme comme une tentation de se détourner de l'existentialisme. La doctrine de Kant ou de Hegel, celle des stoïciens ou des épicuriens pourrait parfaitement être combattue à coups d'arguments purement académiques. L'existence du marxisme équivaut, par contre, au point de vue de la constitution d'une morale existentialiste, à une « situation ».

Contrairement aux méthodes employées par Sartre, le débat ne se réduit pas, cette fois-ci, à une attaque démagogique. Mme de Beauvoir essaie, au contraire, d'interpréter le marxisme comme s'il était possible de réconcilier les deux doctrines, en « améliorant » ou en « complétant » le marxisme, par l'adjonction de certains principes existentialistes. C'est ainsi, par exemple, qu'elle entreprend de subjectiver le marxisme: Marx ne considère pas que certaines situations humaines soient en soi absolument préférables à d'autres;

ce sont les besoins d'un peuple, les révoltes d'une classe qui définissent des buts et des fins; c'est du sein d'une situation refusée à la lumière de ce refus, qu'un état nouveau apparaît comme désirable (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 200). Et Mme de Beauvoir va jusqu'à ajouter — d'une manière tout à fait artificielle, si l'on considère l'ensemble de son point de vue — que cette volonté pousse ses racines étrangement dans la réalité historique et économique. Dans l'interprétation qu'elle donne de Marx, ce rapport reste cependant tout à fait épisodique: on a presque l'impression qu'au lieu de l'histoire, Marx aurait écrit une phénoménologie ou une ontologie fondamentale des mouvements des masses. Et lorsqu'il s'agit du problème de la révolution, l'attitude de Mme de Beauvoir reste la même: « La révolte ne s'intègre pas au développement harmonieux du monde, elle ne veut pas s'y intégrer, mais bien exploser au cœur de ce monde et en briser la continuité. » (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 465.)

Dans les deux cas, la concrétisation marxiste des rapports historiques et sociaux entre les hommes par l'économie et par la transformation historique de la structure économique de la société, reste complètement escamotée. Il ne s'agit pas là d'un malentendu fortuit. La phénoménologie procède à l'exploration d'un objet, en mettant le problème de sa réalité « entre parenthèses ». Des corrélations phénoménologique elle tire des conclusions ontologiques et cela aboutit non seulement à faire disparaître, sur le plan de la

## EXISTENTIALISME

méthodologie et sur celui de la théorie de la connaissance, la réalité concrète de l'objet, mais encore à priver sa représentation phénoménologique ou ontologique de ses caractéristiques réelles les plus importantes. La réduction qui est opérée ainsi n'est plus, pour reprendre une expression de Marx, qu'une « abstraction raisonnable » puisqu'elle défigure les rapports les plus importants.

La pensée bourgeoise actuelle traverse une crise. Elle se débat continuellement entre un empirisme athéorique et l'abstraction vidée de tout contenu réel. La raison méthodologique de ces difficultés (qui s'expliquent naturellement par la réalité sociale) réside tout simplement dans le fait que ses catégories de base se réfèrent à un homme abstrait, supra-historique, à partir duquel il n'est plus possible de revenir aux problèmes de la réalité historique du présent. La grandeur de la philosophie grecque était une conséquence de l'utilisation spontanée par les grands penseurs de l'Antiquité des abstractions provenant de la réalité historique de la vie de la cité. L'homogénéité relative de l'ensemble social qu'ils avaient en vue — puisque les esclaves ne comptaient pas pour eux — leurs permettait de réaliser une certaine unité originelle: le général et le fait historique concret. Quant aux grands penseurs de la période de naissance de la société bourgeoise — Kant doit être considéré comme le dernier maillon de la chaîne — ils étaient si exclusivement tournés vers ce monde nouveau en gestation et ils répudiaient si résolument le passé féodal en tant que

## OU MARXISME

néant philosophique, non conforme à la raison, qu'ils en parvenaient à une unité logique et à une construction monumentale. Bien entendu, dès que la crise s'achevait et qu'avec la Révolution Française, le caractère historiquement passager de cette société devenait manifeste, l'unité logique de cette construction était devenue contestable. L'application, par imitation de ces mêmes méthodes et de ces mêmes catégories à une réalité sociale de plus en plus passagère aboutit à ce dilemme fait d'empirisme et d'abstraction dont nous avons parlé plus haut.

Dans le domaine de cette question capitale, la phénoménologie fondamentale ne dépasse en rien les horizons de la philosophie bourgeoise de notre temps. L'historicité du *Dasein* constitue, certes, — dans sa définition verbale — une donnée première de l'ontologie de Heidegger. Mais en rejetant, en tant que temporalité « vulgaire » l'histoire économique et sociale, la seule qui soit concrète et véritable, en prenant l'individu isolé et ses expériences vécues pour point de départ, Heidegger se sert d'outils théoriques qui sont sensiblement de la même qualité que ceux des autres penseurs bourgeois. L'essence de la « réalité-humaine » (c'est-à-dire l'homme), ainsi que le noyau ontologique de ses situations changeantes restera pour lui, tout comme pour ses disciples français, abstraite et supra-historique. Ce fait trouve chez Mme Simone de Beauvoir une expression très claire: « Aucun bouleversement social, aucune conversion morale ne peut supprimer ce manque qui est en son

## EXISTENTIALISME

cœur (de l'homme). » (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 848). Mais lorsqu'on a éliminé de « l'essence » de l'homme, avec une rigueur méthodique, tous les éléments historiques et sociaux, toutes les assises économiques de son existence, toute la « production et la reproduction de la vie réelle » (Engels), tous les rapports sociaux entre l'homme et la nature, exprimés par la structure économique concrète de telle ou telle période historique de la société humaine — lorsqu'on a éliminé tout cela, on ne peut plus qu'en rajouter par-ci par-là quelques éléments qui resteront cependant des rajoutis empiriques et inorganiques. Il est impossible de supprimer *post festum* l'isolement artificiel de l'individu, l'eût-on orné de catégories aussi pompeuses que celles de l'être-ensemble ou de l'être-dans-le-monde. Cet isolement phénoménologique ou ontologique fausse à tel point l'essence de la connaissance de l'homme que les constatations, empiriquement correctes, de faits économiques, ne peuvent plus la redresser. Pour réaliser la notion concrète, historique et sociale de l'homme, il faut d'abord comprendre que les catégories de l'économie sont parfaitement des « formes d'existence » et des « déterminations de l'être » (Marx).

Mais revenons à nos deux citations du texte de Mme de Beauvoir. La première fait disparaître l'évolution des forces de production, ainsi que la contradiction qu'elle fait naître entre les forces de production et les conditions de production et, avec elle disparaît tout élément concret des situations historiques dans lesquelles se forment les volontés

## OU MARXISME

décrites par Mme de Beauvoir. Sartre, nous l'avons vu, accuse Marx, à tort, de nier toute subjectivité. Nous avons prouvé la fausseté de cette accusation : le facteur subjectif de l'histoire humaine est, comme nous l'avons vu, d'une importance capitale pour le marxisme, mais seulement en liaison tout à fait intime avec le facteur objectif, et sur la base du facteur objectif. Même lorsque le marxisme affronte une réalité qui semble être, à première vue, d'ordre subjectif, il s'attache immédiatement à découvrir, à sa base, le facteur objectif, souvent difficile à déceler directement. En analysant la position économiquement fautive des disciples radicaux de Ricardo, qui avaient tiré de la théorie de la plus-value de leur maître des conclusions révolutionnaires et socialistes, Engels écrit : « Mais ce qui est formellement faux au point de vue de l'économie, peut encore être juste au point de vue de l'histoire. Lorsque la conscience morale des masses condamne un fait économique, comme jadis l'esclavage ou la corvée féodale, cela prouve que ce fait s'est survécu à lui-même, que d'autres faits économiques sont intervenus, en vertu desquels les premiers sont devenus intolérables et indéfendables. Derrière l'erreur économique formelle peut donc se cacher un contenu économique tout à fait correct. » L'exégèse que Mme de Beauvoir donne de Marx n'est donc qu'un existentialisme appliqué à la « psyché collective », mais n'a rien à voir avec le marxisme ni avec la réalité historique.

## EXISTENTIALISME

La défiguration propre aux méthodes de la phénoménologie et de l'ontologie, contenue dans la seconde citation empruntée à Mme de Beauvoir, se manifeste par la polarisation de la notion de révolution et de celle de la continuité historique. Il s'agit là, bien entendu, d'un procédé qui est monnaie courante dans la littérature bourgeoise. Burke fut le premier à considérer la Révolution Française comme un phénomène « ahistorique » interrompant la continuité de l'histoire. C'est par l'intermédiaire du romantisme allemand, et notamment de l'école de la philosophie historique du droit, que cette polarisation rigide parvint jusque dans les sciences morales modernes. En reprenant pour son compte et en appliquant à la révolution avec une sympathie très nette cette polarité vieille d'un siècle, provenant de l'arsenal spirituel de la contre-révolution romantique, Mme de Beauvoir ne dépasse donc pas — en dépit de ses conclusions opposées — les horizons du romantisme philosophique et sociologique. Le mérite revient à Hegel d'avoir interprété les révolutions en tant qu'éléments dialectiques de la continuité de l'histoire; Marx a pourvu d'un fondement économique la « ligne nodale des rapports de mesure » de Hegel et lui donna ainsi un sens historique et social concret. Il a montré, notamment dans l'analyse de l'accumulation primitive, qu'il s'agit là d'une alternance économiquement et historiquement nécessaire, de périodes ou d'époques révolutionnaires et « normales ». La continuité de l'histoire consiste donc — pour reprendre le style cher à Hegel —

en une unité dialectique de la continuité et de la discontinuité, contenant les deux en elle.

Cette tendance à l'abstraction et à la défiguration, inhérente aux méthodes de la phénoménologie et de l'ontologie, détermine le caractère de la question centrale qui préoccupe Mme de Beauvoir. Il s'agit du problème de la violence et de la position morale vis-à-vis d'elle. Mme de Beauvoir pose la question avec beaucoup de netteté.) Pour elle, toute violence est un scandale, mais, d'autre part, elle reconnaît qu'aucune action politique n'est possible sans violence. Elle déclare donc, d'une manière bien kantienne: « On peut excuser tous les délits et même tous les crimes par lesquels des individus s'affirment contre la société, mais quand délibérément un homme s'applique à dégrader l'homme en chose, il fait éclater sur terre un scandale que rien ne peut compenser. » (*Temps Modernes*, t. V, p. 828). Elle reconnaît cependant elle-même, bien qu'à propos d'une autre question, qu'une telle attitude conduit à une contradiction insoluble: « N'aboutissons-nous pas ainsi à condamner l'action comme criminelle et absurde tout en condamnant cependant l'homme à l'action? » (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 854).

Mme de Beauvoir ne se contente pas, cela va de soi, d'énoncer purement et simplement cette contradiction. Mais avant d'entrer dans l'analyse de la solution qu'elle esquisse, nous nous permettrons quelques remarques au sujet de la manière dont elle pose la question. Nous n'enten-

## EXISTENTIALISME

donc pas faire un argument du fait que cette manière n'est pas tout à fait inédite. Il s'agit, en effet, bien moins de discuter l'originalité de l'existentialisme, que de déterminer dans quelle mesure il est susceptible de bien poser et de bien résoudre les grandes questions de notre temps. Si nous nous permettons donc quelques observations historiques concernant ce problème, ce ne sera pas pour trancher la question de la priorité littéraire, mais pour tenter d'élucider la genèse sociale de la façon de poser ce problème. Elle se pose, avant tout, à la suite de révolutions écrasées; ainsi la rencontrons-nous dès le XVII<sup>e</sup> siècle, chez certaines sectes protestantes en Angleterre et en Ecosse, puis après la défaite de la révolution russe de 1905, en tant qu'interprétation plus large de la doctrine tolstoïenne « Ne résiste pas au Mal », et aussi après le retrait du raz-de-marée révolutionnaire de 1918, sous les formes de l'expressionnisme, du gandhisme, etc. Mais, cette question surgit aussi au cours de périodes pré-révolutionnaires, et alors, elle exprime le désarroi, le recul devant ce qui se prépare. Elle est caractéristique de certaines époques dans lesquelles l'ordre social hérité du passé se défait parmi les manifestations plus ou moins explicites, alors que les conditions objectives et subjectives de la révolution n'ont pas encore atteint leur pleine maturité. Il est facile de constater la présence de ces courants idéologiques de la non-violence, depuis les anabaptistes en passant par les socialistes utopiques et Tolstoï, jusqu'à l'actualité la plus récente. (Je tiens cependant à remarquer, en passant,

que la distinction entre pré et postrévolutionnaires est un peu schématique. La condamnation de la violence chez les socialistes utopiques, par exemple, manifeste d'un côté l'insuffisance du développement du capitalisme et du prolétariat, en même temps qu'elle constitue une résonance de la défaite du jacobinisme plébéien dans la Révolution Française).

Ce qui précède permet, en tout état de cause, de constater que la condamnation radicale de la violence en tant qu'instrument de la libération, a été jusqu'à présent dans l'histoire un symptôme de faiblesse sociale. Faiblesse, parce qu'elle signifiait à la fois le recul devant les moyens de la réalisation et l'idéalisation utopique de l'ordre social rêvé. La violence de l'oppression constitue le facteur le plus directement perceptible de l'ordre social condamné et objectivement de moins en moins soutenable. La période préparatoire des révolutions et, plus particulièrement, les étapes qui suivent les révolutions écrasées, obligent les classes dominantes à transgresser les limites de leur propre légalité et d'avoir recours à des moyens de coercition illégaux. Il s'ensuit que l'opposition abstraite de la non-violence à la violence et l'idéalisation utopique d'une non-violence intégrale sont parfaitement compréhensibles chez tous ceux que l'action révolutionnaire effraie; parfaitement compréhensibles, mais aussi parfaitement révélatrices sur le plan social.

## EXISTENTIALISME

Il convient d'y ajouter que, dès que le réveil des classes opprimées se manifeste par une série d'actes révolutionnaires et que la révolution triomphe dans une partie du monde, les littérateurs salariés ou volontaires des classes dirigeantes déclenchent une campagne de propagande intense contre la violence. Cette propagande passe sous silence ou justifie tous les actes de violence des oppresseurs, tout en jetant le discrédit moral sur les mesures de violence décrétées par la révolution. De nos jours, c'est le journaliste Arthur Kœstler qui peut être considéré comme le représentant le plus tapageux de cette tendance idéologique impérialiste-réactionnaire. Ainsi par exemple, le héros trotskiste du roman antisoviétique de Kœstler — héros que l'auteur prend soin de présenter sous l'aspect d'un marxiste orthodoxe, bolchévik de la première heure — écrit dans son journal intime: « Nous avons été les premiers à substituer à l'éthique libérale du XIX<sup>e</sup> siècle, fondée sur le *fair play*, l'éthique révolutionnaire du XX<sup>e</sup> siècle », ce qui veut dire, comme le prouve l'ensemble du livre, l'éthique de la violence. Les faits et gestes de la bourgeoisie du XIX<sup>e</sup> siècle, depuis les massacres de Peterloo, jusqu'à la Semaine Sanglante de Paris, la répression de la révolution russe de 1905 par Stolypine et ses acolytes, etc., composent donc, aux yeux de Kœstler, la morale du *fair play*. A vrai dire, un stipendié de la bourgeoisie, du genre de Kœstler, peut parfaitement maltraiter l'histoire avec une telle brutalité, sans nous étonner. Mais il est regrettable que Sartre et Merleau-Ponty, ainsi que

Mme de Beauvoir, prennent au sérieux les théories de Kœstler.

Ceci dit, une nouvelle question préalable se pose, concernant l'idéologie de la non-violence. Rappelons-nous la polarisation absolument rigide que Mme de Beauvoir, établit entre la révolution et l'évolution continue. Cette polarisation manifeste, comme nous l'avons montré, le caractère ahistorique de sa conception du monde: symptôme tout à fait général dans la pensée bourgeoise moderne. Or, en raison de leur attitude foncièrement ahistorique, la plupart des penseurs bourgeois rangent la violence dans la catégorie spéciale du clandestin et de l'illégitime. Les mesures de violence codifiées et prescrites par la loi ne sont, par contre, pas considérées comme relevant de la catégorie de la violence. L'arbitraire et l'absurdité d'une telle discrimination n'échappent, bien entendu, à aucun philosophe ou sociologue du droit digne de ce nom, depuis Macchiavel jusqu'à Max Weber. Qu'il nous soit permis de citer la formule imagée et fort expressive dont s'est servi ce dernier, pour définir l'essence du droit: il y a droit, lorsqu'après la transgression de ses limites arrivent des hommes à casque à pointe pour obliger les gens à le respecter.

Il n'est pas tout à fait sûr que Mme de Beauvoir se serve du mot violence dans cette acception, certes très large, mais qui est la seule qui soit scientifiquement correcte. De toute façon, lorsqu'on veut scientifiquement discuter de la question de savoir si la morale doit admettre ou condamner

## EXISTENTIALISME

la violence c'est cette acception large du terme, qui doit servir de base. Il serait, en effet, tout à fait malaisé de tracer une limite — surtout pour la morale individualiste de l'existentialisme — entre l'exécution d'un traître par la Résistance, par exemple, et le vote d'une loi portant peine de mort pour les traîtres à la patrie.

Mais ainsi, l'antinomie, surgie dans le raisonnement de Mme de Beauvoir, se présente devant nous sous une lumière nouvelle. On sait, en effet, que le droit, c'est-à-dire l'emploi légal de la violence (de même d'ailleurs que le soulèvement des opprimés contre lui) résulte de la division de la société en classes. Cette même division de la société est nécessairement responsable du fait que, dans tout ordre social, seule une partie des intéressés peut se trouver en accord avec le contenu et l'orientation du droit se manifestant par l'emploi légal de la violence, tandis que l'autre partie tendra toujours à obtenir la modification de ce contenu et de cette orientation.

Comment l'emploi de la violence peut-elle, dans de telles conditions, constituer un problème moral ou, pour recourir à l'expression de Mme de Beauvoir, être un scandale? Les idéologies religieuses peuvent de bon droit y voir un scandale, puisque pour elles, tout est fonction du salut éternel de l'âme humaine. Peu importe, pour le moment, si la condamnation de la violence exprime alors les espérances de bouleversement des opprimés ou bien si ces espérances leur sont simplement jetées en pâture par les

classes dirigeantes. Dans un cas comme dans l'autre l'existence humaine d'ici bas constitue seulement un prélude plus ou moins négligeable à la vie éternelle et la condamnation morale de tout recours individuel à la violence ne fait que souligner que le monde terrestre manque d'importance véritable et ne doit guère être jugée au point de vue de la morale, quelle que soit sa structure sociale. « Rendez à César ce qui est à César... ».

Il n'en est pas de même des idéologies qui rejettent la croyance en la continuation et le parachèvement de la vie humaine dans l'au-delà. Le seul champ d'activité possible pour ces idéologies est précisément la vie terrestre, c'est-à-dire la vie concrète et réelle, telle que les hommes la mènent à l'intérieur d'un système social concret, comportant des classes diverses et donnant lieu au problème de la légalité du recours à la violence. La morale d'une telle idéologie doit donc strictement s'en tenir aux conditions d'une telle exigence terrestre. Il en est ainsi pour l'existentialisme athée depuis l'intervention de Heidegger, tandis que pour Kierkegaard, le salut céleste de l'âme représentait encore le parachèvement religieux de la morale.

C'est ici que, fatalement, la question suivante se pose: peut-on concevoir une éthique intelligente et conséquente, qui considérerait un des faits les plus courants de l'existence sociale comme un scandale, sans s'attacher, en premier lieu, à supprimer ce scandale? Nous soulignons le mot *social*; il va de soi, en effet, qu'aucune éthique ne peut se donner

## EXISTENTIALISME

pour but la suppression d'éléments de la nature. (Exception faite, bien entendu, de cas, où la suppression, voulue par l'éthique, de leurs extériorisations sociales, les supprimerait également).

L'attitude de Mme de Beauvoir et celle des autres existentialistes dans cette question révèle clairement le caractère inorganique de la genèse de leur doctrine. Heidegger n'a fait, en réalité, que supprimer le Dieu de Kierkegaard, tout en empruntant, sans aucune modification profonde, l'ensemble de ses catégories, auquel cependant seule la référence à Dieu peut donner un sens immanent. Quant à Sartre, il n'a fait que suivre l'exemple de Heidegger. C'est cela qui explique encore, que Jaspers a pu construire parallèlement aux conceptions heideggériennes, un existentialisme de teinte protestante et qu'il existe en France, aux côtés de l'école de Sartre un existentialisme catholique. Les antinomies et les dilemmes parmi lesquels se débat Mme de Beauvoir, sont, dans une mesure non négligeable, le fruit de cette théologie existentialiste sans dieu. L'élimination pure et simple de Dieu revient, lorsqu'il s'agit d'un système théologique conséquent, à l'élimination de toute objectivité et ne peut aboutir, en dernier ressort, qu'à un nihilisme.

Mais Mme de Beauvoir se refuse — et cela l'honore — à aboutir à une morale nihiliste. Elle entreprend maintes tentatives pour échapper à l'inévitable. Nous verrons cependant que ses tentatives sont toutes vouées à l'échec, en raison du formalisme de sa doctrine, formalisme qui n'est

pas sans rapport avec la théologie sans dieu. C'est ainsi qu'elle se propose de juger moralement l'attitude vis-à-vis de la violence suivant le but que cette violence est censée servir: « Nous répudions tous les idéalismes, mysticismes, etc., qui préfèrent une Forme à l'homme même. Mais la question devient inévitablement angoissante quand il s'agit d'une cause qui sert authentiquement l'homme. » (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 865.) Mme de Beauvoir croit poser ici le problème de l'Union Soviétique. Nous n'avons pas l'intention de revenir sur des questions déjà traitées et nous ne voulons pas ennuyer Mme de Beauvoir et lui demander par quels moyens l'existentialisme peut juger si un ordre social est susceptible de servir l'homme? Nous savons, par contre qu'en proclamant vouloir la liberté de tous, Sartre se place en contradiction avec les fondements mêmes de sa doctrine; quant à Mme de Beauvoir elle barre elle-même le chemin de la solution du problème en rejetant, avec une parfaite orthodoxie existentialiste, tout « mythe d'avenir » (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 854), c'est-à-dire toute perspective historique, pour n'admettre comme réel que cet « avenir vivant » qui surgit chaque fois concrètement du « projet » de l'individu.

Voilà pourquoi sans égard à sa propre doctrine philosophique, la réponse de Mme de Beauvoir s'inspire du seul instinct d'une femme éprise de liberté. Elle reconnaît que la violence, telle qu'elle se manifeste dans le lynchage, par exemple, correspond à « un mal absolu (car) il représente la

## EXISTENTIALISME

survivance d'une civilisation périmée, la perpétuation d'une lutte de races qui doit disparaître. » (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 865-66.) Quant à la violence dans l'Union Soviétique, qu'elle examine à travers les lunettes déformantes d'un trotskisme koestlérien, elle admet qu' « il s'agit de maintenir un régime qui apporte à une immense masse d'hommes une amélioration de leur sort » (*id.*). Fort bien. Mais dès qu'il s'agit d'en tirer une conséquence quelconque, cette affirmation s'avère purement gratuite, puisque sa propre méthode ne saurait offrir à Mme de Beauvoir le moindre commencement d'un critère. Il ne lui reste donc que l'abandon de la morale de l'intention abstraite de l'existentialisme, pour une morale du résultat tout aussi abstraite. Elle pose donc la question: « A la mort de Boukharine on oppose Stalingrad; mais il faudrait savoir dans quelle mesure effective les procès de Moscou ont augmenté les chances de la victoire russe. » (*id.*) Nombreux sont ceux — et non seulement parmi les communistes, mais aussi parmi les observateurs bourgeois, à condition de n'être ni trotskistes ni agents d'un impérialisme — qui sont en mesure de donner à cette interrogation une réponse très précise. Mais, en dehors de cela, on ne peut s'empêcher de se demander de quelle manière une telle réponse pourrait-elle être considérée comme satisfaisante par l'existentialisme. Ce sont, en effet, la morale de l'existentialisme et sa philosophie de l'histoire qui forment l'objet du débat; Boukharine et Stalingrad sont seulement des pierres de

touche. La manière dont Mme de Beauvoir pose la question semble indiquer que si celle-ci recevait une réponse positive et probante, elle jugerait l'exécution de Boukharine pleinement justifiée.

Fort bien encore. Seulement, en raisonnant ainsi, Mme de Beauvoir fait de l'utilité d'une mesure (servant bien entendu, un but accepté) le critère de sa moralité ou de son immoralité. Mais ce qui est étrange, c'est que, dans la même étude, elle rejette résolument l'utilité en tant que critère moral et, il faut le dire, au point de vue de la morale de l'intention, qui est celle de l'existentialisme, ce refus est parfaitement justifié. Mme de Beauvoir rejette l'utilité en tant que critère moral, parce que le recours à ce critère placerait la morale devant une antinomie insoluble, qu'elle formule ainsi: « La seule justification du sacrifice, c'est son utilité; mais l'utile c'est ce qui sert l'homme. » (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 662.)

Cette hésitation entre la morale de l'intention et la morale du résultat, dont l'une est tout aussi fautive, tout aussi extrémiste et tout aussi abstraite que l'autre, montre clairement que Mme de Beauvoir est très loin de pouvoir prendre position devant les questions morales concrètes du présent, en se plaçant sur des bases existentialistes. Nous avons déjà indiqué l'affinité qui rattache à l'éthique de Kant la nouvelle formule magique de l'existentialisme, selon laquelle on ne peut vouloir sa propre liberté qu'en voulant celle de tous. Cette affinité se manifeste aussi dans

## EXISTENTIALISME

les destinées de la doctrine. L'oscillation de Kant entre l'idéalisme et le matérialisme et l'ambiguïté de sa position épistémologique — soulignées par Lénine — ont eu pour résultat d'acculer toute sa philosophie théorique à un ensemble d'antinomies. De même, Mme de Beauvoir, en voulant fournir aux problèmes de la morale une solution existentialiste, ne peut que trébucher toujours contre le même dilemme de la morale du résultat.

Il ne s'agit pas là d'un fait du hasard, L'antinomie résulte inévitablement du fait que l'individu isolé, érigé en absolu, constitue aussi bien le départ que l'arrivée de cette morale. Cela conduit nécessairement à une première erreur, selon laquelle la conviction (*Gesinnung*) suffit à elle seule — sans égard à son objet, à son orientation, etc. — à fonder la liberté. La deuxième erreur qui en découle non moins nécessairement, consiste à concevoir le monde social des hommes, qui existe indépendamment de leur conscience, comme un monde momifié, d'une objectivité rigide, régi par une nécessité inhumaine, qui ne saurait être maîtrisée que techniquement. Or, toute morale digne de ce nom, se doit de tendre à la réconciliation de la liberté et de la nécessité. Mme de Beauvoir est d'ailleurs profondément consciente de cette obligation. Son sens de la réalité lui permet de voir qu'une morale purement individuelle, qui élimine le caractère objectif et la nécessité de l'histoire, ne saurait opérer cette réconciliation. La situation actuelle, ainsi que le rôle qu'y assume le marxisme, obligent Mme de Beauvoir de

## OU MARXISME

sortir de l'individualisme borné de l'existentialisme orthodoxe. « La réconciliation de la morale et de la politique, dit-elle (*Temps Modernes*, t. IV, p. 266), est la réconciliation de l'homme avec lui-même. » Mais comment cette réconciliation pourrait-elle être l'œuvre d'une doctrine dont les définitions de base opposent ontologiquement la liberté à la nécessité. La morale de Kant elle-même ne peut dépasser une sorte de juxtaposition énigmatique et un dualisme éclectique de la liberté et de la nécessité.

Comme nous l'avons vu, Mme de Beauvoir ne peut, elle non plus, franchir la limite de certaines antinomies, insolubles pour elle. Ses tentatives de solution aboutissent à des assemblages éclectiques de la morale de l'intention et de la morale du résultat.

Déjà Hegel a bien vu qu'il s'agissait là d'abstractions unilatérales, déterminées par le caractère abstrait du point de départ du raisonnement. Il dit, dans sa *Philosophie du Droit*: « Le principe qui veut qu'on néglige les conséquences des actes et l'autre principe, qui veut que les actes soient jugés d'après leurs conséquences et que l'on mesure à elles ce qu'il est bon et convenable de faire, relèvent l'un et l'autre de la raison abstraite. » Certes, Maurice Merleau-Ponty ne manque pas de citer ce passage, sans toutefois pouvoir en tirer des conclusions utiles. Chez lui non plus, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir, il ne s'agit pas là d'un hasard. Il n'est pas possible de sortir de la polarité abstraite et exclusive d'intention et de conséquence, de

## EXISTENTIALISME

subjectivité et d'objectivité, de liberté et de nécessité, qu'après avoir accompli la rupture philosophique avec l'individu érigé en valeur absolue. Contrairement à ce qu'affirme Sartre, cette rupture ne signifie nullement la destruction de la personnalité humaine ou de la subjectivité. La solution résulte tout simplement de l'application correcte, à ce problème, de la relation dialectique entre l'absolu et le relatif. Au cours du chapitre suivant, nous reviendrons en détail sur cette dernière question. Nous nous bornerons donc ici à souligner que cette application correcte nécessite tout d'abord une conception de l'homme comme un être *a priori* et intégralement social, et que même les problèmes les plus intimes de l'individu le plus solitaire possèdent également leur aspect social. Le problème de la liberté humaine est, en même temps un problème social et historique. La liberté ne saurait avoir un contenu concret et une relation dialectique concrète avec la nécessité qu'à condition d'être comprise, dans sa genèse historique et sociale, comme la lutte de l'homme contre la nature, à travers la médiation des diverses formes de la société. La genèse historique et sociale de la liberté doit donc être expliquée à partir de la sujétion originelle de l'homme aux forces de la nature, ainsi qu'aux formes de la société, nées de cette lutte et devenue une sorte de seconde nature.

Les deux questions que nous venons de traiter surgissent chez Mme de Beauvoir au cours de son analyse de la morale. Elle n'est, certes, pas en mesure d'y fournir une réponse

satisfaisante, mais le fait n'en est pas moins intéressant. Rien ne permet, en effet, de mieux juger la situation actuelle des existentialistes, obligés de méditer de questions étrangères à leur méthodologie, questions qui leur sont imposées par l'avance victorieuse de la doctrine marxiste. Mme de Beauvoir sait d'ailleurs très bien — et ne s'en cache pas — que le principal ouvrage philosophique de Sartre ne saurait fournir une base méthodologique fertile, en vue de la solution des problèmes qui la préoccupent. Elle excuse et, en même temps, elle accuse le livre de Sartre de traiter ces mêmes problèmes sur un plan différent du sien. « Au niveau de la description où se situe *L'Être et le Néant*, le mot utile n'a pas encore reçu de sens: il ne peut se définir que dans le monde humain constitué par les projets de l'homme et les fins qu'il pose. Dans le délaissement spirituel où l'homme surgit, rien n'est utile, rien n'est inutile. » (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 196.) L'excuse, comme l'accusation, sont bien plus d'ordre sentimental que théorique. Tout d'abord, il n'est pas vrai que l'ouvrage de Sartre ne formule pas encore les projets et les buts et, en outre, si dans son « délaissement originel », l'utile n'existe pas encore pour l'homme, comment l'utile parvient-il à se constituer? Mais, pour nous, il s'agit moins de la qualité des arguments de Mme de Beauvoir, que de l'obscur mécontentement qu'elle trahit. Ses écrits sont animés de la volonté de développer son point de départ abstrait, sans avoir à l'abandonner. Ce n'est pas de sa faute si cette volonté s'avère en fin de compte illusoire.

## EXISTENTIALISME

Ces illusions témoignent on ne peut mieux de la crise latente, jusqu'à présent inconsciente que traverse l'existentialisme. L'explication de la genèse de l'être humain, fournie par l'ontologie fondamentale de Sartre, et dont Mme de Beauvoir ébauche une timide critique, n'est autre que la robinsonade intellectuelle de l'idéologie nihiliste et décadente. A l'époque de la formation de l'idéologie bourgeoise, *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe devint le premier roman bourgeois classique, tandis qu'Adam Smith et Ricardo expliquaient la production capitaliste et la structure de la société bourgeoise à partir d'opérations de troc entre chasseurs et pêcheurs primitifs, isolés et solitaires. Lorsque l'existentialisme se propose d'expliquer l'homme moderne, son monde et ses problèmes, à partir du « délaissement originel » de l'homme solitaire et abandonné, il ne fait que suivre le même chemin. En critiquant les théories d'Adam Smith et de Ricardo, Marx démontre que cet individu solitaire et abandonné est un produit de la société capitaliste en voie de formation : « Dans cette société de la libre concurrence, écrit-il, l'individu apparaît détaché des liens naturels, etc., qui faisaient de lui, dans les époques précédentes de l'évolution sociale, l'accessoire d'un conglomérat humain déterminé et limité. » Cet homme, celui d'Adam Smith et de Ricardo, était « le produit, d'une part, de la dissolution des formes féodales de la société et, d'autre part, des formes de production nouvelles, qui s'étaient développées depuis le XVI<sup>e</sup> siècle ». Mais, ajoute Marx, Smith et Ricardo

comprenaient cet homme « non pas en tant qu'un résultat historique, mais comme le point de départ de l'histoire ». Or, il ne serait pas difficile de montrer que « l'être de raison » de la morale kantienne est le produit, sur le plan philosophique, d'une abstraction ahistorique du même ordre, qui confond le résultat avec l'origine et le présent avec le début.

Après la défaite de la révolution de 1848 et la fin de la philosophie hégélienne, qui avait entrepris la tentative de franchir, sans abandonner son caractère bourgeois, les limites que son ahistoricité trace à la pensée bourgeoise, l'époque des robinsonades recommence. Seul l'aspect des robinsonades a changé: elles sont désormais plus subjectivistes, donc encore plus abstraites. Dans le domaine de l'économie, c'est la théorie marginaliste, dans la philosophie, c'est le néokantisme. L'un et l'autre se caractérisent par le rejet de toutes les définitions établies par les classiques et par la volonté de tout déduire de l'analyse de la conscience de leurs Robinsons isolés, que ceux-ci s'appellent vendeur et acheteur ou bien sujet éthique. Le chasseur et le pêcheur primitifs des auteurs classiques avaient encore au moins l'avantage de chasser et de pêcher eux-mêmes le gibier et le poisson qu'ils échangeaient entre eux. Les pâles fantômes de la théorie marginaliste échangent, eux, des produits achevés d'origine mystérieuse, tandis que la science nouvelle de l'économie se propose de calculer, d'après leurs états d'âme, la valeur d'une gourde d'eau dans le Sahara...

## EXISTENTIALISME

Dans l'évolution de cette tendance, l'existentialisme représente, il faut bien le dire, un sommet inégalé jusqu'à présent. Le Sahara et la gourde d'eau en question, même « vues à travers le tempérament » du vendeur et de l'acheteur abstraits, constituent encore un modèle de représentation sociale concrète, comparés au noble détachement de l'ontologie de Heidegger et Sartre, dont l'abstraction est très représentative de l'univers psychique des intellectuels décadents du stade de l'impérialisme. Heidegger, en particulier, ne connaît que trop bien cet univers qu'il analyse avec pénétration et décrit d'une manière souvent très vivante et pittoresque.

Nous ne pouvons malheureusement pas donner ici une analyse des défigurations structurelles qui résultent obligatoirement de l'emploi d'une telle méthode. Il faut nous contenter d'avoir déjà indiqué le sens général de ces défigurations. Nous tenons cependant à en dévoiler un élément caractéristique, à savoir celui de l'arbitraire, qui semble faire corps avec l'essence de la robinsonade. Leur conscience de classe bourgeoise et leur connaissance vraiment profonde des problèmes réels de l'économie capitaliste, permettaient aux auteurs classiques de discipliner, au moins partiellement, l'arbitraire de leurs robinsonades. Mais plus la robinsonade devient subjectiviste, plus le contrôle de l'arbitraire devient malaisé. Le hasard, grâce auquel Vendredi débarque dans l'île de Robison est parfaitement justifié au point de vue littéraire et, à partir de ce hasard, Defoe développe avec une

## O U M A R X I S M E

connaissance effective et très sûre du processus économique réel, le rapport de maître à esclave entre ses deux héros. Mais lorsque les disciples tardifs des auteurs classiques perdent ce sens de la réalité et ces connaissances objectives, l'arbitraire règne en maître. Voici ce qu'écrit Engels, à propos de l'arbitraire dans la robinsonade de Duhring: « Robinson asservit Vendredi l'épée à la main. D'où lui vient cette épée? Même dans les îles imaginaires des robinsonades, les épées ne poussent pas jusqu'à présent sur les arbres et M. Duhring ne donne aucune réponse à cette question. Tout aussi bien que Robinson a pu se procurer une épée, nous pouvons admettre que Vendredi apparaîtra un beau matin un revolver chargé à la main: alors le rapport de force se renverse entièrement: c'est Vendredi qui commande et Robinson qui doit trimer. » Le texte d'Engels s'applique parfaitement à l'existentialisme, chaque fois que celui-ci s'attache à déduire des conclusions concrètes concernant des faits sociaux, en partant de catégories telles que l'être-ensemble et l'être-dans-le-monde, etc. Ces catégories sont, en effet, à tel point abstraites et à tel point vidées de tout contenu social, qu'en partant d'elles on peut déduire n'importe quoi et même le contraire de n'importe quoi. La seule exception serait peut-être à la rigueur le « on » heideggérien (*das Man*), qui représente d'une manière assez convaincante la haine que l'intellectuel décadent nourrit à l'égard des masses, la peur qu'il en éprouve et la

## EXISTENTIALISME

terreur de voir le caractère unique de sa précieuse individualité subir une atteinte par le contact de la société.

Arrêtons-nous maintenant un instant à la genèse historique de la liberté, telle que la conçoit Mme de Beauvoir. Le fait de la voir poser ce problème témoigne à lui seul suffisamment de la crise de l'existentialisme, crise qu'elle ressent, sans en être, pour autant, consciente. Considérée sous l'angle de l'ontologie fondamentale de l'existentialisme, toute hypothèse d'une genèse réelle de la liberté, constitue une contradiction en elle-même. Pour l'existentialisme, la liberté est, en effet, une donnée humaine absolue: elle ne peut ni se constituer ni se perdre.

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre écrit: « Nous avons, en effet, établi dès notre premier chapitre que si la négation vient au monde par la réalité-humaine, celle-ci doit être un être qui peut réaliser une rupture néantissante avec le monde et avec soi-même; et nous avons établi que la possibilité permanente de cette rupture ne faisait qu'une avec la liberté » (p. 514-15). La liberté est donc une donnée fondamentale de l'existence humaine. Elle est inséparable de l'autre définition de son être: celle que donne l'ontologie fondamentale. Elle forme le complément de la déréliction heideggérienne, en tant que fondement ontologique de l'existence. Et c'est ici que recommence la robinsonade et, à la lumière de l'existentialisme, l'œuvre de Defoe apparaît doublement géniale. L'auteur de *Robinson Crusoe* se révèle comme le véritable fondateur de la notion de la déréliction

— non pas de l'existence humaine objective, mais de son analyse « robinsonesque » — puisque Robinson est effectivement délaissé dans son île par le naufrage. Plus encore: l'activité « libre » de Robinson dans sa déréliction fonde son monde dans l'île: le monde de l'économie capitaliste, celui-là même dont il est involontairement sorti, pour s'abîmer dans sa solitude et dans son activité « tout à fait libre ». Chez Defoe, les choses se passent sur un plan concret: le monde qui se forme dans l'île, les conditions d'existence qui se constituent entre Robinson et Vendredi sont celles du capitalisme réel; chez Heidegger et Sartre, grands auteurs de la robinsonade décadente, la déréliction n'est plus que mythe, intériorité pure et métaphore. Mais la liberté de la néantisation, celle qui se constitue à partir de la déréliction est tout aussi représentative de l'état psychique des intellectuels de la décadence que l'était l'activité de Robinson de la production capitaliste. Et, de même que le roman de Defoe devait démontrer le caractère nécessaire de la production capitaliste, l'ontologie de Heidegger et Sartre se donne pour but de présenter un état psychique, la liberté, comme le fondement dernier, axiomatique, nécessaire et naturel de l'existence humaine.

Il va de soi que Mme de Beauvoir interprète la genèse de la liberté d'une manière existentialiste. Il serait surtout faux de croire qu'elle ébauche l'histoire de la genèse de la liberté concrète, à travers l'évolution de la société humaine. Elle cherche à exprimer la genèse de la liberté sur le plan

## EXISTENTIALISME

individuel, à peu près de la même façon dont Sartre évoque, dans *L'Être et le Néant*, les perspectives d'une psychanalyse existentielle. De plus, cette genèse n'en est une qu'en apparence. Ce que nous trouvons chez Mme de Beauvoir, c'est plutôt la description parallèle de deux états opposés: l'enfance privée de liberté et l'existence en liberté des adultes. Mais où cela devient intéressant, c'est lorsque Mme de Beauvoir s'attache d'établir des analogies entre ses descriptions phénoménologiques et certains problèmes concrets d'ordre social. C'est ainsi qu'elle déclare: « C'est le cas par exemple des esclaves qui ne sont pas encore élevés à la conscience de leur esclavage. » (*Temps Modernes*, t. XV, p. 386). Celles-ci vivraient donc, d'après Mme de Beauvoir, dans une privation de liberté, analogue à l'état d'enfance. On serait en droit, ici, de s'attendre, de la part de Mme de Beauvoir, à une ébauche des éléments du passage de la conscience non-libre à la conscience libre, afin de mieux faire comprendre à ses lecteurs le rôle que l'existentialisme assigne à sa notion de liberté dans l'évolution de l'humanité.

Mme de Beauvoir — faut-il le dire? — ne s'attaque pas à cette entreprise et cela n'a rien d'étonnant. Car, en effet, même si elle se consacrait exclusivement à ne représenter que la genèse de la conscience de liberté, il apparaîtrait clairement que la conscience sociale de liberté découvre une réalité tout à fait différente de la notion de liberté de l'existentialisme. Le moindre contact avec la réalité concrète

suffit pour réduire cette dernière à une apparence pure et simple.

Au lieu de satisfaire à une attente légitime, Mme de Beauvoir exploite le monde de l'enfance qu'elle vient d'évoquer, aux fins de discréditer certains types humains, qui se trouveraient encore enfoncés dans le monde sans liberté de l'enfance. A première vue, il n'y aurait là qu'un divertissement assez innocent, non sans une certaine vérité dans l'évocation de certains types de petits bourgeois. Mais, à y regarder de plus près, cette vérité est souvent défigurée, comme toujours, lorsqu'on abuse des possibilités analogiques qu'offrent les images. C'est, certes, un procédé journalistique d'un effet sûr que d'appeler les fascistes des anthropophages et des représentants du Moyen-Age le plus ténébreux, mais, sur le plan social, ces métaphores ne servent qu'à obnubiler le caractère capitaliste de la barbarie fasciste. Il en est de même lorsqu'on emploie le terme infantilisme, pour qualifier certains types sociaux.

Voyons maintenant ce que valent les conclusions de ces études, écrites avec beaucoup de pénétration analytique. Elles sont, hélas : comme on pouvait s'y attendre, assez minces et assez ambiguës. Ce serait s'exposer à une grave déception que d'espérer y découvrir une ébauche méthodologique pouvant conduire à la solution de certains problèmes moraux. Car, somme toute, lorsque Mme de Beauvoir demande (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 868) « que de telles décisions ne soient pas prises avec précipitation ou à la

## EXISTENTIALISME

légère », ou quand elle souligne qu'il faut procéder à « une analyse politique très poussée avant de fixer le moment du choix moral », ce ne sont que des banalités bien intentionnées. Et nous ne sommes guère plus avancés, lorsque nous apprenons que Mme de Beauvoir aimerait « que l'action doit être vécue dans sa vérité, c'est-à-dire dans la conscience des antinomies qu'elle comporte » (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 855). Elle y ajoute d'ailleurs la remarque suivante: « Cela ne signifie pas qu'on doive y renoncer ». Elle n'en vient pas moins très bientôt à évoquer le renoncement et là, elle touche l'essentiel: « L'action ne peut chercher à s'accomplir par des moyens qui détruiraient son sens même. Si bien que dans certaines situations il n'y aura d'autre issue pour l'homme que le refus. Dans ce qu'on appelle le réalisme politique, il n'y a pas de place pour le refus, parce que le présent est considéré comme transitoire; il n'y a refus que si l'homme revendique au présent son existence comme une valeur absolue; alors il doit absolument refuser ce qui nierait cette valeur. » (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 856).

Nous voilà enfin en présence d'une prise de position nette. Après tout ce qui a été avancé sur le scandale de la violence, cette prise de position devrait logiquement aboutir au tolstoïanisme, ou bien à l'idéologie de non-violence de certains expressionnistes allemands. Mais Mme de Beauvoir ne veut pas — et cela l'honore — tirer toutes les conséquences qui s'imposeraient. Elle préfère se prendre dans un filet de

## OU MARXISME

contradictions insolubles qu'à opter résolument pour un renoncement, sublime en apparence et lâche en réalité. Malheureusement, les motifs au moyen desquels elle tente de justifier ses inconséquences si honorables, sont parfaitement illusoire. Elle invoque l'exemple de la Résistance en France. « La Résistance, dit-elle, ne tendait pas à une efficacité positive. Elle était négation, révolte, martyre; et, dans ce mouvement négatif, la liberté était positivement et absolument confirmée. » (*Id.*) C'est du mythe. En faisant sauter des trains, en tuant des agents de la Gestapo, en libérant des prisonniers, voire en organisant des batailles de partisans, la Résistance accomplissait des actes politiques très concrets et tendait — cela va de soi — à la plus grande efficacité possible, tout autant dans la conduite de chaque action que dans son ensemble, dans le but de libérer la France. Les tracés respectifs de front politiques étaient alors, bien entendu, plus simples qu'après la Libération, encore que la simplicité soit, dans ce domaine, également un mythe. Il est humainement tout à fait compréhensible de voir certains — Mme Simone de Beauvoir n'est pas la seule — tourner le dos aux problèmes complexes et prosaïques du présent (surtout lorsqu'ils ne sont pas en mesure de les assimiler, philosophiquement et politiquement) pour se réfugier dans la simplicité poétique du temps de la Résistance.

Cette nostalgie, disions-nous, est humainement compréhensible. Sa généralisation théorique donne cependant lieu à la naissance de mythes, sans parler de ces cas où l'on

## EXISTENTIALISME

érige en valeur absolue, ce qui est une source d'erreurs fatales. C'est pourtant ce qui arrive à Mme de Beauvoir, quand elle déclare que « seule la révolte est pure » (*Temps Modernes*, t. XVII, p. 857). Cette affirmation ne fait que dissimuler — Mme de Beauvoir ne tarde pas à l'avouer — la peur de voir triompher « la révolte », la crainte de voir ce triomphe aboutir à une « dégénérescence » de la pureté originelle des principes et de l'enthousiasme romantique des débuts. L'humanisme révolutionnaire — poursuit Mme de Beauvoir — « a créé une Eglise, où le salut s'achète par une inscription au parti, comme il s'achète ailleurs par le baptême et les indulgences » (*id.*). Ici, l'existentialisme montre à nouveau son véritable aspect : celui du nihilisme anarchiste, propre aux intellectuels qui n'ont, certes, que mépris pour le capitalisme impérialiste des trusts, mais auxquels la révolution réelle inflige une terreur panique. Cela ne signifie pas nécessairement qu'ils soient lâches : ce qu'ils craignent, c'est de voir transformer le caractère d'isolement de leur « existence ».

Les considérations de Mme de Beauvoir sont intéressantes dans la mesure où elles dévoilent un trait assez important de la caractériologie d'un certain type social qui a peur de la maturité sur le plan de l'existence historico-sociale. Pourtant la prose de l'objectivité doit succéder à la poésie de la subjectivité juvénile ; la prose de la réalisation dans la matière dure, résistante et, malgré tout, toujours docile de la réalité doit prendre la place de la poésie nébu-

## OU MARXISME

leuse des états indéfinissables, obscurs. Dans sa *Typologie des Ages*, qui porte l’empreinte sentimentale du souvenir de Hölderlin, Hegel décrit de la manière suivante l’attitude mentale de l’adolescence: « L’adolescence dissout de telle façon l’idée réalisée dans le monde qu’elle s’attribue à elle-même la définition du substantiel qui appartient à la nature de l’idée — le vrai et le bon — tandis qu’elle attribue la définition du fortuit et de l’accidentel au monde ».

L’existence de la plupart des romantiques est marquée du sceau de la volonté tragi-comique d’éterniser cette attitude mentale de l’adolescence. Il s’agit, en particulier de ceux qui ont eu l’occasion de vivre, au cours de leur jeunesse, une période héroïque, « mythique » de l’histoire. Les romantiques se refusent de vieillir et de mûrir — et la politique romantique se refuse de se plier à la nécessité qui veut qu’à la poésie du bouleversement ou de la clandestinité héroïque succède la prose de la réalisation, de l’accomplissement. Dans son écrit que nous venons de citer, Hegel souligne la répulsion qu’éprouvent de nombreux adolescents au seuil de la maturité, de s’occuper des problèmes précis que la réalité tend à leur imposer. Mme Simone de Beauvoir se fait très nettement l’interprète de cette tendance, puisqu’elle considère « plus authentique » la jeunesse révoltée de Goethe, que sa maturité de « serviteur de l’Etat ». Sans vouloir discuter avec Mme de Beauvoir de « l’authenticité » du *Second Faust* ou de celle de la *Trilogie des Passions*, nous nous permettons de faire remarquer que c’est une abstraction assez juvénile

## EXISTENTIALISME

que de vouloir caractériser toute la maturité de Gœthe par la définition «serviteur de l'Etat». Tout aussi «juvénile» d'ailleurs que ce parallèle, établi entre l'évolution de Gœthe, de Barrès et d'Aragon. Tout cela est, somme toute, profondément faux, mais psychologiquement compréhensible, puisque dans la nuit obscure de la peur juvénile devant tout conformisme, toutes les vaches – comme disait Hegel – paraissent noires, toutes les réalisations, tous les accomplissements, qu'ils soient individuels ou sociaux, paraissent des dégénérescences qu'il n'est alors plus possible de distinguer des dégénérescences véritables (Barrès par exemple).

Il est donc parfaitement logique de voir, en guise d'apologue, ce vieil adage que Mme de Beauvoir place au terme de son écrit: «Fais ce que tu dois, advienne que pourra!» Elle détruit ainsi le fruit de toutes ses considérations et de tous ses raisonnements, parfois pleins d'intérêt, pour restituer la morale de l'intention abstraite de *L'Etre et le Néant*, dans sa pureté intégrale, abstraite et parfaitement stérile. Pour aboutir à une telle conclusion, ce qui précède n'était pas indispensable et ne garde plus qu'une valeur de symptôme de la crise de l'existentialisme.

L'ÉTHIQUE EXISTENTIALISTE ET LA  
RESPONSABILITÉ HISTORIQUE

Dans les textes de Merleau-Ponty, nous rencontrons tous ces problèmes sur un plan plus élevé. La raison en est, avant tout, que Merleau-Ponty connaît le marxisme bien mieux que les autres existentialistes et qu'il en a subi l'influence dans une mesure considérable. Il essaie donc de se montrer très compréhensif à son égard. Il s'ensuit, d'un part, qu'il est en mesure de poser ses problèmes d'une manière bien plus concrète et, d'autre part, qu'entre la démarche de sa pensée, orientée vers l'objectivité et vers la vérité et ses principes d'existentialiste, la divergence est encore plus grande que celle dont nous avons constaté l'existence chez Mme de Beauvoir. Car, l'existentialisme constitue également la base du raisonnement de Merleau-Ponty. Les réserves critiques, qui se manifestent non sans timidité chez Mme de Beauvoir, se font cependant sentir chez lui d'une manière bien plus nette. Et si cet écart entre un contenu neuf et une méthode vieillie ne peut pas se révéler concrètement et ouvertement chez Merleau-Ponty, si lui-même n'en devient jamais tout à fait conscient, la responsabilité en incombe au trotskisme, qui n'a pas encore cessé d'influencer son esprit. Nous verrons comment ses sympathies trotskistes détournent

## EXISTENTIALISME

Merleau-Ponty de la véritable compréhension du marxisme et de la compréhension profonde des problèmes qui le préoccupent chaque fois qu'il serait sur le point d'y parvenir. En réalité, c'est son trotskisme qui fait office de médiateur entre ses hérésies et son orthodoxie existentialistes : c'est son penchant vers le trotskisme qui lui permet de poser ses questions, en envisageant une solution éclectique qui consisterait en un amalgame fait de marxisme et d'existentialisme. Quant à Sartre, il change résolument de position, sans s'embarasser des contradictions dans lesquelles il risque à chaque instant de tomber et dont il est, de tous les penseurs existentialistes, le moins conscient.

Nous commencerons par examiner rapidement l'attitude critique, qui se dessine peu à peu chez Merleau-Ponty, à l'égard du principal ouvrage théorique de son école, *L'Être et le Néant*. Nous savons bien, cela va de soi, que, quant à ses intentions, Merleau-Ponty se propose seulement d'améliorer et de compléter l'existentialisme et qu'il n'entend nullement le dépasser. Il part, lui aussi, du vieux dilemme du déterminisme et de la liberté et il tente d'y apporter une solution existentialiste. Il déclare notamment : « Nous ne disons pas que ce paradoxe de la conscience et de l'action soit, dans *L'Être et le Néant*, entièrement élucidé. A notre sens, le livre reste trop entièrement antithétique ; l'antithèse de ma vue sur moi-même et de la vue d'autrui sur moi, l'antithèse du pour-soi et de l'en-soi font souvent figures d'alternatives, au lieu d'être décrites comme le lien vivant de l'un des termes à

l'autre et comme leur communication... Nous pouvons donc attendre après *L'Être et le Néant*, toutes sortes d'éclaircissements et de compléments.» (*Temps Modernes*, t. II, p. 345-346.) Et, à un autre endroit, où, contradictoirement avec la théorie marxiste, il essaie de représenter le caractère social de l'homme, il écrit: «Cette théorie du social *L'Être et le Néant* ne nous la donne pas encore.» (*Temps Modernes*, t. II, p. 355.) Il croit que le marxisme, qui renferme beaucoup de solutions acceptables, ne saurait se passer de certaines rectifications et de certains compléments, et notamment d'«une conception nouvelle de la conscience qui en fonde à la fois l'antimonie et la dépendance» (*Temps Modernes*, t. II, p. 356), et en conclusion, il ajoute qu'un marxisme vivant devrait «sauver» la recherche existentialiste et l'intégrer, au lieu de l'étouffer (*id.*).

Cette volonté de compréhension vis-à-vis du marxisme se manifeste également en ceci qu'à l'encontre des traditions de l'école phénoménologique qui considère depuis Husserl sa méthode comme *la* méthode définitive de la philosophie, Merleau-Ponty tente de justifier l'existentialisme en tant qu'expression philosophique de notre temps. Or, cette conception de la philosophie en tant que prise de conscience du temps implique une concession considérable à Hegel et à Marx et une opposition inconsciente à Husserl, à Heidegger et à Sartre. Il en résulte naturellement une contradiction interne, puisque, le temps étant pour Merleau-Ponty une catégorie subjective en conformité avec les dogmes de l'exis-

## EXISTENTIALISME

tentialisme orthodoxe et l'histoire ne saurait être, pour lui, investie d'une objectivité véritable. Dans sa *Phénoménologie de la Perception*, (p. 471), il écrit, en effet: « Le temps n'est donc pas un processus réel, une succession effective, que je me bornerais à enregistrer. Il naît de *mon* rapport avec les choses. » A partir de ces prémisses, l'objectivité de l'histoire devient, bien entendu, impossible à établir. En essayant de justifier l'existentialisme en tant que prise de conscience de notre temps, Merleau-Ponty contredit sa propre position de départ.

Nous tenons à souligner que cette attitude ne diminue nullement l'intérêt de ses considérations. Bien au contraire. Dans un de ses écrits, Merleau-Ponty entreprend une interprétation existentialiste de la philosophie marxiste et, dans ce but, il veut prouver que l'argument le plus fort que le marxisme ait produit contre la philosophie du subjectivisme est de caractère existentialiste. Il appuie son argumentation sur certains développements philosophiques du jeune Marx. Et voici comment il résume ce qu'il tient pour l'idéal philosophique commun du marxisme et de l'existentialisme: « Le philosophe qui prend conscience de lui-même comme néant et comme liberté, donne la forme idéologique de son temps, il traduit en concepts cette phase de l'histoire où l'essence et l'existence de l'homme sont *encore* disjointes, où l'homme n'est pas lui-même *parce qu'il* est enlisé dans les contradictions du capitalisme. » (*Temps Modernes*, t. II, p. 352, nous soulignons G. L.) Merleau-Ponty ne se

## OU MARXISME

doute certainement pas que sa tentative de conciliation proclame en vérité sa rupture avec toute l'ontologie existentialiste. Sous peine d'une abdication complète, celle-ci doit, en effet, interpréter l'essence de l'homme, ainsi que les constituants ontologiques de la réalité humaine (liberté, situation, être-avec, être-dans-le-monde, le « on », etc.) comme des catégories supra-historiques, au delà de toute incidence sociale. Les catégories économiques, particulières à une époque, ne peuvent figurer, devant une telle méthode, qu'à titre accidentel, surgissant à l'intérieur de ces relations ontologiques supra-temporelles, comme des variations ou modifications sociales, historiques ou individuelles d'une essence constante et extra-temporelle. Point n'est besoin de remonter à Husserl, à Heidegger ou à Sartre: il suffit de rappeler que Mme de Beauvoir considère l'essence de l'homme comme une réalité supra-temporelle, dont aucune révolution ne saurait modifier la structure.

La philosophie du marxisme, pour laquelle les catégories économiques constituent des formes d'existence et des déterminations de l'être, considère, au contraire, l'homme comme un être se transformant sans cesse, à l'intérieur, bien entendu, d'une continuité historique. L'homme s'est créé lui-même par son travail, c'est-à-dire que, d'animal, il est devenu homme par le travail. Et lorsque l'humanité parviendra à clore sa « préhistoire » et à établir le socialisme d'une manière définitive et complète, on assistera à une transformation fondamentale de l'essence de l'homme, à

la suite de laquelle les hommes auront oublié les rapports inhumains de notre époque. Se créant lui-même historiquement et se transformant historiquement, l'homme est *également* lié au monde par certaines relations constantes (le travail et certaines qualités constantes qui en découlent) mais cela ne permet nullement d'établir un rapprochement entre cette dialectique objective de l'histoire et l'ontologie extra-temporelle de la subjectivité.

Aucun compromis n'est possible entre ces deux conceptions: il faut choisir. Aucun compromis n'est possible, non plus, entre la conception existentialiste de la liberté et l'unité dialectique et historique de la liberté et de la nécessité, établie par le marxisme. Là aussi, il faut choisir, car on ne saurait, comme essaie de le faire Merleau-Ponty dans un passage que nous avons cité plus haut, opérer une conciliation entre ces deux conceptions.

On pourrait, à la rigueur, nous objecter que ce n'est pas l'existentialisme, mais le marxisme (c'est-à-dire une image subjectivée par l'existentialisme) que Merleau-Ponty entend représenter dans ses écrits mis en cause par nous. A un autre endroit, il revient cependant lui-même sur la question, pour déclarer: « Cette philosophie (l'existentialisme), dit-on, est l'expression d'un monde disloqué. Certes, et c'est ce qui en fait la vérité. Toute la question est de savoir si, prenant au sérieux nos conflits et nos divisions, elle nous en accable ou nous en guérit. Hegel parle souvent d'une *mauvaise identité*, entendant par là l'identité abstraite qui

n'a pas intégré les différences et ne survivra pas à leur manifestation. On pourrait d'une manière analogue parler d'un *mauvais existentialisme* qui s'épuise à décrire le choc de la raison contre les contradictions de l'expérience et s'achève dans la conscience d'un échec. » (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 711). Merleau-Ponty s'abstient pourtant de développer sa pensée plus en avant et, surtout, il s'abstient de donner du « mauvais existentialisme » une représentation plus précise. Il se contente d'indiquer que le « mauvais existentialisme » se trouve intimement lié aux conséquences nihilistes de cette doctrine. Quant à nous, il nous semble bien que tout ce qu'il en dit s'applique à merveille à *L'Être et le Néant* et les réserves de Merleau-Ponty, que nous avons citées plus haut, sont de nature à nous faire croire qu'une telle pensée ne lui est pas tout à fait étrangère. Nous pensons même qu'il est évident, dès qu'on approfondit les méthodes de l'existentialisme, que le bon existentialisme — c'est-à-dire un existentialisme non nihiliste — est tout simplement inconcevable.

Quelle que soit l'orthodoxie de cette attitude chez Merleau-Ponty, il est sûr que, dans la discussion des problèmes qu'il pose, il va bien plus loin que Mme de Beauvoir, sans même parler de J.-P. Sartre. De Kœstler, qui se fait le défenseur des démocraties anglo-saxonnes, il dit, non sans vigueur, qu'il ne s'agit pas, pour celui-ci, « de la discussion du Yoghi avec le Commissaire, mais bien de la discussion d'un commissaire avec un autre » (*Temps Modernes*, t.

## EXISTENTIALISME

XVI, p. 706), autrement dit d'un antagonisme entre violence et violence. A un autre endroit, il est encore plus clair et déclare, écartant tout simplement les argumentations de Mme de Beauvoir: « Nous n'avons pas le choix entre la pureté et la violence, mais entre différentes sortes de violences... Ce qui compte et dont il faut discuter, ce n'est pas la violence, c'est son sens ou son avenir. » (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 276). Enfin, en opposition consciente ou non, avec Mme de Beauvoir, il considère que « ce refus et cette décision non seulement de risquer la mort, mais encore de mourir plutôt que de vivre sous la domination de l'étranger et du fascisme, est comme le suicide... C'est une attitude individuelle, ce n'est pas une position politique » (*Temps Modernes*, t. XIII, p. 26). Il est dommage, puisque Merleau-Ponty pose ses problèmes d'une manière aussi concrète, que ses considérations se rattachent à une prose d'aussi bas étage que celle de Kœstler. Au sujet de l'évolution intellectuelle et morale du héros koestlérien le plus connu, Merleau-Ponty déclare: « Il passe du scientisme à des débauches de vie intérieure, c'est-à-dire d'une sottise à l'autre. » (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 264). Il ne manque pas de démasquer l'hypocrisie de Kœstler, qui s'évertue à chanter les louanges de la démocratie anglo-saxonne, sans voir qu'elle est construite sur l'exploitation d'une partie du monde par l'autre. Il démontre aussi que chez Kœstler « l'anticommunisme et « l'humanisme » ont deux morales: celles qu'ils professent, céleste et intransigeante; celles qu'ils

## O U M A R X I S M E

pratique, terrestre et même souterraine. » (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 703). Le dégoût qu'il éprouve pour le ressentiment bas que respire littéralement l'atmosphère de cette « littérature » anticommuniste se manifeste finalement ainsi : « Après tout, nous n'avons pas à expier les péchés de jeunesse de Kœstler... On aime un homme qui change parce qu'il mûrit et comprend aujourd'hui plus de choses qu'il ne comprenait hier. Mais un homme qui retourne ses positions ne change pas, il ne dépasse pas ses erreurs. » (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 700-701).

En dépit de ce dédain vigoureux à l'égard de Kœstler, dédain qui honore son sens moral et esthétique, Merleau-Ponty a décidément tort de s'attarder aussi longtemps à l'analyse de cette « littérature ». La conséquence la plus regrettable en est l'obligation, pour lui, de s'embarrasser de nombreux développements secondaires, qui détournent l'attention du problème central et qui lui font faire des digressions et des détours encombrants. Son problème central est, sans doute, le rapport entre la responsabilité morale et la responsabilité historique. C'est une question grave, qui surgit nécessairement au premier plan dans chaque période suffisamment riche en tournants politiques et historiques et qui a vivement préoccupé l'opinion publique dans tous les pays où il y avait eu un mouvement de résistance assez fort et où, à un moment donné, il fallait châtier les collaborateurs. Nous avons vu que, chez Simone de Beauvoir, la question se pose avant tout sur un plan psycho-

## EXISTENTIALISME

logique, moral et subjectif. Ce n'est pour ainsi dire que malgré elle et en dépit de ses convictions existentialistes que Mme de Beauvoir consent parfois — lorsque la gravité objective des faits l'y oblige — à considérer également les facteurs politiques et historiques.

Chez Merleau-Ponty, ces derniers se trouvent, au contraire, au premier plan. Ce qui l'intéresse, c'est le drame de l'honnêteté subjective et de la trahison objective, ainsi qu'il formule la question en évoquant le procès de Boukharine, qui eut lieu à Moscou, en 1938. Parlant de Pétain et de Laval, il écarte la possibilité d'une trahison pour de l'argent: « Même s'il n'y a pas faute en ce sens nous refusons de les absoudre comme des hommes qui se sont manifestement trompés. » (*Temps Modernes*, t. XIII, p. 23.) Or, en développant cette idée Merleau Ponty crée un étrange tissu d'erreurs et de vérités. Il dit tout d'abord que le vrai et le faux ne se distinguent l'un de l'autre que *post festum*, lorsque l'Histoire a jugé. La criminelle fausseté de la politique des collaborateurs est désormais parfaitement évidente pour nous. « Mais en ce qui concerne les événements de 1940, comment savons-nous tout cela? Par le fait de la victoire alliée. » (*Temps Modernes*, t. XIII, p. 26.) Mais, s'il en était ainsi, le tout ne serait qu'une vaste illusion, un ensemble d'éléments fortuits. Encore qu'une telle conclusion soit parfaitement conforme aux doctrines de *Sein und Zeit* et de *L'Être et le Néant*, Merleau-Ponty se refuse de l'accepter et cela l'honore. L'autre explication, selon laquelle les

résistants auraient bien déchiffré les secrets de l'Histoire, tandis que les collaborateurs se seraient mépris, ne lui suffit pas davantage. Car, dit-il en substance, ce n'est pas l'erreur que nous méprisons chez les uns et ce n'est pas « la froideur du jugement et la simple clairvoyance » (*Temps Modernes*, t. XIII, p. 27) que nous admirons chez les autres. « La gloire des résistants comme l'indignité des collaborateurs supposent à la fois la contingence de l'Histoire, sans laquelle il n'y a pas de coupables en politique, et la rationalité de l'Histoire, sans laquelle il n'y a que des fous ». (*id.*) Un peu avant ce passage, évoquant la « ruse de la raison » de Hegel, Merleau-Ponty explique, en effet: « Il y a dans l'Histoire une sorte de maléfice; elle sollicite les hommes, elle les tente, ils croient marcher dans le sens où elle va, et soudain elle se dérobe, l'événement change, prouve par le fait qu'autre chose était possible. Les hommes qu'elle abandonne et qui ne pensaient être que ses complices se trouvent soudain les instigateurs du crime qu'elle leur a inspiré. » (*Temps Modernes*, t. XIII, p. 26.)

Ces considérations constituent une tentative de saisir le problème de la responsabilité sur un plan historique concret et il est évident que la portée de cette tentative dépasse de loin celle de Mme de Beauvoir qui reste bien plus proche de l'orthodoxie existentialiste. On découvre pourtant des lacunes profondes dans la pensée de Merleau-Ponty. Tout d'abord, il conçoit l'histoire sous un aspect trop mystique: elle devient, chez lui, un personnage mythique, auquel il est

facile d'attribuer des tournants et des intentions énigmatiques. Or, cela dépasse de loin les mythifications hégéliennes et l'on se tromperait à n'y voir que l'œuvre du hasard. Chez Hegel, l'histoire a un contenu objectif et une direction objective. La ruse de la raison n'est guère davantage qu'une métaphore évocatrice, destinée à rendre sensible, sous une forme condensée, la vérité parfaitement reconnue par Hegel, selon laquelle ce ne sont pas les volontés individuelles qui régissent l'histoire. Ce contenu objectif et cette direction doivent cependant nécessairement faire défaut dans l'interprétation de Merleau-Ponty. En effet, même s'il voulait, en tant qu'individu ou homme politique, assigner sa place au socialisme, étant lui-même existentialiste, cette volonté ne saurait être, de sa part, qu'une opinion particulière et purement individuelle, ne relevant pas du contenu et de la direction de l'histoire elle-même. Voilà pourquoi, chez Merleau-Ponty, l'Histoire se trouve obligée de se présenter devant nous sous les traits d'une femme aguichante et volage, qui ne consent à dévoiler ses desseins qu'au dernier instant ou, pis encore, *post festum*. Le simple fait de la réussite, du succès (dans notre cas, la victoire des Alliés) peut-il vraiment servir de critère suprême? La gloire des partisans de la Résistance serait-elle moindre, l'ignominie des collaborateurs se trouverait-elle atténuée si Hitler avait triomphé?

C'est là *Realpolitik* réactionnaire, dont le fascisme a été le point culminant, qui fait de l'efficacité un critère exclusif.

## OU MARXISME

Voici comment et avec quel cynisme Gœbbels formule ce rôle tout-puissant de l'efficacité, qui fait que la connaissance n'est admise à juger qu'après coup : « Notre intention n'est pas de fournir la justification scientifique de notre idéologie, mais de réaliser les aspirations qu'elle renferme. Une époque plus tardive pourra ensuite considérer l'action pratique en tant qu'objet de la connaissance spéculative. » Et Gœbbels s'empresse de tirer de cette thèse des conclusions qui satisfont pleinement l'idéologie fasciste : « La tâche de nos contemporains ne consiste pas à prendre une position scientifique, impartiale et objective à l'égard des événements politiques... leur tâche est de contribuer à créer des réalités historiques... »

Il va de soi que Merleau-Ponty ne partage pas cette attitude. Il rejette, au contraire, passionnément toute survivance fasciste. Mais l'agnosticisme historique, qui découle nécessairement de la position philosophique de l'existentialisme, l'oblige à se rapprocher théoriquement de cette « *Realpolitik* » du cynisme, toutes les fois qu'il fait de l'acte moral de l'individu isolé un critère exclusif. Le faux dilemme de la morale de l'intention et de la morale du résultat, qui est tout simplement synonyme de cette *Realpolitik*, procède précisément de cette attitude agnostique vis-à-vis de l'histoire. Nous avons déjà étudié la nature de ce faux dilemme. Or, si l'existentialisme abandonne la morale de l'intention pure qui est la seule conforme à son orthodoxie, sans soumettre ses assises philosophiques à une

## EXISTENTIALISME

analyse objective, il se condamne à être continuellement ballotté entre ces deux extrêmes également illusoirs.

Il y a, naturellement, toujours eu des protestations contre la manière dont la *Realpolitik* pure interprétait l'histoire. « *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni* », disait Lucain et le marxisme, dans lequel les âmes délicates ont tôt fait de découvrir une *Realpolitik* cynique et amoral, accable d'ignominie M. Thiers, bourreau de la Commune, tandis qu'il vénère le souvenir glorieux des héros vaincus. Même alors que les conditions historiques excluait pour ainsi dire à l'avance toute chance de victoire pour un mouvement de libération, le marxisme juge d'une manière identique; il suffira de citer l'exemple de Spartacus ou celui de Thomas Muenzer.

Nous ne pouvons pas partager l'opinion de Merleau-Ponty qui se refuse à admirer, chez les partisans de la Résistance, leur juste compréhension de l'histoire. Certes, la conviction à elle seule ne suffit pas pour faire un héros. Il serait difficile, sinon impossible d'imaginer un héros d'une conviction plus pure que Don Quichotte. Mais comment expliquer que, sans préjudice de l'héroïsme intégral qui l'anime, il fait un effet irrésistiblement comique? Et pourquoi les héros d'une révolution précoce, désespérée, ne sont-ils jamais comiques? Sans parler de Spartacus ou de Thomas Muenzer, il faut reconnaître que le génie d'un Shakespeare n'a pas suffi pour faire de John Cade une figure vraiment comique. Cela signifie que le rapport dia-

lectique entre la compréhension correcte de l'histoire et les conséquences qui en découlent pour l'individu moral, est de nature fort complexe. Ce n'est pas seulement la compréhension concrète de la situation historique immédiate qui est en jeu (Hitler vaincra-t-il?), mais aussi la totalité des rapports historiques, qui forment l'arrière-plan de la situation concrète immédiate.

Ce sont donc, dans une très large mesure, le contenu objectif et la direction réelle de l'histoire qui déterminent si le caractère des personnages agissant historiquement est héroïque ou ignoble, tragique ou comique. Le triomphe, comme la défaite, résultent, bien entendu, toujours d'une lutte réelle, dont les épisodes offrent un champ large aux jeux du hasard, comme au déploiement de l'intelligence, de l'énergie, du courage, de l'endurance, etc., des hommes qui s'y affrontent. Mais les perspectives réelles de cette lutte, les qualités morales susceptibles de s'y déployer, leur caractère et leur valeur sont toujours déterminés — non pas sur le mode fataliste et direct, mais seulement en dernier ressort — par la démarche objective de l'histoire elle-même. C'est une fausse conquête du nihilisme moderne que d'avoir posé la relativité psychologique du tragique et du comique; leur relativité historique constitue cependant une qualité structurelle et objective extrêmement importante de l'évolution historique objective elle-même. Les grands écrivains ont d'ailleurs toujours reconnu cette vérité. On sait comment Balzac décrit l'opposition entre l'attitude

## EXISTENTIALISME

morale des soldats et des officiers républicains de l'armée révolutionnaire et celle des Chouans. Les descriptions de Balzac font très bien ressortir que, tandis qu'au point de vue de la morale individuelle les deux partis se valent, le contenu moral différent des causes qu'elles servent, leur prête à chacune une structure morale différente, voire opposée. Dans un de ses écrits de jeunesse, Marx a d'ailleurs formulé d'une manière saisissante ce déterminisme historique du tragique et du comique. « Il est instructif pour elles (les nations occidentales avancées), écrit-il, de voir l'ancien régime, qui a vécu chez elle sa *tragédie*, jouer maintenant sa *comédie*, en tant que revenant allemand. Son histoire fut *tragique*, tant qu'elle correspondait à la violence préexistante du monde, la liberté étant, par contre, une idée personnelle; en un mot, tant que les représentants de l'ancien régime croyaient à sa justification et qu'ils devaient y croire. *L'ancien régime*, en tant qu'ordre établi, luttait contre un monde en gestation, et il avait à ses côtés une erreur historique, mais non pas une erreur individuelle. Sa défaite fut donc tragique... Mais *l'ancien régime moderne* n'est plus que le *comédien* d'un ordre dont les *héros véritables* sont morts. L'histoire est profonde; elle traverse de nombreuses phases avant de porter à la tombe une vieille forme. La dernière phase d'une forme historique est sa *comédie* ». Le tragique et le comique sont, bien entendu, des pôles extrêmes. Mais ce qui peut être dit des extrêmes, peut l'être de bon droit de tout ce qui se trouve compris entre eux.

## O U M A R X I S M E

Nous arrivons ainsi à la question centrale: l'Histoire s'achemine-t-elle objectivement dans une direction déterminée? Peu importe la complexité des détours et l'imprévisibilité des hasards par lesquels cette direction se rend sensible. Or, en dépit de toute sa bonne volonté de se rapprocher du marxisme, en dépit de tout l'écart qui peut parfois se manifester entre son point de vue et celui du nihilisme historique de l'école existentialiste proprement dit, Merleau-Ponty ne peut donner à cette question qu'une réponse entachée d'éclectisme. L'Histoire est pour lui à la fois rationnelle et fortuite.

Le marxisme intervient ici, en posant la dialectique objective du hasard et de la nécessité. Mais, pour comprendre cette dialectique, qui régit effectivement l'Histoire et dont la pénétration théorique incomplète conduit Merleau-Ponty à l'abandon de l'orthodoxie existentialiste et à l'éclectisme, il faut saisir toutes ses corrélations. Il faut d'abord abandonner la polarisation exclusive de la liberté et de la nécessité: selon la loi de la dialectique, la liberté est nécessité reconnue. La nécessité doit donc perdre son caractère rigide et réifié, sans perdre, pour autant, son objectivité et son caractère indépendant de la conscience humaine. D'autre part, il faut également comprendre l'objectivité du hasard et son interaction concrète et dialectique avec la nécessité. C'est ainsi que l'on pénétrera enfin la structure de l'histoire, qui veut que la nécessité ne puisse triompher qu'à travers des

## EXISTENTIALISME

hasards, par la victoire que remportent, en dernier ressort, les tendances historiques objectives.

L'éclectisme de Merleau-Ponty n'est pas dû au hasard. Il est, au contraire, étroitement lié à sa conception de la dialectique. Dans sa polémique contre le marxisme, il souligne, en effet, que « la plupart des marxistes » estiment la théorie léninienne de la connaissance « tout au moins insuffisante ». Ils voient en elle, selon Merleau-Ponty « l'expression d'une philosophie métaphysique, qui rattache tous les phénomènes à une seule substance, la matière, et non pas l'expression d'une philosophie dialectique qui admet nécessairement des relations réciproques entre les différents ordres de phénomènes » (*Temps Modernes*, t. II, p. 351-352). Seulement, Merleau-Ponty se trompe profondément lorsqu'il confond la simple interaction avec le véritable principe de la dialectique. Hegel disait déjà que l'interaction simple « se situe seulement au seuil du concept » et que « considérer un objet donné seulement sous l'angle de l'interaction... » était, en réalité, une attitude tout à fait incompréhensive ».

Sans « le moment de la transcendance », notamment, il est impossible de parvenir à la compréhension dialectique de l'interaction. Or, « le moment de la transcendance » est inconcevable, si l'on n'attribue pas la primauté gnoséologique soit à l'esprit, soit à la manière. Et, puisque Merleau-Ponty recherche la « troisième voie » de l'existentialisme, c'est-à-dire un prétendu dépassement de l'idéalisme et du

matérialisme, il ne peut y avoir, chez lui, un « moment de la transcendance (qui ne serait autre que le contenu objectif de l'histoire), ni dans le sens matérialiste comme chez Marx, ni dans le sens idéaliste comme chez Hegel. Sa tentative de pénétration théorique des réalités dialectiques reste donc vouée à l'éclectisme.

L'éclectisme de Merleau-Ponty ne se manifeste pas seulement dans sa conception de la démarche objective de l'histoire, mais aussi, et peut-être plus sensiblement encore, dans ses tentatives d'analyse de la réaction du sujet. C'est précisément la théorie du reflet, qu'il dédaigne tant, qui nous permet d'entreprendre l'étude de ce problème, posé par Merleau-Ponty. L'opinion du sujet agissant de l'histoire constitue, pour Merleau-Ponty, une réalité dernière d'ordre ontologique. Mais la genèse de ces opinions et leur interaction dialectique avec la démarche objective de l'histoire ne se prêtent pas à l'analyse ontologique, ou, du moins, cette analyse ne permettra-t-elle jamais de parvenir jusqu'au particulier. Nous nous ferons sans doute mieux comprendre en citant un exemple littéraire. Nous avons évoqué plus haut la manière dont Balzac décrit le combat entre révolution et contre-révolution. Comparons donc Balzac avec certaines productions décadentes, telle l'*Antigone* de M. Jean Anouilh. Ce que nous offre Balzac, ce sont les conditions historiques concrètes et leurs reflets sociaux concrets, pourtant individuellement différents, dans les opinions des personnages représentés. Il y a là l'interaction dialectique

## EXISTENTIALISME

vivante entre l'opinion, l'ensemble de la personnalité et l'acte. M. Jean Anouilh nous offre, par contre, une analyse d'ontologie fondamentale, sous forme de drame. Toutes les déterminations historiques objectives de l'âme humaine en sont fatalement éliminées (grâce à l'application, peut-être inconsciente de la méthode de la réduction phénoménologique), ce qui explique qu'au point de vue littéraire, les personnages deviennent de simples marionnettes, tandis que, psychologiquement et moralement, ce sont des fous et des monomanes. Merleau-Ponty n'a-t-il pas dit lui-même que si l'histoire n'est pas rationnelle, les hommes qui agissent en elle ne peuvent être que des fous? Ce caractère rationnel de l'histoire ne doit cependant pas rester un en-soi abstrait (et peut-être inaccessible). Il faut savoir montrer, un pour-nous (plus ou moins vrai ou faux). Il faut savoir montrer comment l'identification avec le cours objectif de l'histoire transforme cet en-soi, dans l'individu appartenant à la classe appelée à réaliser cet en-soi historique, en un pour-nous.

Seule l'explication de l'interaction dialectique entre l'existence sociale concrète, qui détermine la conscience humaine et le reflet de cette réalité objective dans la conscience peut nous fournir la solution effective de ce problème. Lorsque nous aurons reconnu que les opinions des sujets agissant historiquement sont les reflets d'une même réalité objective, lorsque nous aurons compris que le caractère, la quantité, le volume, etc., de ce reflet, ainsi que son assimi-

## OU MARXISME

lation théorique, sentimentale, etc., par le sujet sont déterminés par cette même interaction — c'est alors que nous disposerons enfin de la méthode qui nous ouvrira l'accès du problème.

Merleau-Ponty exige de bon droit que le déchiffrement de ces corrélations atteigne le plan de l'individu. Mais c'est précisément le marxisme — et le marxisme seul — qui est susceptible de satisfaire cette exigence. Une théorie générale de la conscience sociale ne saurait avoir pour objet que la moyenne et le typique. Le marxisme n'est cependant pas une sociologie qui accepterait cette définition comme une détermination absolue, ou bien — comme c'est souvent le cas chez les auteurs modernes — comme une typologie abstraite, appelée seulement à enregistrer. Ce qu'il offre, au contraire, c'est la structure mouvante de ces corrélations, l'espace social réel, qui est la scène même, sur laquelle se déroule et s'inscrit dans cette typologie la conscience individuelle. Je me permettrai de citer le passage bien connu de *L'Idéologie Allemande* où Marx donne la description économique et historique de la situation de l'individu dans la société capitaliste et définit ainsi les lois qui régissent cet espace social réel de l'individu: « Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, écrit Karl Marx, mais naturellement d'eux-mêmes dans le cadre de leurs conditions et non pas de « l'individu pur » au sens des idéologues. Mais au cours du développement historique et précisément parce que dans le cadre de la division du travail, les conditions sociales

## EXISTENTIALISME

sont inévitablement devenues autonomes, une distinction se manifeste entre la vie de tout individu pour autant qu'elle est personnelle et en tant qu'elle est surbordonnée à quelque branche de travail et aux conditions que cette branche implique. Mais il ne faut pas entendre par là que par exemple le rentier, le capitaliste, etc., cessent d'être des personnes; leur personnalité est au contraire conditionnée par des conditions de classe tout à fait déterminées, et la différence n'apparaît que dans l'opposition à une autre classe et pour elles-mêmes qu'à l'instant où ils font faillite. Dans l'Etat (et plus encore dans la tribu) ce fait est encore caché: par exemple un noble reste toujours un noble, un roturier toujours un roturier, abstraction faite des autres conditions; il y a là une propriété inséparable de son individualité. La distinction de l'individu personnel d'avec l'individu de classe, le hasard des conditions de vie pour l'individu n'apparaît qu'avec l'apparition de la classe qui est elle-même un produit de la bourgeoisie. La concurrence et la lutte des individus entre eux sont nécessaires pour produire et développer ce hasard en tant que tel. Dans la représentation, les individus sont donc, sous la domination de la bourgeoisie, plus libres que précédemment parce que leurs conditions de vie sont pour eux accidentelles, mais en réalité ils sont naturellement moins libres, parce que subordonnés davantage à une puissance objective.»

La pensée agnostique bourgeoise a du mal à s'assimiler cette vérité que ce soit précisément le reflet de la réalité objective dans la conscience humaine qui conduise l'évolution

individuelle – qui n'est pas fatale – à la compréhension de la situation de classe de l'individu. N'arrive-t-il pas, même dans des cas très simples, que la prise de conscience des faits de la réalité objective travaille à l'encontre des déterminantes de l'existence sociale, qui agissent spontanément et directement sur la conscience individuelle? L'efficacité de cette action est différente dans chaque cas individuel, selon la situation sociale et historique, mais en moyenne et en dernier ressort, l'existence sociale de l'individu joue toujours le rôle décisif. Le *Manifeste Communiste* constate déjà la possibilité, pour les individus évolués, de passer dans les rangs de «la classe qui tient en main l'avenir». Il est d'ailleurs très important, au point de vue du problème qui nous occupe ici, de voir comment Marx et Engels caractérisent ces transfuges: «...notamment une partie des idéologues bourgeois qui, à force de travail, se sont élevés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique.»

Nous serions cependant de bien piètres marxistes, si nous croyions que cette genèse dialectique de la conscience de classe ne s'applique pas également au prolétariat. Dans son célèbre pamphlet intitulé *Que faire?*, Lénine étudie cette question d'une manière très approfondie et il conclut que la situation de classe objective ne peut – spontanément – aboutir qu'à ce qu'il appelle la «conscience trade-unioniste». Pour développer, chez l'ouvrier, une conscience politique vraiment révolutionnaire, il faut une compréhension (reflet dialectique) bien plus adéquate de la totalité sociale, dépassant la sphère

## EXISTENTIALISME

étroite de l'immédiat spontanément reconnu. «La conscience politique de classe, dit Lénine, ne peut être apportée à l'ouvrier *que de l'extérieur*, c'est-à-dire de l'extérieur de la lutte économique, de l'extérieur de la sphère des rapports entre ouvriers et patrons. Le seul domaine où l'on pourrait puiser cette connaissance est celui des rapports de *toutes* les classes et couches de la population avec l'Etat et le gouvernement, le domaine des rapports de *toutes* les classes entre elles.» Et, dans un passage plus loin, Lénine souligne tout particulièrement que lorsque la classe ouvrière parviendra à créer une organisation de révolutionnaires professionnels, dans celle-ci: «...*doit absolument s'effacer toute distinction entre ouvriers et intellectuels* et, à plus forte raison, entre les diverses professions.»

Les opinions des hommes, en tant que reflets de la réalité objective – dans notre cas, du processus historique – sont donc d'une importance bien plus grande que ne le pense Merleau-Ponty lorsqu'il s'agit de répondre à la question de savoir si leur rôle historique mérite l'admiration ou le mépris. Notre analyse portera sur deux points: nous essaierons d'abord d'élucider la manière dont les opinions des hommes reflètent le processus historique et nous examinerons ensuite dans quelle mesure ces reflets constituent-ils une image adéquate de la réalité objective.

Les analyses de Merleau-Ponty négligent complètement toute la question qui découle du caractère adéquat ou non de ce reflet. C'est pour cette raison que les résultats auxquels

il aboutit, sont nécessairement entachés d'éclectisme. Cet éclectisme se manifeste d'abord dans la conclusion qui veut que la justesse ou l'erreur d'une conviction politique ne puisse se cristalliser qu'*a posteriori*, à la faveur d'événements ultérieurs (la victoire des Alliés, dans le cas évoqué par lui); sa conception d'une Histoire mythifiée est encore une autre manifestation de l'éclectisme propre à sa pensée. S'il ne s'agissait vraiment que de savoir qui a bien jugé, en 1940, les chances qu'Hitler avait de triompher, la manière dont Merleau-Ponty pose la question serait, sinon correcte, du moins compréhensible. Mais l'année 1940 avait, aussi bien dans la réalité objective que dans les convictions des intéressés, une longue «préhistoire», au cours de laquelle les deux attitudes adverses de la guerre civile d'après 1940, la Collaboration et la Résistance s'étaient déjà affrontées. Or, dans cette rencontre préalable à 1940, l'enjeu ne consistait pas du tout en une estimation plus ou moins juste des chances de victoire d'Hitler: il s'agissait tout simplement de savoir laquelle de ces deux attitudes politiques convenait aux intérêts du peuple français. Mais, d'abord, que signifie, d'une façon concrète, le terme «peuple français»? Est-ce le règne des «200 familles» et de leurs alliés de la bureaucratie civile et militaire, qui le personnifient ou bien le règne des travailleurs de France? Si nous examinons la question sous cet éclairage, il devient absolument évident qu'il ne s'agissait pas alors – où, tout au moins pas essentiellement – d'évaluer, exactement ou non, les chances que pouvait avoir Hitler de triompher.

## EXISTENTIALISME

Selon l'opinion des adversaires du Front Populaire, des partisans de Munich, des collaborateurs (ces termes désignent les étapes diverses de l'évolution d'une même tendance), il fallait consentir tout sacrifice (abandonner d'abord tous les alliés de la France, renoncer ensuite au rang de grande puissance, abdiquer, enfin, de l'indépendance nationale, elle-même), afin de garantir le règne de ces «200 familles» contre toute attaque d'en bas. Il s'agissait si peu de supputer des chances de victoire que les représentants de ces opinions firent tout pour affaiblir les chances de la France : désorganisation de l'armée, relâchement de l'alliance franco-soviétique, attitude contestable pendant l'invasion de la Pologne, etc. L'autre camp groupait ceux qui considéraient l'expansion du fascisme comme le plus grand mal possible pour le peuple français et pour qui la tâche politique primordiale était – en même temps que la défense antifasciste – le renversement du règne des couches sociales qui collaboraient objectivement avec Hitler bien avant 1940. Le fait que les événements de 1940 obligèrent à prendre position certaines couches sociales qui ont cru jusqu'alors pouvoir rester à l'écart, ne modifie en rien les données essentielles de ce tableau.

En bon existentialiste, Merleau-Ponty sousestime nettement la signification décisive des positions respectives des classes en présence, ainsi que les opinions et les lignes de conduites politiques qu'elles déterminent. Il examine, selon l'ontologie existentialiste, la «situation» de 1940. Mais là

## O U M A R X I S M E

aussi, il est facile de voir que son orthodoxie existentialiste est chancelante. L'existentialisme orthodoxe affirme, en effet, qu'une résolution entièrement nouvelle doit surgir, pour ainsi dire du néant, dans chaque «situation». Mais cette position extrême devait bientôt s'avérer intenable, non seulement pour les résolutions individuelles, mais aussi – et à plus forte raison – sur le plan de la politique ou de l'histoire. Merleau-Ponty dut donc se résigner, manifestement à contrecœur, à couper d'un peu d'eau le vin pur des doctrines Kierkegaard et de Heidegger, en essayant, malgré tout, de sauvegarder la primauté décisive de la «situation» et de la résolution à laquelle elle donne lieu. C'est ainsi qu'est né le compromis éclectique qui veut que d'un côté Merleau-Ponty fasse un effort en vue de comprendre 1940 historiquement et que, de l'autre côté, il tente de l'isoler en une «situation».

Cet attachement à la «situation» et à toute la méthodologie qui en découle, est psychologiquement tout à fait compréhensible. Il ne s'agit, en effet, pas seulement de la question centrale de toute l'ontologie existentialiste, mais d'une question qui met en jeu la raison d'être de l'existentialisme. Il est effectivement vrai que la continuité de la vie individuelle, ainsi que celle de la vie sociale, composée de vies individuelles, est susceptible de subir – c'est une possibilité abstraite – à n'importe quel instant une interruption. Lorsque je sors pour faire une promenade – pour citer un exemple bien sartrien – la possibilité m'est offerte à chaque instant, de

## EXISTENTIALISME

revenir sur mes pas, de rentrer à la maison, de me rendre dans un restaurant, dans un théâtre, etc. Ces hésitations sont fréquentes dans la vie quotidienne. Dans l'existence sociale elles sont plus rares et cette constatation si simple est d'une importance théorique non négligeable. Pour peu, en effet, qu'il ne s'agisse pas dans mon exemple de promenade, mais du cours que mon devoir officiel me prescrit de faire à l'Université, il y faut également – sur le plan de l'abstraction – une résolution et je suis, en principe, libre de décider, dans chaque cas, d'aller au café au lieu de faire mon cours. Mais en fait je ne vais pas au café et je ferai mon cours à moins d'un empêchement valable. L'ensemble de la question ne manque pas d'un caractère comique certain, et nous permet de conclure qu'au delà d'une pratique purement sociale, nous sommes ici en face d'une constatation théorique importante: à savoir que l'analyse existentialiste des «situations» de cet ordre, le refus existentialiste de toute cause et même de toute motivation, sont archi-faux et pèchent par la base. C'est par ce procédé que l'existentialisme transforme une attitude relativement justifiée en une construction rigide, fautive et même absurde. Cette description est correcte, en tant que description du moment de continuité de la vie; la possibilité abstraite peut, dans des circonstances déterminées, se transformer en une possibilité concrète et elle peut même, dans certaines conditions, se transformer en une réalité, puisque je suis libre de me résoudre à rompre avec la continuité passée de ma vie. Cette description pourrait donc être

utile et instructive, dans les limites de sa valeur concrète et à condition de ne pas perdre de vue les causes et les justifications intérieures et extérieures de la résolution, ainsi que les corrélations dialectiques de la « situation ». Mais lorsqu'on l'érige en un principe autonome, isolé et central, appelé à présider d'une manière exclusive à l'acte humain, lorsqu'on fait de cette description l'analyse ontologique de la « situation », en escamotant la différence essentielle qui subsiste entre possibilité abstraite et possibilité concrète, cette manière de voir défigure et fausse toute la structure et toutes les proportions de l'acte humain, en même temps qu'elle perd sa propre vérité relative. L'analyse de 1940 en tant que « situation », par Merleau-Ponty, justifie entièrement notre point de vue.

Mais l'ensemble de ce problème se présente à l'esprit sous un jour plus complexe — et aussi plus concret — dès qu'on admet que ni la réalité historique, ni nos opinions qui la reflètent, ni notre existence sociale qui déterminent la nature et le volume de ce reflet, ne sont immuable. Elles ne sont, en effet, ni immuables ni immobiles, mais se transforment, se meuvent sans cesse. Sur le plan concret, nous n'avons jamais manqué de tenir compte de cette métamorphose incessante; il ne s'agit plus maintenant que d'en tirer les conclusions théoriques qui s'imposent. Soulignons tout d'abord que ces deux processus de transformations, l'un objectif et l'autre subjectif, sont très loin d'accuser un parallélisme mécanique et inévitable. En simplifiant dans

## EXISTENTIALISME

toute la mesure du possible, nous dirons que les opinions individuelles peuvent, d'une part, devancer les événements de la réalité objective, c'est-à-dire qu'elles peuvent, parfois, saisir le sens profond des tendances qui ne sont données, dans la réalité, que dans un état provisoirement latent. Elles peuvent, d'autre part, être dépassées par les événements, se cramponner à des idées qui semblent, certes, correspondre à la réalité objective ou, tout au moins, à certains de ses aspects, mais que, tôt ou tard, l'évolution objective de la réalité finira par démentir.

Il est clair, même en acceptant ce schéma simplifié que nous venons d'esquisser, que le mythe de la «méchanceté» de l'histoire, cher à Merleau-Ponty, n'est pas à l'épreuve d'une analyse procédant à l'aide notre méthode. La question est cependant d'une portée plus considérable, parce qu'elle se trouve être étroitement liée au problème du principe de la réalité dans l'existentialisme, qui est celui de la probabilité pure de nos connaissances du monde extérieur. L'attitude existentialiste jouirait, certes, d'une justification relative, si elle se contentait de polémiquer contre cet objectivisme mécaniste et fataliste, selon lequel la connaissance des éléments de la réalité et des lois qui la régissent, suffit pour calculer les événements à venir avec l'exactitude de l'astronomie. Cette théorie n'a plus, bien entendu, guère de défenseurs actuellement. Accuser le marxisme, comme le fait Sartre, de l'avoir prise sur son compte, prouve son ignorance totale du marxisme et rien d'autre. Marx n'a jamais eu qu'un

mépris énergique pour ce genre d'enfantillage et Boukharine, qui avait subi l'influence de ces idées, n'a pas manqué de s'attirer une sévère critique de la part de Lénine.

Mais l'application erronée de la notion de probabilité de la part des existentialistes dépasse ce plan. Les dilettants de la philosophie ont fini par vulgariser, dans le sens péjoratif du mot, certaines vues de la physique moderne sur le calcul des probabilités. L'existentialisme a tôt fait de s'en emparer, polarisant d'une manière exclusive probabilité et causalité. En d'autres termes, l'existentialisme exploite la catégorie de la probabilité, pour camoufler son agnosticisme historique issu de l'ontologie fondamentale, sous l'appareil verbal de la science moderne. La vérité est, tout au contraire, que les chercheurs scientifiques dignes de ce nom savent fort bien que le calcul de probabilité moderne n'a fait qu'augmenter l'exactitude des énoncés – et même des prédictions – de la science. Le marxisme n'a d'ailleurs jamais opéré avec des lois mécanistes ou fatalistes. Le sens objectiviste, que *Le Capital* de Marx donne à la notion de tendance, qui est fondamentale, le prouve suffisamment. Nous exposerons d'ailleurs, au cours du chapitre suivant qu'en raison de la nature même du matérialisme dialectique, la connaissance humaine ne peut être qu'une approximation de la réalité objective. Le marxisme considère enfin l'histoire comme faite par les hommes, c'est-à-dire par nous-mêmes. Il s'attache à faire ressortir cette définition fondamentale de l'histoire dans toutes ses catégories (par exemple, le niveau effectif des salaires dans l'espace

## EXISTENTIALISME

économique et subjectif) il est donc évident que les changements historiques et, avant tout, les révolutions, ne sont pas, pour le marxisme, les effondrements mécaniques d'un régime quelconque, mais les résultats d'une lutte.

Mais comment peut-on encore parler d'une divergence entre les marxistes et moi-même ? pourrait demander Merleau-Ponty. La situation du problème n'est pas sans offrir une certaine analogie avec la question de la «situation», dont nous avons parlé plus haut. Cette fois-ci, la question est la suivante : La probabilité de nos connaissances sur la réalité historique, sur le présent et sur les tendances qui pointent vers l'avenir, constitue-t-elle la seule *approximation* possible de la connaissance de la réalité objective ? S'il en est ainsi, alors, sans préjudice de l'irréductibilité du moment de relativité qu'elle renferme et dans la mesure où, à l'intérieur de ces limites, elle reflète correctement la réalité objective, cette approximation est, en même temps, une connaissance absolue. Dans le cas contraire, il faudrait conclure que ce moment de relativité détermine le relativisme de la totalité de notre connaissance de la réalité et, avant tout, de la réalité historique.

Il est évident que l'existentialisme orthodoxe optera pour le second terme de notre alternative. Chez J.-P. Sartre – dont je cite à dessein la petite brochure, parce qu'il y tente, comme nous l'avons vu, de s'éloigner du nihilisme de *L'Être et du Néant* – la résolution humaine plonge littéralement dans le néant, toute perspective réelle étant rejetée : «...demain,

après ma mort, des hommes peuvent décider d'établir le fascisme...» (*L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 53-54) écrit-il et, dans la même phrase: «...à ce moment-là, le fascisme sera la vérité humaine et tant pis pour nous; en réalité, les choses seront telles que l'homme aura décidé qu'elles soient.» (*id.*). Un autre passage de ce même livre rejette résolument l'idée du progrès, comme d'ailleurs la rejette également Mme Simone de Beauvoir: «...le progrès est une amélioration, écrit-il; l'homme est toujours le même en face d'une situation qui varie et le choix reste toujours un choix dans une situation.» (*Ibid.*, p. 79.) Nous pourrions multiplier à loisir les citations de ce genre, mais il nous semble que nos exemples sont suffisamment probants.

Merleau-Ponty, va, bien entendu, plus loin que Sartre. C'est ainsi qu'il écrit: «L'Histoire nous offre des lignes de fait qu'il s'agit de prolonger vers l'avenir, mais elle ne nous fait pas connaître avec une évidence géométrique la ligne de faits privilégiée qui finalement dessinera l'histoire présente lorsqu'elle sera accomplie. Davantage: à certains moments du moins, rien n'est arrêté dans les faits et c'est justement notre abstention ou notre intervention que l'histoire attend pour prendre forme. *Cela ne veut pas dire que nous puissions faire n'importe quoi*; il y a des degrés de vraisemblance qui ne sont pas rien.» (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 206). Cette citation rend l'écart évident. Les dernières phrases, notamment, accusent une tendance très nette de se rapprocher de la conception objective de l'histoire. Et si, malgré tout, nous

persistons à poser à Merleau-Ponty la question: d'où le savez-vous? de quelle mesure vous servez-vous pour calculer les degrés de probabilité? ce n'est pas, loin de là, pour exercer nos facultés d'ironie, mais pour tenter de tirer au clair des problèmes de méthode. Notre critique se résume ainsi: d'abord Merleau-Ponty opère encore avec cette «évidence géométrique» qui correspond, en réalité, à l'opposé complémentaire de l'agnosticisme historique. Ensuite, il nous présente la méchante Dame Histoire de tout à l'heure comme capricieuse: si une fois elle daigne indiquer, plus ou moins clairement, où elle va, une autre fois, elle dissimule complètement ses intentions. Cette conception est théoriquement tout à fait indéfendable, puisqu'une fois admis que les tendances sont objectivement connaissables, il en découle nécessairement qu'elles le sont toujours, mais que certains individus (empêchés par des préjugés de classe, etc.) ne sont pas à même de les déceler.

Ce qui est tout à fait faux enfin, c'est ce mystère particulier dont Merleau-Ponty enveloppe la démarche de l'histoire. Il lui sert, sans doute, à fonder théoriquement, la nécessité de l'activité et de la résolution, ou encore à introduire, parmi les déterminantes de la situation révolutionnaire, une atmosphère d'abandon total, de détresse, une «situation», en un mot. La réalité est tout autre: c'est précisément dans les situations révolutionnaires que les tendances de la société se manifestent avec une netteté toute particulière et c'est parce que leur antagonisme atteint un

## OU MARXISME

stade tout à fait dramatique que l'intervention de l'homme acquiert une importance décisive. La subjectivité est donc très importante dans l'histoire, mais pour les raisons exactement contraires à celles que donne Merleau-Ponty: l'importance de la subjectivité est étroitement liée à l'évolution objective et non pas aux moments où l'histoire objective semble se taire et se dissimuler.

On voit donc qu'en dépit de la tendance naturelle de sa pensée, qui ne cesse pas de cerner de près la conception objectiviste de l'histoire, Merleau-Ponty reste toujours irrésistiblement attiré par la notion de «situation» avec sa détresse totale, par le caractère inconnaissable de l'avenir, par la relativité et la subjectivité de tout ce qu'on peut énoncer sur l'avenir.

La force d'attraction la plus considérable qui s'exerce sur lui, est le trotskisme. L'agnosticisme et le relativisme historique peuvent seuls, créer une atmosphère de la tragédie, à propos de Trotsky et de Boukharine: «Staline, Trotsky et même Boukharine, au milieu de l'ambiguïté historique, ont chacun leur perspective et jouent leur vie sur elle. L'avenir n'est que probable, mais il n'est pas comme une zone de vide où nous construirions des projets immotivés; il se dessine devant nous comme la fin de la journée commencée, et ce dessin est nous-mêmes. Les choses sensibles, elles aussi, ne sont que probables, puisque nous sommes loin d'en avoir achevé l'analyse... le problème est pour nous le réel, on ne peut le dévaloriser qu'en se référant à une chimère de certi-

## EXISTENTIALISME

tude apodictique qui n'est fondée sur aucune expérience humaine.» (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 271.) C'est donc encore ce mélange de l'apodictique rigide et de relativisme qui nous est présenté sous les traits d'un dilemme tout aussi insoluble que faux. Merleau-Ponty confond ici le caractère d'approximation de la connaissance avec sa relativité, dans l'intention évidente de trouver un dénominateur commun pour la prévision historique de Staline et celle de Trotsky. Et si, à d'autres endroits, Merleau-Ponty reconnaît l'absence de toute perspective chez Trotsky et s'il admet à l'occasion, que la ligne politique stalinienne s'est avérée juste, cela correspond tout simplement – bien plus que tout à l'heure dans l'analyse de la «situation» de 1940 – à un simple caprice de l'incalculable déesse Histoire et non pas au triomphe de l'approximation plus correcte de la réalité historique objective sur l'approximation fautive. La perspective d'avenir que nous offre Merleau-Ponty ne fait d'ailleurs que souligner cette atmosphère de catharsis tragique. «Comme l'Eglise, le parti honorera peut-être ceux qu'il a condamnés quand une nouvelle phase de l'histoire changera le sens de leur conduite.» (*Temps Modernes*, t. XIV, p. 268.)

Certes, Merleau-Ponty rejette résolument quelques-unes des âneries les plus grossières du trotskisme, comme par exemple, l'affirmation selon laquelle la deuxième guerre mondiale formerait la pierre de touche absolue du marxisme : si elle ne conduisait pas au socialisme, le marxisme s'avérerait être une utopie. Il admet également que la vie politique était

devenue impossible (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 690) pour Trotsky, mais, malgré tout, sa pensée subit, souvent, l'influence décisive du trotskisme. La meilleure preuve en est d'ailleurs qu'il juge utile – en dépit de sa vaste culture et de son instinct critique robuste – de redire certaines des calomnies mille fois entendues sur l'Union Soviétique, alors qu'il ne manque pas de salariés de l'ordre de Koestler pour s'acquitter de cette tâche. Nous n'avons ni la place ni le loisir de nous arrêter à ce genre de problèmes, puisqu'en premier lieu, nous nous proposons d'éclaircir des problèmes théoriques. Nous ne citerons donc des objections de Merleau-Ponty qu'une seule, à titre d'échantillon. Il forge en effet un argument de la lutte stalinienne contre le nivellement en matière de salaires, pour déclarer que le bolchevisme s'est bien éloigné des théories classiques du marxisme et qu'il frise désormais le pragmatisme. Or, point n'est besoin d'être un grand connaisseur des textes classiques, pour savoir que, dès 1875, Marx caractérisait la différenciation des salaires comme une tendance économique fondamentale de la première phase du socialisme.

Il serait cependant vain de s'attarder à des détails de second ordre. L'essentiel, c'est l'influence profonde que le trotskisme exerce sur Merleau-Ponty. L'histoire a, certes depuis longtemps fait justice de toutes les affirmations concrètes de Trotsky et pourtant les effets de ses théories se font encore sentir dans certains milieux. L'effet dont nous parlons se manifeste avant tout par le détournement de l'attention

## EXISTENTIALISME

des questions essentielles et concrètes du présent et, en même temps, par un camouflage du nihilisme théorique et pratique, au moyen d'une démagogie révolutionnaire. L'intention originelle de Trotsky n'était sans doute pas de détourner qui que ce soit de ces questions ; il n'a fait que d'y fournir des réponses totalement fausses, en construisant arbitrairement un antagonisme insoluble entre les intérêts paysans et les intérêts ouvriers. Mais cette première erreur a eu pour conséquence inévitable la négation de la possibilité de construire le socialisme en un seul pays et cette négation devint, à son tour, le véritable signal de ralliement de la contre-révolution. Elle devait fournir la plate-forme sur laquelle certains intellectuels et éléments ouvriers devaient se grouper contre l'U.R.S.S. L'évolution économique, politique et culturelle souligne l'importance du socialisme en tant que seule perspective d'avenir, et l'attitude individuelle à l'égard de l'Union Soviétique devient la pierre de touche non seulement de toutes les questions politiques, mais aussi des problèmes d'idéologie. En effet, la question de la perspective ne doit pas seulement être posée politiquement, mais aussi sur le plan idéologique. Seule une perspective d'avenir concrète est en mesure de surmonter théoriquement le nihilisme idéologique. Or, notre évolution à nous n'a produit d'autre perspective que le socialisme.

Nous affirmons que l'homme moderne, s'il n'est pas dépourvu du besoin de l'honnêteté intellectuelle, doit choisir entre la perspective du socialisme et le nihilisme philo-

## O U M A R X I S M E

sophique. Ce choix s'impose aujourd'hui beaucoup plus impérieusement qu'il y a cent cinquante ans.

Alors que la philosophie n'était qu'un prélude théorique à la Révolution Française, la préparation idéologique, en quelque sorte, de «l'Empire de la Raison», elle n'avait pas besoin de faire directement appel à l'histoire pour éviter l'écueil du nihilisme. La réalité qui fournissait à la philosophie ses assises n'était autre que le combat de la société bourgeoise en gestation contre le féodalisme suranné. En termes philosophiques, cela s'appelait alors le combat de la raison contre la déraison et le chaos. La philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle pouvait se permettre de prendre pour point de départ de ses spéculations (épistémologiques, ontologiques, psychologiques, peu importe) l'individu isolé et de créer, à loisir, mythe sur mythe autour du thème de Robinson, sans, pour autant, perdre son caractère social, son historicité implicite et, partant, sa perspective. Les penseurs les plus évolués d'avant la Révolution Française se berçaient, en effet, dans l'illusion de voir surgir, spontanément et inévitablement, une société basée sur la raison et l'harmonie, à partir de l'action de l'individu égoïste et isolé. On pourrait presque dire, sous une forme un peu paradoxale, que la conception économique d'Adam Smith donnait enfin un fondement aux grands systèmes philosophiques d'avant la Révolution Française.

Cette base objective de la philosophie devait cependant subir une métamorphose profonde, du fait du triomphe de la

## EXISTENTIALISME

Révolution Française et de l'achèvement de la révolution industrielle en Angleterre. Tout d'abord, l'historicité du monde et, en premier lieu celle de l'humanité, s'imposait à la pensée. Cela signifie concrètement que la pensée dut reconnaître l'«empire de la raison» – dont Engels avait si spirituellement dit qu'une fois réalisé, il s'est dévoilé comme l'empire de la bourgeoisie – comme un état passager de l'humanité. Toute philosophie qui tend à cacher ce caractère historiquement transitoire du capitalisme, se condamne à la perte de toute perspective. Seule la résignation totale, l'acceptation de l'impuissance de la raison, peut accepter le capitalisme comme perspective de l'évolution de l'humanité. Au stade de l'impérialisme, un nihilisme désespéré ou cynique se joint à ce nihilisme résigné et l'absence de toute perspective leur sert de base commune. Il n'est plus besoin, nous en sommes convaincus, de s'attarder à démontrer que, depuis Nietzsche jusqu'au fascisme, en passant par Spengler, les mythes historiques de la réaction ne sont que des tentatives fallacieuses, en vue de camoufler ce nihilisme.

Mais l'évolution économique et sociale depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles n'a pas seulement privé la philosophie de tout fondement spéculatif supra-historique; elle lui a aussi rendu sensible l'impossibilité de prendre pour point de départ l'individu isolé et ses états de conscience. L'évolution économique réelle a concrètement prouvé l'erreur des conceptions de Smith et de Ricardo, en démontrant qu'au lieu de faire naître une harmonie sociale, la somme des actes

individuels ne peut que donner lieu à un chaos fait de crises et de guerres, qui tendrait de plus en plus vers l'instauration d'une barbarie universelle. Ainsi, l'individu isolé, en tant que point de départ de la pensée philosophique (gnoséologique, ontologique ou psychologique, peu importe) a fini par perdre son assise implicite, étayée naguère par une illusion historiquement justifiée.

Cet état de fait est encore très loin d'être entré dans la conscience, voir dans la pensée philosophique. L'existence sociale, qui s'impose de plus en plus à la vie de l'homme, agit cependant dans une mesure croissante sur la pensée humaine et même sur celle des philosophes, chez lesquels pourtant les traditions séculaires de la méthodologie créent des survivances idéologiques très tenaces. La présence de la catégorie de l'être-avec (*Mitsein*) dans l'ontologie heideggérienne est l'une des preuves de cette évolution inconsciente. La crise de l'existentialisme français, décrite par nous, reflète nettement l'écart qui subsiste entre les problèmes que lui impose l'existence sociale et les survivances idéologiques qui embarrassent sa méthodologie. Les tentatives de Merleau-Ponty en vue de saisir la réalité sociale actuelle, nous ont offert, en raison de la sensibilité particulièrement aigüe de l'auteur pour les problèmes nouveaux, la meilleure occasion d'étudier ces survivances.

Il ne nous reste plus qu'à démontrer la liaison intime qui existe entre ces survivances de l'existentialisme et des résidus d'opinions et d'attitudes trotskistes. Ici, quelques remarques

## EXISTENTIALISME

d'ordre historique s'imposent. Merleau-Ponty serait peut-être enclin à se réconcilier avec ce qu'il appelle le marxisme classique; il n'élève d'objections que contre la forme actuelle du marxisme, celle que les partis communistes représentent. En occupant cette position, Merleau-Ponty prend sur son compte et conserve (bien qu'il rejette de nombreuses opinions concrètes de Trotsky et de ses partisans) deux attitudes trotskistes, étroitement liées l'une à l'autre. La première est sa méfiance à l'égard de la politique poursuivie par les partis communistes depuis le VII<sup>e</sup> Congrès de l'Internationale Communiste, c'est-à-dire depuis 1935. Nous avons déjà parlé de la première question, en analysant, à titre d'exemple, l'incompréhension de Merleau-Ponty à l'égard de l'inégalité des salaires dans l'Union Soviétique. Il envisage également la possibilité d'une attaque de l'U.R.S.S. contre l'Europe et conclut que cette menace n'est pas pour aujourd'hui. Ce n'est donc pas par principe que Merleau-Ponty rejette une telle possibilité en admettant ainsi une théorie qui est celle de toute contre-révolution et qui considère l'Union Soviétique comme un Etat impérialiste: il estime seulement que le problème d'une agression soviétique n'est pas d'actualité. La différence entre sa position et celle de la contre-révolution antisoviétique est donc seulement d'ordre tactique et non pas principielle. Il est également fort significatif qu'il ne fait jamais la moindre allusion à la lutte pour la démocratie nouvelle en France ou dans d'autres pays, alors que l'issue de cette lutte décidera pour nous du sort de l'évolution et

## O U M A R X I S M E

même du sort de la perspective socialiste. Il semble bien que, selon lui, c'est précisément là que se trouverait la base de l'évolution prétendue anti-théorique du marxisme: cette *Realpolitik* «pragmatiste», est, à ses yeux, responsable de l'éloignement du marxisme «classique».

Le marxisme classique coïncide certainement pour Merleau-Ponty (il le dit d'ailleurs ouvertement) avec la conception trotskiste qui nait, dès 1905, en Russie, la transition réelle, bien que complexe, de la révolution jusqu'au socialisme. Plus tard, à l'époque de Brest-Litovsk, les représentants de cette tendance combattirent, au nom de «la phrase révolutionnaire» (Lénine sur Trotsky) les mesures efficaces pour sauver la révolution et pour intensifier son essor. Tout marxiste sait que ce règne de la «phrase révolutionnaire» s'alliait parfaitement bien avec un opportunisme dépourvu de tout principe. (Cf. le rôle de Trotsky dans la réalisation du bloc d'août des opportunistes, en 1910.) Lénine, dans *Que faire ?*, démasque d'ailleurs l'intime affinité idéologique, qui rattache l'opportunisme politique au terrorisme individuel (la phrase révolutionnaire) des S.R. Cette affinité intime trouve une définition très heureuse dans le mot qu'eut un S.R. dans une conversation avec Asev, le célèbre agent provocateur – qui n'était pas encore démasqué à l'époque – et prétendu organisateur de grands attentats: «Somme toute, Asev, vous n'êtes qu'un cadet (libéral) ordinaire, plus les bombes...»

## EXISTENTIALISME

Nous avons la certitude de ne pas calomnier l'existentialisme, en le plaçant sous cet éclairage, puisque Merleau-Ponty le fait lui-même. Il évoque les procès de Moscou; or, que furent ces procès, somme toute, sinon la révélation de l'essence même du trotskisme, de la trahison à l'égard de la révolution, une trahison allant jusqu'à l'espionnage? Une révélation qui nous montrait «le néant néantisant», en tant que l'essence même du monde et de la personnalité de ces gens, qui nous prouvait leur faillite intellectuelle et morale absolue et leur «situation» «vis-à-vis de rien». Sans le vouloir exprès, Merleau-Ponty n'est pourtant pas loin de nous donner raison, lorsqu'il écrit: «On n'est pas ,existentialiste' à plaisir, et il y a autant d',existentialisme' – au sens paradoxe, division, angoisse et résolution – dans le compte rendu sténographique des Débats de Moscou que dans tous les ouvrages de Heidegger.» (*Temps Modernes*, t. XVI, p. 711.) En effet, l'univers des Boukharine, Rykov, Rakovski et autres Yagoda, est effectivement l'univers de *Sein und Zeit*, ce «grand-guignol de la philosophie», comme le dit si bien Henri Lefevre.

La condamnation de la phrase révolutionnaire constitue cependant la condition *sine qua non* de la véritable intelligence du marxisme, du véritable dépassement des tendances nihilistes du présent. Plus l'évolution poursuit son chemin, plus il en est ainsi. Il y a cent, ou même cinquante ans, une profession de foi socialiste entraînait, chez un intellectuel, une véritable révolution de toute la démarche de sa pensée. Mais à une époque comme la nôtre, où le socialisme a derrière

lui trente années d'histoire réelle, une profession de foi abstraite pour le but final du socialisme ne veut plus rien dire. Le choix devant lequel notre réalité sociale place le penseur honnête, la «situation» dans laquelle il se trouve, est la suivante: il faut prendre position vis-à-vis du socialisme *tel qu'il est*, tel qu'il est né et qu'il se développe dans l'Union Soviétique, il faut prendre concrètement position vis-à-vis des voies entièrement nouvelles qui mènent vers le socialisme et qui se sont ouvertes avec l'effondrement du fascisme. Dire: je suis pour le socialisme, mais pas pour le socialisme soviétique; je suis uniquement pour un socialisme conforme à ma représentation – dire cela, même sous des formes «héroïques», «sublimes» ou «poétiques», équivaudrait à l'attitude d'une mère qui dirait: la flamme de l'amour maternel me consume, je suis l'amour maternel fait femme, mais je me refuse à aimer mon enfant, parce qu'il a les oreilles décollées...

C'est ici que la phrase révolutionnaire et ses conséquences morales apparaissent tel le «*Urphaenomen*» gœthéen. Ce qui est, sur le plan politique, «phrase révolutionnaire», correspond à un mal général des intellectuels du stade de l'impérialisme. Nous avons étudié un des symptômes de ce mal chez Simone de Beauvoir, à propos de la surestimation fallacieuse, au dépens de la maturité, de la jeunesse poétique et rebelle. Il n'est guère facile de résister à la tentation d'esquisser l'analyse phénoménologique de ce comportement en face de la réalité, mais, malheureusement, il nous faut nous borner à quelques remarques. Ce mal nihiliste fut d'ailleurs reconnu

## EXISTENTIALISME

de bonne heure et génialement décrit par Dostoïevski. Que l'on pense au dialogue d'Ivan Karamasov avec le diable, qui lui apparaît sous les dehors d'un propriétaire foncier parasite. Le diable dit à Ivan: «En réalité, tu n'es furieux que parce que je ne suis pas apparu dans une lumière rouge accompagné de «foudres et de tonnerre», avec des ailes brûlées, mais sous une apparence plutôt modeste. Tu es offensé, d'abord dans tes sentiments esthétiques, mais aussi dans ton orgueil. Comment, te dis-tu, un diable aussi ordinaire peut-il se présenter devant un si grand homme?» La phrase révolutionnaire représente simplement la défense du psychisme de l'intellectuel contre les offenses de ce genre: elle est l'ange aux ailes brûlées. Elle satisfait l'amour-propre des intellectuels, qui se battent en proie au désir peu conscient de sortir du nihilisme. Lorsqu'on croit, en effet, avoir rompu avec la société bourgeoise ou, qu'on élève, tout au moins, une protestation intellectuelle contre elle, on exige que cette attitude apporte avec elle toute la poésie des époques héroïques. On ne se révolte pas contre la société bourgeoise simplement pour devenir un rouage dans l'appareil du parti et pour se pencher sur des statistiques prosaïques. On craint de retomber, d'une façon ou d'une autre, dans le conformisme. Celui qui se cramponne ainsi à la phrase révolutionnaire du trotskisme, se trouve, de ce fait, séparé du prolétariat, lequel – comme Merleau-Ponty le voit très bien – reste fidèle aux partis communistes et à l'Union Soviétique. Mais cela ne fait rien, au contraire: il reste toujours la ressource de se lamenter, dans une attitude de deuil

## OU MARXISME

sublime, sur la solitude du non-conformiste au milieu d'une mauvaise époque.

Nous ne prétendons pas, loin de là, d'avoir esquissé, dans ce qui précède, la psychologie de Merleau-Ponty. Nous sommes cependant convaincus que l'attitude que nous venons de décrire coïncide avec celle de nombre de ses amis et lecteurs et nous pensons, en outre, que les défauts et les obscurités de l'existentialisme ne font que favoriser la survivance des résidus idéologiques dont nous avons parlé. Car, en dernier ressort, le chemin sur lequel se trouve engagé Merleau-Ponty ne conduit pas au dépassement du nihilisme. Il y faut une perspective concrète et réelle et celle-ci ne saurait se constituer autrement qu'à partir de l'analyse concrète de la réalité objective, à partir du tracé concret du chemin qui va du présent réel vers l'avenir réel. Les abstractions de l'ontologie existentialiste, surtout lorsqu'elles revêtent les phrases révolutionnaires du trotskisme, ne peuvent pas dépasser le nihilisme, tout comme les autres philosophies impérialistes ne dépassent pas leurs mythes. Ce n'est pas un conformiste pragmatique d'aujourd'hui, mais Marx lui-même qui a écrit: « La difficulté consiste seulement dans la définition générale de ces contradictions; dès qu'on les spécifie, elles se trouvent résolues. »

Mais comment Merleau-Ponty est-il parvenu à formuler sa position proprement dite vis-à-vis du présent, après avoir effleuré, souvent d'une manière très spirituelle, de nombreuses questions d'ordre moral, ou bien relevant de

## EXISTENTIALISME

la responsabilité historique? En ce qui concerne son attitude à l'égard du communisme, il déclare qu'elle se définit par une sympathie sans affiliation et un libre examen exempt d'inimitié. Nous n'avons rien à objecter à une telle attitude, à condition, toutefois, qu'elle demeure toujours pratiquement réalisable pour Merleau-Ponty. D'ailleurs, il développe cette position sur un mode un peu plus concret encore, plus ou moins en analogie avec Mme de Beauvoir, en tant que refus de se mêler à la confusion, c'est-à-dire dans le sens d'un « au-dessus de la mêlée ». Cela non plus, ne nous paraît guère critiquable. Nous pourrions tout au plus, faire remarquer qu'en traitant du problème des collaborateurs, donc d'un problème d'actualité, Merleau-Ponty a écrit que la position au-dessus des partis est ici trop basse; c'est le parti-pris qui est justice. D'un autre côté, nous ferons également remarquer que l'attitude de Merleau-Ponty correspond parfois exactement aux définitions les moins nettes et les plus rétrogrades de sa conception de l'Histoire. Il écrit par exemple que dans certaines phases historiques les intellectuels doivent nécessairement rester à l'écart car la liberté de la pensée se trouve interdite. Il est tout naturel, étant donné le fondement subjectiviste de sa conception de l'Histoire, que, pour Merleau-Ponty, celle-ci change sa structure suivant la nature de l'attitude subjective de celui qui s'en approche. Ainsi, pour l'ontologie existentialiste, ce n'est pas l'irrationalité de l'Histoire qui détermine la restriction de la liberté de pensée des intellectuels, mais

l'Histoire devient irrationnelle (de l'amas éclectique du rationnel et du fortuit qu'elle était), dès que les besoins d'une défense pathétique de l'« au-dessus de la mêlée » l'exigent.

Mais de quels intellectuels s'agit-il? Depuis sa période « au-dessus de la mêlée », Romain Rolland avait su faire le chemin qui l'a conduit à la défense active du véritable progrès de l'humanité. De l'atmosphère nihiliste et des phrases révolutionnaires de son monde irrationnel, son chemin a conduit le S. R. Savinkov-Ropchine à la tête de ses bandes contre-révolutionnaires. Littérateur de la même extraction morale et intellectuelle, Koestler est devenu thuriféraire zélé de l'impérialisme churchillien. Quant à Malraux — dont le talent est incomparablement plus grand et plus authentique que celui de Koestler — nihiliste adonné au culte de la phrase révolutionnaire, lui aussi, est arrivé à une place de choix dans l'état-major intellectuel du Général de Gaulle.

Je n'ai pour ma part, jamais nié le moment — relativement — justifié de l'existentialisme, selon lequel l'homme se trouve placé devant un choix, en face d'une situation qui exige la résolution. Historiquement parlant, l'existentialisme se trouve lui-même dans une « situation » et, chez les idéologues de la classe de Merleau-Ponty, la résolution n'est pas seulement d'ordre moral et politique, mais, en même temps, philosophique. Mais cette résolution, celle, notamment de tirer toutes les conséquences de son attitude, sans

## EXISTENTIALISME

crainte et sans hésitation, exige un certain courage. Mme de Beauvoir formule — inconsciemment peut-être — très exactement l'attitude des existentialistes honnêtes, en voulant caractériser la « situation » de l'homme actuel en général, lorsqu'elle dit qu' « ... ils ont peur devant la liberté ». Etant donnée la position qu'ils occupent aujourd'hui, cette peur est nettement sensible chez Mme de Beauvoir, comme chez Merleau-Ponty. Aujourd'hui, ils ont encore la liberté, mais aussi la responsabilité historique de la résolution qui est exigée d'eux : il ne dépend que d'eux-mêmes s'ils veulent suivre le chemin de Romain Rolland, ou bien celui de Malraux.

Les choses ont cependant leur propre logique et il en est de même du reflet de la réalité objective dans notre conscience. La position existentialiste est, de par sa nature, si profondément liée au nihilisme que ceux qui s'y cramponnent, se trouvent être emportés — qu'ils le veuillent ou non — dans la direction suivie par Malraux. Quelle que soit cependant la résolution subjective des existentialistes honnêtes, quelle que soit la mesure dans laquelle leur résolution modifiera le cours de leur destinée d'hommes et de penseurs, c'est l'Histoire qui décidera des destinées de l'existentialisme et, pour l'essentiel, sa décision a déjà pris forme.

## IV. LA THÉORIE LÉNINIENNE DE LA CONNAISSANCE ET LES PROBLÈMES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

### I

#### L'ACTUALITÉ IDÉOLOGIQUE DU MATÉRIALISME ET LES PROBLÈMES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

Dans *Empiriocriticisme et Matérialisme*, son principal ouvrage philosophique, Lénine donne une définition claire de la différence, créée par l'évolution historique, qui sépare son époque de celle de Marx et de Engels. L'idéologie des auteurs du *Manifeste Communiste* est un matérialisme *dialectique* et *historique*, cependant qu'à l'époque où se situe l'activité de Lénine, le centre de gravité du problème se déplace: l'évolution de la pensée est désormais axée sur un *matérialisme* dialectique et historique.

Comment se justifie la place prépondérante que le matérialisme philosophique occupe dans la pensée de l'époque impérialiste? Elle se justifie, à notre avis, par le fait que l'idéalisme philosophique traverse actuellement la crise la plus profonde et jusqu'à présent insurmontable de son histoire. En effet, notre période historique présente, sur le

## EXISTENTIALISME

plan politique et social, un caractère réactionnaire extrême et ce fait prête à la crise un aspect tout à fait particulier.

L'évolution des sciences naturelles et sociales du XIX<sup>e</sup> siècle a acculé l'idéalisme philosophique à des contradictions qu'il était incapable de résoudre. Mais, puisque les courants sociaux et politiques qui dominent notre temps ne sauraient se passer d'une idéologie idéaliste, la crise a pris obligatoirement l'aspect d'une série ininterrompue de tentatives, en vue de découvrir une « troisième voie », censée permettre à la théorie de la connaissance bourgeoise moderne de dépasser et l'idéalisme et le matérialisme. En réalité, il ne s'agit, bien entendu, que de tentatives de renouvellement de l'idéalisme appelé à devenir une arme nouvelle dans le combat idéologique mené contre le matérialisme.

Il n'est possible de prétendre à la compréhension de ce processus complexe et multiforme que si l'on renonce une fois pour toutes à s'attarder aux spéculations creuses de la théorie de la connaissance bourgeoise. Il s'agit avant tout d'opposer le matérialisme à l'idéalisme d'une manière fondamentale, excluant toute possibilité de malentendu. La formule d'Engels, selon laquelle le matérialisme affirme la primauté de l'existence sur la conscience, cependant que l'idéalisme se définit par l'affirmation du contraire, nous convient parfaitement.

Mais cette définition de base offre deux perspectives possibles à l'idéologie idéaliste. Dans la première, celle de l'idéalisme subjectif, la conscience s'identifie à toutes les

formes de la conscience individuelle dont l'existence n'est que le produit en tant que sensation, illusion, idée, etc. C'est ainsi qu'il est possible de distinguer diverses orientations à l'intérieur de l'idéalisme subjectif dont certains adeptes admettent, en dehors de la conscience, une existence objective mais inconnaissable par principe (le *Ding an sich* de Kant), tandis que d'autres proclament inexistant tout ce qui dépasse les formes et les contenus de la conscience. Cette dernière orientation atteint sa forme la plus pure dans le solipsisme.

Quant à l'idéalisme objectif, la notion à laquelle il confère le caractère exclusif de réalité proprement dite, est également assimilable à la conscience, qui n'est cependant pas la conscience humaine et individuelle. Il s'agit là, au contraire, d'une conscience objectivement existante dont la conscience humaine ne serait qu'un dérivé assez lointain, une émanation ou une phase. Or, il est évident qu'il n'existe ni dans la nature, ni dans la société, pas plus que nulle part ailleurs, une conscience objective de cet ordre, qui serait indépendante de la conscience humaine. L'idéalisme objectif est donc de par sa nature même constamment soumis à la nécessité de créer des mythes, pour démontrer et illustrer l'existence de cette conscience objective et son rôle de créateur universel. Les plus importants de ces mythes sont les diverses conceptions de la divinité, mais il existe naturellement d'autres mythes idéologiques relevant de l'idéalisme objectif, tels que, par exemple, le mythe platonicien

## EXISTENTIALISME

du monde de l'idée pure dont le nôtre n'est que le reflet, ou bien le *Weltgeist* hégélien qui embrasse dans la conception d'un processus d'évolution grandiose l'ensemble de la nature et de la société, le monde matériel et spirituel de l'homme, etc...

Le rayonnement, l'efficacité et la durée des systèmes relevant de l'idéalisme objectif sont fonction du rapport qui existe entre le mythe qu'ils sont condamnés à créer et le niveau général et la position des sciences de leur époque. L'idéalisme objectif peut, dans la mesure où les conditions déterminées par l'époque le permettent, intégrer à son système certains éléments essentiels de la philosophie matérialiste. (C'est le cas de la théorie de la connaissance de Platon et des néo-platoniciens).

Il peut, d'autre part, formuler dans son mythe des éléments méthodologiques nouveaux, mis à jour par le progrès des sciences, encore que sous un aspect mythifié. (Par exemple: l'idée de l'évolution chez Hegel). Voilà pourquoi à l'époque du déclin de la société antique l'idéalisme objectif se constitue sous sa forme la plus intransigeante, celle que lui a donnée Plotin; voilà pourquoi la pensée de Saint Thomas d'Aquin a pu dominer les siècles du Moyen-Age; voilà pourquoi encore les principes méthodologiques progressistes, nés du grand bouleversement social et scientifique de la Révolution ont pu être formulés, avec le maximum de perfection par rapport à l'époque, par l'idéalisme objectif de Hegel.

## O U M A R X I S M E

Le progrès des sciences au XIX<sup>e</sup> siècle a réduit à néant ce climat spirituel indispensable au développement de l'idéalisme objectif. La place nous manque ici pour esquisser, ne fût-ce que sommairement, les circonstances de cette défaite. Nous mentionnerons donc simplement l'idée de l'évolution historique, qui s'est imposée aussi bien dans les sciences naturelles que dans les sciences morales. Par là-même, il est devenu impossible à tout jamais de considérer le monde humain, l'ensemble de la nature et de la société, comme le produit d'un acte créateur unique: la conscience humaine est désormais donnée pour la science comme le produit historique d'une évolution naturelle de plusieurs millions d'années et d'une évolution sociale très longue. Aussi les adeptes de l'idéalisme objectif ont-ils mené un combat acharné pendant des siècles contre les progrès des sciences, depuis les découvertes de Copernic jusqu'à celles de Darwin. Au bout d'un certain temps, ils ont été obligés d'incorporer ces résultats — sous des formes modifiées, faussées ou atténuées — à leur système. Cette assimilation progressive signifie cependant que le mythe créé par l'idéalisme objectif devient de plus en plus abstrait, de plus en plus vide de contenu et de moins en moins apte à fournir une explication tant soit peu plausible des phénomènes de la vie réelle. Les mythes relevant de l'idéalisme objectif qui se constituent dans de telles conditions ne contiennent plus, pas même sous des formes mythifiées, les germes d'une nouvelle évolution scientifique, puisqu'ils sont condamnés,

## EXISTENTIALISME

de par leur nature même, à engager un combat ouvert ou dissimulé contre les conquêtes des sciences et l'idéologie scientifique. C'est ainsi que dans le climat social propre au stade de l'impérialisme, l'idéalisme objectif devait fatalement devenir l'idéologie de l'aile extrême de la réaction. La naissance du mythe fasciste représente le sommet de cette évolution.

Cette crise de l'idéalisme objectif a acculé l'ensemble de la pensée idéaliste à une alternative. D'une part, il lui restait la possibilité de se rallier à un solipsisme sans réserve qui ne reconnaît pour effectivement réels que les contenus de la conscience individuelle. Il est évident que le penseur conséquent qui ferait sienne cette doctrine se verrait obligé de mettre en doute jusqu'à l'existence de ses semblables. Il est en effet impossible d'être solipsiste intransigeant; comme Schopenhauer l'a dit un jour, on ne peut être vraiment solipsiste que dans une maison de fous.

L'autre solution consisterait dans l'aveu de la faillite de l'idéalisme philosophique et dans l'obligation de procéder à sa liquidation.

Les conditions particulières, propres au stade de l'impérialisme n'ont pas permis à cette évolution de s'accomplir. A sa place nous assistons à des tentatives sans nombre et sans résultat dont le but est d'élaborer une «troisième voie» de la philosophie, tentatives qui ne peuvent se réaliser qu'au prix d'une duperie démagogique ou bien – chez des penseurs de bonne foi – par un leurre inconscient. Tel est le secret de la

## OU MARXISME

«troisième voie» censée n'être ni idéaliste, ni matérialiste, mais représenter un point de vue plus élevé, plus scientifique et plus moderne.

La conception de la «troisième voie» implique – faut-il le dire – l'aveu secret de la faillite de l'idéalisme. Contrairement à l'idéalisme classique dont les représentants avaient la fierté de se déclarer idéaliste et d'engager un combat ouvert contre le matérialisme, les adeptes modernes de la «troisième voie» n'osent plus proclamer leur appartenance à l'idéalisme et vont même jusqu'à faire semblant de le combattre. Cette voie ne peut conduire, même chez les penseurs de bonne foi, qu'à un mélange éclectique et arbitraire d'éléments provenant de systèmes différents.

L'effondrement des bases scientifiques d'un idéalisme objectif a nécessairement poussé les adeptes de la «troisième voie» vers l'idéalisme subjectif. A l'exception de certains cas rares, ils n'ont cependant jamais accepté les conséquences qui découlaient de cette situation et, quittes à contredire leur propre point de départ, ils se sont toujours efforcés à atteindre un certain objectivisme, tout en sauvegardant les positions théoriques de l'idéalisme subjectif. Ils ne peuvent donc naturellement pas échapper à la nécessité de créer des mythes, nécessité qui résulte de la structure générale de l'idéalisme objectif.

Mais, alors qu'à l'époque de l'idéalisme objectif classique, ces mythes fournissaient des idéologies universelles et pleines de grandeur, les mythes nés sous l'égide de la «troisième voie»

## EXISTENTIALISME

se bornent à revêtir les catégories de l'idéalisme subjectif d'une pseudo-objectivité. C'est ainsi que le contenu de la conscience devient chez Mach un «élément» de la réalité objective, grâce à l'opération de contrebande qui consiste à identifier avec la conscience des qualités et des objets qu'elle ne fait que puiser dans la réalité objective. La mythification proprement dite consiste à présenter ces éléments comme s'ils n'étaient ni contenu de la conscience, ni réalité objectivement existante, mais «quelque chose d'autre».

Ces velléités philosophiques dont l'école de Mach représente un aboutissement, devaient trouver en la personne de Lénine un adversaire victorieux. La critique théorique de Lénine est d'une tenue si élevée que tous ses arguments s'appliquent aux systèmes analogues nés ultérieurement, pendant l'évolution de l'impérialisme. L'essentiel de la critique léninienne consiste à écarter résolument toutes les spéculations creuses, pour remonter à la question sur laquelle doit reposer toute théorie de la connaissance, à savoir : primauté de l'existence ou primauté de la conscience. Partant de là, il confronte l'éclectisme de la théorie de la connaissance moderne avec les résultats des sciences et cette confrontation démontre sans équivoque que les adeptes de la «troisième voie» sont en réalité des idéalistes subjectifs. L'idéologie propre à la «troisième voie», ce prétendu dépassement de l'antinomie idéalisme-matérialisme, n'est qu'un tissu de phrases creuses et de mythes erronnés. Lénine ne manque pas de comparer la théorie de la connaissance de l'idéalisme actuel, contradictoire et

## O U M A R X I S M E

trompeuse, à ses ancêtres sincères et intransigeants, telle que celle de Berkeley. Il va de soi que la comparaison ne parle pas en faveur des modernes. Ajoutons encore que l'acceptation sans réserve de la pure orthodoxie berkeleyenne serait encore loin de résoudre le problème auquel sont acculés les idéalistes de notre temps. L'évêque Berkeley n'a pu, en effet, échapper à la position indéfendable du solipsisme pur qu'en garantissant la réalité objective du monde extérieur, du monde humain, par l'interposition de la divinité. Or, cette solution est interdite à la plupart des penseurs actuels. Depuis Nietzsche jusqu'à Sartre, les fabricants de mythes les plus audacieux se proclament athées.

Il serait faux de croire que la critique de Lénine concerne exclusivement la doctrine de Mach et que l'évolution ultérieure de la philosophie y échappe. La tendance dominante de la philosophie au stade de l'impérialisme reste inchangée: c'est la recherche de la «troisième voie». Rien ne le prouve mieux que l'exemple de l'existentialisme issu de la phénoménologie de Husserl. Là aussi, la philosophie prétend à êtreindre la réalité objective. en s'aidant des catégories de la conscience pure. La phénoménologie de Husserl et l'ontologie à laquelle elle a donné naissance procèdent en examinant les contenus, les états et les actes de la conscience. L'illusion consiste précisément à croire qu'il suffit de tourner le dos aux méthodes purement psychologiques pour sortir du domaine de la conscience. Or, la phénoménologie qui ne considère pas les états et les contenus de la conscience comme reflet de la

## EXISTENTIALISME

réalité objective, ne peut faire autrement que créer un mythe. Le noyau central de ce mythe est fourni par la prétendue existence autonome de certaines catégories de la conscience, données comme existant en dehors de toute conscience.

Aux débuts de son évolution, Husserl est encore assez proche de l'école de Mach. «La question de l'existence et de la nature de la réalité objective est une question métaphysique», dit-il, répudiant ainsi toute théorie de la connaissance. La prétention à l'objectivisme ne tarde cependant pas à l'emporter aussi bien chez Husserl que chez ses élèves et c'est ainsi que se développe l'ontologie, c'est-à-dire la recherche la plus récente de la «troisième voie».

Tout comme la phénoménologie de Husserl, l'ontologie, elle aussi, se penche sur des entités relevant exclusivement de la conscience, mais pour proclamer d'une manière absolument dogmatique et sans le moindre commencement de preuve, que les «objets» ainsi révélés sont objectivement réels, voire qu'ils constituent le fondement même de la réalité objective.

Ansi, l'ontologie moderne utilise, sans se l'avouer, les acquisitions du matérialisme, puisque dans la mesure où elle pose des corrélations objectives, celles-ci ne peuvent être autre chose que les reflets de la réalité objective dans la conscience. Ce faisant elle est parfaitement incapable de démontrer ce qu'elle a l'audace de proclamer – s'appuyant sur l'introspection – l'essence de toute existence.

## O U M A R X I S M E

Cela revient donc dans le meilleur des cas à travestir en réalités certaines formes courantes de la pensée. Ainsi par exemple, recherchant les catégories de base de l'existence sociale, Heidegger n'est pas seulement incapable d'en fournir la définition épistémologique, mais encore ne cesse-t-il de les fausser, conformément aux aspirations du pessimisme moderne.

Voilà pourquoi nous assistons dans le champ de l'existentialisme aux mêmes luttes intestines que Lénine avait constatées chez les élèves de Mach : chacun croit avoir découvert la véritable «troisième voie», cependant que ses collègues et ses rivaux ne manquent jamais de démontrer qu'il ressort tout simplement le bon vieux solipsisme, revêtu d'une terminologie nouvelle. C'est exactement ce reproche que J.-P. Sartre adresse à Husserl et à Heidegger.

Lénine a le mérite d'avoir analysé la «troisième voie» dès les débuts de cette évolution. Il a dévoilé le mécanisme du mythe qui se constitue sous cette enseigne, prouvant que l'idéalisme objectif devenu indéfendable, sombre dans le solipsisme. Il a éclairé d'une lumière nouvelle la modification profonde des liens entre les sciences et la philosophie, en constatant que si la philosophie ancienne soutenait le progrès des sciences, la philosophie moderne joue le rôle de frein parce qu'elle idéalise toutes les tendances réactionnaires.

C'est tout d'abord dans le domaine de la connaissance scientifique que Lénine donne une définition claire des rapports qui unissent la philosophie et les sciences. Avant tout il

## EXISTENTIALISME

s'agit pour Lénine de dégager sans équivoque possible la plateforme de la théorie de la connaissance du matérialisme philosophique. Il faut séparer très nettement la définition gnoséologique de la notion de matière des définitions concrètes qu'en offrent les sciences naturelles au cours de chaque étape de leur évolution. «Car la seule qualité de la matière, sur laquelle repose le matérialisme philosophique, écrit Lénine, est sa *réalité objective*, existant en dehors de notre conscience.»

Cette délimitation très nette ne veut pas dire, loin de là, que la philosophie considère avec indifférence les résultats des sciences. C'est le contraire qui est vrai. Lénine, comme l'avait fait Engels avant lui, souligne à plusieurs reprises que c'est un devoir pour la philosophie matérialiste que de s'assimiler tout progrès nouveau des sciences naturelles et de profiter de toute nouvelle découverte, pour obtenir une connaissance plus concrète et plus exacte de la structure de la matière.

Les rapports entre la philosophie et les sciences pourraient donc être caractérisés de la façon suivante: même dans des questions spécifiquement philosophiques, la philosophie est à l'école des sciences, tout en gardant son indépendance totale dans les questions fondamentales de la théorie de la connaissance, pour pouvoir, grâce à cette indépendance, reprendre sa place de guide des sciences naturelles, toutes les fois que les savants risquent de s'égarer, soit en raison de l'influence de leur milieu bourgeois, soit par manque de culture philosophique.

De nos jours, il est plus que jamais nécessaire de souligner l'importance de cette mission de la philosophie. Il arrive, en effet, bien souvent, que des savants – qui sont tous matérialistes au laboratoire, même sans se l'avouer – retombent dans l'idéologie réactionnaire, dès qu'ils esquissent la moindre tentative théorique ou méthodologique. Lénine n'a-t-il pas démontré que Mach lui-même dans sa pratique scientifique, était obligé, de son propre aveu, d'être matérialiste?...

C'est là que le matérialisme militant de Lénine intervient dans le grand débat de la philosophie. Contrairement à la pseudo-objectivité professorale – qui ne fait que dissimuler, tant bien que mal, le parti-pris philosophique et social conscient ou non – il y a, chez Lénine, un parti-pris net et conscient dans toutes les questions idéologiques. C'est d'ailleurs, ainsi que Lénine le dit, la caractéristique générale de la philosophie matérialiste. C'est ce parti-pris qui revêt une forme concrète dans le combat de Lénine contre l'idéalisme nouveau.

Quant à la critique philosophique, Lénine opère une distinction très nette entre celle qui vient de droite et celle qui est soutenue par la gauche. Ainsi, par exemple, l'hésitation kantienne entre le matérialisme et l'idéalisme, qui se manifeste le plus clairement à propos du *Ding an sich*, a subi des critiques venant de gauche (Feuerbach et Tchernichevski) qui lui reprochent d'abandonner le matérialisme abstrait pour retomber dans l'agnosticisme idéaliste, tandis que les critiques venant de droite (depuis Fichte jusqu'à l'école de Mach)

## EXISTENTIALISME

trouvent qu'en postulant l'existence objective du *Ding an sich*, Kant a cessé d'être un idéaliste conséquent.

Voilà comment se forment, dans la lutte idéologique, des alliances objectives autour de certaines questions, alliances qui ne doivent d'ailleurs jamais faire perdre de vue les divergences qui séparent les «alliés» entre eux. Lénine critique d'une façon très incisive l'idéalisme de Hegel, sans qu'il soit empêché d'approuver sa critique dialectique du *Ding an sich* kantien. Lénine a également critiqué – et nous verrons avec quelle vigueur – les défauts de l'ancien matérialisme et pourtant il a su se découvrir des alliés contre la «troisième voie» de Mach et Feuerbach, voire en Haeckel et même dans la pratique scientifique des savants attirés par le kantisme. D'ailleurs Lénine, comme nous l'avons déjà dit, attribue une importance considérable aux critiques que s'adressent réciproquement les penseurs idéalistes et qui constituent, selon lui, une partie importante du processus d'autodestruction de l'idéalisme.

Pour toutes ces raisons, sous la plume de Lénine, l'histoire de la philosophie devient vivante, mouvementée et, même dramatique. Le style de la critique léninienne est vif et nerveux et son sens critique saisit toute tendance progressiste, même si elle est embrouillée de contradictions. Ce que Lénine reproche aux penseurs marxistes de son époque, c'est précisément le caractère purement négatif de leur critique, qu'il ne trouve ni exhaustive ni suffisamment convaincante. «C'est plutôt du point de vue du matérialisme vulgaire que de celui

## OU MARXISME

du matérialisme dialectique, écrit-il, que Plekhanov critique le kantisme – et l'agnosticisme en général – dans la mesure où il se borne à rejeter ses raisonnements *a limine*, sans les corriger (comme Hegel avait corrigé Kant) en les approfondissant, en les généralisant et en les élargissant, pour révéler les corrélations et interpénétrations de toutes les catégories.» Comme chez tous les grands penseurs classiques, il n'y a pas, chez Lénine, de séparation stricte entre la philosophie spéculative, la critique et l'histoire de la philosophie. Et voilà pourquoi Lénine juge si sévèrement la conception académique, et en même temps, la conception «intéressante» de l'histoire de la philosophie.

## II

### MATÉRIALISME ET DIALECTIQUE

**I** l a fallu poser toutes ces questions pour arriver au problème de la dialectique. Nous avons vu avec quelle vigueur Lénine souligne l'importance du matérialisme; il serait cependant tout à fait faux d'en conclure qu'il néglige la dialectique. Au contraire: il est le premier penseur révolutionnaire depuis Marx et Engels qui ait su donner un nouvel essor à

## EXISTENTIALISME

l'étude de la dialectique. Le problème de la primauté gnoséologique de la matière se présente chez lui sous un aspect nouveau. Le matérialisme occupe, en effet, une place centrale dans l'évolution actuelle de la pensée, précisément parce que la méthode dialectique ne saurait désormais s'affirmer autrement que sur la base de l'idéologie matérialiste. La crise de l'idéalisme exclut, en effet, définitivement la possibilité de voir surgir dans notre temps – toutes proportions gardées – un Proclus, un Nicolas de Cuse, un Vico ou un Hegel.

Mais la vie ne s'arrête pas; les sciences naturelles poursuivent leur évolution, et les problèmes sociaux sont désormais chargés d'une force dont dépend l'avenir de l'humanité. Ces processus continuent leur course que les penseurs de notre époque soient ou non adeptes de la méthode dialectique. La vie elle-même, l'évolution de la société, celle de la nature sont de caractère dialectique et plus notre connaissance les pénètre, plus notre évolution objective progresse, mieux ce caractère se dévoile à nous. C'est ainsi que la science et, avant tout, la philosophie finissent par se trouver en face de problèmes qu'elles ne sauraient éluder et qui prennent un caractère dialectique de plus en plus accentué. La science et, en premier lieu, la philosophie sont cependant incapables de fournir à ces questions dialectiques des réponses qui le soient également. Le problème authentique, souvent décisif pour l'homme, reçoit une solution fautive, défigurée, trompeuse. La question réelle dont la réponse impliquerait des possibilités grandioses de progrès, devient ainsi une arme au service de la réaction.

## O U M A R X I S M E

Lénine a génialement reconnu cette condition essentielle de la philosophie moderne. Loin de se borner à constater cette évolution, évidente pour lui, dans le domaine des sciences morales devenues réactionnaires, il a étendu le champ de sa découverte en l'appliquant à la crise de la philosophie idéaliste et même à celle de la physique moderne, prévoyant ainsi dans ses grandes lignes toute l'évolution ultérieure des sciences naturelles modernes.

Le grand bouleversement de la physique moderne, ce bouleversement dont le résultat concret ne se manifeste pour nous que depuis peu de temps, date, comme on le sait, de la première décennie de notre siècle. Lénine a tôt fait de reconnaître l'importance de ce bouleversement au point de vue de la philosophie, ce qui lui a permis de fournir immédiatement la réponse dialectique au problème également dialectique que ce bouleversement des sciences naturelles avait objectivement posée. Ce bouleversement s'était manifesté avant tout par l'effondrement « brusque » de conceptions considérées comme inébranlables depuis des décades et même depuis des siècles, sur les qualités et la structure de la matière. La dualité classique de la matière et de l'énergie, de la matière et du mouvement était devenue « tout à coup » chancelante. Le besoin de notions physiques nouvelles se présentait en même temps, motivé par la volonté de donner aux phénomènes que l'on venait de découvrir, une expression adéquate sur le plan de la pensée. Or, la grande majorité des physiciens philosophes comme des penseurs spécialisés à commenter l'évolution des

## EXISTENTIALISME

sciences naturelles, reculait en désordre devant ces questions, décidément insolubles sans le secours de la méthode dialectique. Cette fuite panique dans l'idéalisme réactionnaire devait entraîner même certains physiciens restés pourtant matérialistes dans leurs travaux scientifiques.

La crise théorique des sciences de la nature se présentait d'une part sous l'aspect d'une crise des conceptions établies et, d'autre part, – surtout dans le domaine spéculatif – comme une crise du matérialisme. La transformation de la physique signifiait, pour certains, la disparition de la matière et, partant, l'effondrement de l'idéologie matérialiste. On sait que cette crise de la philosophie ne fut pas sans faire des ravages dans des milieux marxistes : un peu partout, dans la II<sup>e</sup> Internationale, le matérialisme perdait du terrain, tandis que le révisionisme philosophique, le kantisme, la doctrine de Mach retrouvaient des adeptes.

C'est au cours de cette crise que Lénine a su prouver la fertilité et l'efficacité de l'idéologie matérialiste. Lénine voyait très clairement que le bouleversement de la physique ne touchait en rien aux bases philosophiques du matérialisme. Lorsque la physique donne une définition entièrement nouvelle de la structure de la matière, il va de soi que la philosophie matérialiste a le devoir d'en profiter. Mais quelles que soient les découvertes de la physique, quel que soit le contenu concret des lois et des hypothèses qu'elles fondent, la seule question fondamentale, de la théorie de la connaissance, demeure inchangée. Voilà ce que dit Lénine à ce sujet : «Le seul point de

## OU MARXISME

vue juste, celui du matérialisme dialectique, doit être formulé ainsi : les électrons, l'éther et *tout le reste* existent-ils ou non en dehors de la conscience humaine, en tant que réalité objective ? C'est à cette question-là que les savants doivent répondre sans hésitation et ils répondent toujours *affirmativement*, de même qu'ils admettent l'existence de la nature comme antérieure à la naissance de l'homme et de la matière organique. La question est ainsi tranchée en faveur du matérialisme, car, comme nous l'avons déjà dit, la notion de la matière ne signifie absolument *rien d'autre* au point de vue de la théorie de la connaissance que la réalité objective dont l'existence est indépendante de la conscience humaine et qui est reflétée par celle-ci.»

Cette réponse juste et décisive ne constitue cependant pour Lénine qu'un point de départ. Expliquant la crise, il analyse l'idéalisme réactionnaire auquel elle donne naissance et démontre irréfutablement que les hypothèses nouvelles qui seront construites sur les phénomènes nouveaux ne touchent en rien aux bases de la théorie de la connaissance matérialiste. Il souligne également que la crise de la physique est en même temps celle de l'ancien matérialisme mécaniste. Ce n'est pas la matière qui disparaît, ce n'est pas la catégorie gnoséologique de la matière qui chancelle, mais c'est la méthode théorique du matérialisme mécaniste qui s'écroule en raison de son incapacité à saisir les phénomènes nouveaux d'une manière adéquate. Les causes de sa faillite sont avant tout la rigidité dogmatique de ses catégories, la prépondérance de la doctrine mécaniste, l'incompréhension du relativisme des théories de

## EXISTENTIALISME

la science et, enfin l'absence de la méthode dialectique. Lénine nous dit que «la physique nouvelle devait s'enticher de l'idéalisme, avant tout parce que les physiciens ignoraient tout de la dialectique. Ils combattaient le matérialisme *métaphysique* (dans l'acception engelsienne du terme et non dans celles des positivistes, c'est-à-dire de Hume), et en luttant contre son caractère unilatéral et mécaniste, ils ont fini par jeter les graines avec la balle. La négation de l'immuabilité de la structure et des qualités connues jusqu'alors de la matière, les a conduit à la négation de la matière elle-même, autrement dit à la négation de la réalité objective du monde physique. La négation du caractère absolu des lois fondamentales, les plus importantes les a conduit à mettre en doute l'existence de toute loi objective dans la nature et à déclarer que les lois naturelles étaient tout simplement des «conventions», des «nécessités logiques», etc. En postulant le caractère approximatif et relatif de la connaissance ils ont été conduit à nier l'objet existant indépendamment de la connaissance, objet que cette connaissance reflète d'une manière approximative et relativement juste, etc., etc.»

On voit donc que c'est précisément pour défendre le matérialisme que Lénine se dresse contre le matérialisme ancien et que c'est encore la défense du matérialisme qui lui fait placer l'accent sur les problèmes de la dialectique. Lénine s'attaque de front à ces problèmes, en posant la question de la relativité de la connaissance. La méthode dialectique formule cette question de la manière suivante: comment se fait il que

la relativité de la connaissance – celles des lois, théorèmes, etc. – puisse constituer un élément nécessaire, inéluctable, de l'absolu? Comment se fait-il que la relativité de la connaissance ne détruise pas l'objectivité des lois et des théorèmes, ainsi que l'objectivité et la perméabilité à la connaissance du monde extérieur?

Seule la dialectique peut nous fournir la réponse à cette question. Pour toute la pensée mécaniste, métaphysique ou embourbée dans la logique formelle, la vérité ne peut être qu'absolue ou relative. Il n'y a pas de transition: il faut choisir entre les deux. Le matérialisme non dialectique n'échappe non plus à cette alternative. Or, le relativisme et, avec lui, l'agnosticisme ont nécessairement fini par s'imposer à la pensée antidialectique moderne, puisque l'évolution des sciences, l'évolution de la vie elle-même nous imposent à tout moment des preuves nouvelles de la relativité des phénomènes, ainsi que la connaissance que nous avons d'eux.

La question que Lénine pose en présence de la crise de la physique moderne et de la faillite du matérialisme non-dialectique, a donc un sens bien plus profond et plus général que l'occasion qui lui sert de prétexte. En commentant la crise de la physique moderne, Lénine ne se borne pas à faire le procès du matérialisme non-dialectique, mais souligne que l'idéalisme actuel est incapable de s'assimiler les faits nouveaux mis à jour par l'évolution de la science. Seule la forme de sa faillite est particulière, puisqu'elle aboutit à une idéologie rela-

## EXISTENTIALISME

tiviste, qui s'affirmera d'ailleurs tout au long de l'évolution de la pensée moderne. A titre d'exemple, il suffira d'évoquer le rôle de la probabilité dans l'existentialisme français.

A la question ainsi posée par Lénine, Hegel avait déjà donné une réponse dialectique, déclarant que le relatif était une composante, mais seulement une composante de la dialectique. Par rapport à la totalité, on n'aboutit donc pas à la négation de la vérité objective, mais à la définition historique et gnoséologique de l'approximation de la vérité. Voici comment Lénine expose ce principe: «Pour le matérialisme moderne c'est-à-dire pour le marxisme, seules les *limites* de l'approximation de la vérité objective, sont historiquement déterminées, tandis que l'existence de cette vérité elle-même est absolue, tout autant que notre progrès vers elle... Ce qui est historiquement déterminé, c'est la date et les circonstances de l'aboutissement de notre connaissance à l'essence des choses... mais le fait que toute découverte de telle nature est un progrès de «la connaissance absolument objective» est lui-même absolu. Bref, toute idéologie est historiquement déterminée, mais il est absolu qu'à toute idéologie scientifique correspond une vérité objective, c'est-à-dire un élément de la nature absolue. On m'objectera sans doute que cette distinction entre vérité relative et vérité absolue est bien vague. Je répondrai à cette objection que ma distinction est suffisamment vague pour empêcher la transformation de la science en un dogme dans le sens péjoratif du mot, c'est-à-dire en une chose morte, rigide, pétrifiée, mais qu'elle est en même temps

suffisamment nette pour tracer, nettement et irrévocablement, la frontière entre le fidélisme et l'agnosticisme d'une part, l'idéalisme philosophique et les sophismes des disciples de Kant et de Hume, de l'autre.»

Seul le matérialisme dialectique peut aboutir à cette conception, souple et intransigeante à la fois, de la relativité en tant que moment de l'absolu. Sa foi dans le *Weltgeist* autorisait pour Hegel une conviction si profonde dans l'existence objective et l'intelligibilité du monde extérieur, qu'il put parfaitement concevoir la relativité en tant que moment, sans pour autant retomber dans le relativisme. Cette reconnaissance de la nature dialectique de la réalité frôle d'ailleurs, chez lui, plus d'une fois, la limite de la dialectique matérialiste. L'idéalisme actuel, par contre, lorsqu'il tente de dépasser l'agnosticisme pur ou le solipsisme, ne peut que se perdre dans des mythes sans fondement, souvent démagogiques, ou bien élaborer des pensées, des idées, des expériences vécues qui n'appartiennent à personne et qui sont censées être des «éléments communs» au monde objectif et au monde subjectif. Pour la philosophie moderne, le choix est donc limité entre un mythe avoué et le mythe qui cherche à se cacher. Elle reste cependant fatalement antiscientifique et antiprogressiste, parce que ses synthèses ne se fondent que sur un seul élément.

La pensée qui se construit sur de telles bases ne saurait être dialectique. Bien qu'idéaliste, la pensée de Hegel était dialectique, ne fût-ce que parce que son *Weltgeist* embrassait, encore que sous un aspect mythifié, l'ensemble de la nature et

## EXISTENTIALISME

de la société, ainsi que l'histoire de celle-ci. De plus, la conception hégélienne n'était pas une vue dogmatique et rigide, mais la représentation mouvante du processus universel de la vie, se renouvelant sans cesse par la mort.

Une telle conception est impossible pour la «troisième voie» de l'idéalisme moderne. Il n'est pas un hasard que la révolution de 1848 marque l'aboutissement de la crise de la philosophie hégélienne, à laquelle devaient succéder diverses variantes du matérialisme mécaniste et de l'idéalisme subjectif, très différentes entre elles, mais aussi antidialectiques les unes que les autres. Ce n'est pas par hasard que cette époque vit aussi l'apogée de l'influence de Schopenhauer qui qualifiait la dialectique de «délire». Enfin, ce n'est pas par hasard que Kierkegaard, l'adversaire le plus intransigeant de la dialectique hégélienne, devint le penseur à la mode des années qui devaient précéder l'avènement du fascisme.

Ces quelques considérations suffisent sans doute pour indiquer combien le fossé est infranchissable entre le matérialisme dialectique et tous les autres courants de la pensée au stade de l'impérialisme. C'est d'ailleurs précisément la conscience de cette contradiction irréconciliable qui explique la vigueur tranchante de l'argumentation, dans les écrits philosophiques de Lénine. Lénine voyait pertinemment dès le début ce qui se préparait; il savait que toutes ces théories distinguées, rédigées dans un langage tout à fait inaccessible à la moyenne des gens, forgeraient les armes philosophiques, politiques et sociales de la réaction mondiale.

Lénine a su, en grand penseur dialectique, saisir le côté positif de cet ensemble de faits négatifs. Ainsi que les lois de la dialectique nous l'enseignent, la négation est la force motrice du progrès. Il va de soi que nous ne parlons pas des théories réactionnaires et des mythes, mais des phénomènes eux-mêmes, qui fondent ces vues de l'esprit. La négation fertile, force motrice du progrès, réside toujours dans les questions et non pas dans les réponses. Or, dans le cas qui nous occupe, il s'agissait de la crise de la physique et de l'effondrement de la notion ancienne de la matière. Lénine combattait les commentateurs idéalistes de ce phénomène, et il étudiait avec intérêt et compréhension le phénomène lui-même, tel qu'il se manifestait dans la crise des sciences naturelles. Aussi devait-il comprendre que l'effondrement des conceptions du matérialisme mécaniste marquait précisément le moment de la naissance de la conception nouvelle du matérialisme dialectique. «La physique moderne accouche, écrit-il. Elle est en passe de mettre au monde le matérialisme dialectique.»—Nous avons cité plus haut la critique léniniste des vues de Plekhanov sur l'histoire de la philosophie. Ici, Lénine ne s'est pas contenté d'exercer une critique. Par sa propre action pratique, il oppose sa conception vraiment marxiste du progrès idéologique de l'humanité, à l'image défigurée et grossière qu'en donne le matérialisme mécaniste.

# EXISTENTIALISME

## III

### SIGNIFICATION DIALECTIQUE DE L'APPROXIMATION DANS LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

**P**our Lénine, la principale faiblesse du matérialisme mécaniste réside dans son incapacité d'appliquer la dialectique au processus de la connaissance. Que signifie ce reproche sur le plan de la philosophie ?

Le matérialisme mécaniste livre à la connaissance la projection directe d'un monde statique et immobile, un reflet brut, tel qu'il résulte de notre expérience quotidienne. Cette expérience est, bien entendu, un phénomène fondamental, qui constitue fatalement le point de départ de toute réflexion, puisque la seule connaissance que nous ayons du monde nous parvient par le truchement de nos organes. Il est impossible de contester cette vérité, sans retomber en plein agnosticisme.

Mais le monde extérieur dépasse ce qui est immédiatement donné pour la perception de nos organes. Le monde extérieur est en même temps mouvement et changement. Il comprend encore la direction du changement et ses lois, ainsi que des éléments constants, échappant peut-être à notre perception directe, mais qui n'en composent pas moins les phénomènes que nous percevons. Pour le matérialisme prémar-

xiste, il y avait là un dilemme insoluble, dilemme que le jeune Marx devait identifier chez Démocrite, dans la contradiction qui subsiste entre la perception directe et la notion de l'atome.

La philosophie moderne est aux prises avec les nombreuses variantes contemporaines de ce même problème. Lénine établit clairement le lien nécessaire entre la perception et la réalité objective – le «sensualisme» n'est-il pas, pour lui, un élément constitutif de l'attitude matérialiste? – mais d'autre part, il reconnaît qu'il ne s'agit là que d'un élément, qui a besoin d'être inscrit dans une totalité dialectique pour devenir la garantie de la connaissance de la réalité objective. Isolé en lui-même, le sensualisme ne saurait fournir cette garantie et Lénine souligne avec raison que le sensualisme de Locke a été le point de départ commun du matérialisme de Diderot et du solipsisme de Berkeley. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard que Shaftesbury ou Diderot, tous deux matérialistes, cherchant à formuler des lois de l'existence, occupent une position voisine du platonisme.

Le problème des rapports qui unissent le phénomène et l'existence, l'existence et la loi, etc., le problème de leur homogénéité ou de leur unité dialectique devient donc essentiel dans l'évolution de la pensée moderne. Là encore c'est Hegel, précurseur de la dialectique moderne, qui accomplit le pas décisif en avant, ce pas dont Lénine, dans ses *Notes Marginales pour la Logique de Hegel*, définit toute l'importance méthodologique. La réflexion, en dépassant l'existence immédiate donne lieu à l'illusion que ce dépassement serait uni-

## EXISTENTIALISME

quement le fait de la connaissance et extérieur à la réalité objective. En vérité, ce dépassement est accompli par l'existence elle-même, ainsi que la découverte de Hegel et les commentaires matérialistes de Lénine le font ressortir. Or, si en s'acheminant du phénomène vers l'essence, la connaissance ne fait que suivre le mouvement de l'existence elle-même, c'est-à-dire que si tout ce qu'il est convenu d'appeler «abstraction», «loi naturelle», etc., n'est que forme nouvelle, bien qu'inaccessible à la perception directe de l'existant lui-même, si enfin ce cheminement de la connaissance ne constitue pas une activité autonome, lui appartenant en propre, mais simplement le reflet complexe et indirect du mouvement et du changement de l'être dans la conscience humaine, alors la théorie de connaissance matérialiste, selon laquelle la conscience humaine reflète la réalité objective dont l'existence est indépendante de la sienne, se présente sous un jour tout à fait nouveau. La réalité objective étant elle-même un processus fait du mouvement des phénomènes qui évoluent pour devenir leur contraire, la réflexion ne saurait prétendre à la reproduire d'une manière adéquate qu'à la condition d'être elle-même dialectique.

Cette conception supprime d'emblée les questions qui avaient semblé insolubles à la théorie de connaissance de l'idéalisme. L'opposition rigide entre le phénomène et l'essence, entre l'immédiat et le pour-soi (*Ding an sich*) n'existe plus. L'essence est objectivement réelle et au point de vue de la théorie de la connaissance «de la même essence» que l'im-

## OU MARXISME

médiat : cette découverte supprime l'erreur qui consistait à ravalier le phénomène au rang d'apparence. L'interprétation générale et abstraite de la notion d'objectivité accorde l'existence aussi bien au phénomène immédiat qu'à l'essence. La différence, qui les sépare, se manifeste – à travers la succession ininterrompue des transitions – par la diversité des degrés de l'existence. L'établissement de cette gradation de l'être (*Sein, Dasein, Wesen, Existenz, Realität, Wirklichkeit*) représente l'une des plus grandes révélations de la logique hégélienne. Soulignons cependant qu'il ne s'agit pas d'une hiérarchie froide et rigide, comme celle des néo-platoniciens, mais d'une unité dialectique, c'est-à-dire contradictoire de la relativité de l'être ou du non-être. L'essence est douée d'une existence plus profonde que le phénomène immédiat, qui n'est qu'un de ses éléments constitutifs, tandis que l'essence est précisément la synthèse, l'unité de ces éléments. Il s'ensuit nécessairement qu'ils ne sauraient jamais être considérés séparément l'un de l'autre. La connaissance de la corrélation mutuelle des phénomènes objectifs et immédiats indique la voie vers la connaissance du pour-soi : tout comme Marx et Engels, Lénine fait également sienne cette critique de Hegel sur Kant.

Les considérations qui précèdent ne sauraient cependant prétendre à épuiser le problème des rapports dialectiques de l'absolu et du relatif. La connaissance de l'essence ne devient vraiment adéquate que si la réflexion parvient à en dégager les lois immanentes. C'est ainsi que l'investigation scienti-

## EXISTENTIALISME

fique abstraite atteint la forme la plus élevée à laquelle elle puisse prétendre. Lénine, tout comme Marx et Engels, ne cesse d'insister sur l'importance de cette considération, surtout dans ses polémiques contre l'empirisme vulgaire, qui se perd dans l'énumération, la description et l'ordonnancement mécanique des phénomènes immédiats. Contre cet empirisme, Engels avait raison d'écrire: «La loi générale de la transformation de l'énergie cinétique est bien plus concrète que tel ou tel de ses exemples "concrets"». Lénine aussi se tourne résolument contre la conception, qui est celle de Kant, par exemple, et selon laquelle l'essence saisie par la réflexion ne saurait prétendre à la vérité objective, parce que la matière temporelle et spatiale fournie par les sens lui fait défaut. «La valeur, écrit Lénine, est une catégorie à laquelle la matière fournie par les sens fait défaut et pourtant, elle est *plus vraie* que la loi de l'offre et de la demande.» Lénine se rallie totalement à la position de Hegel vis-à-vis de Kant, en ce qui concerne la distinction entre le phénomène et le pour-soi. Il fait sienne la proposition générale de la dialectique hégélienne, selon laquelle le monde du pour-soi et celui des phénomènes n'en font qu'un, tout en étant deux contraires, ce qui veut dire que le monde des phénomènes immédiats, tout autant que celui du pour-soi, ne constituent pour la connaissance que des moments, des gradations, des transitions. Et pourtant, après avoir rejoint, dans une si large mesure, la position de Hegel, il lui reproche de ne pas voir que le monde du pour-soi s'éloigne de plus en plus de celui des phénomènes immédiats.

Cette dernière considération pourrait faire croire à première vue, que la dialectique se propose d'éliminer l'antinomie qui frappe le matérialisme ancien depuis Démocrite, en minimisant l'importance des phénomènes immédiats. Il n'en est cependant rien, puisque Lénine prend bien soin d'insister sur le passage où Hegel spécifie que le monde des lois n'est pas autre chose que le *reflet immobile* du monde existant, c'est à-dire de celui des phénomènes immédiats. Il en découle que par rapport au monde des lois, celui des phénomènes représente le tout, la totalité, puisqu'il contient la loi, et, en plus, la forme se mouvant elle-même. Autrement dit, cela signifie que l'ensemble de la réalité est toujours plus riche que la loi la plus adéquate et c'est précisément ce fait qui illustre le mieux le rôle de la relativité en tant que moment, dans l'évolution de la connaissance scientifique. La connaissance de plus en plus avancée des lois réduit, certes, cette marge, de plus en plus, mais la contradiction dialectique entre essence et phénomène immédiat n'en est pas moins éternelle. La loi concrète ne sera jamais autre chose que l'*approximation* de la totalité réelle, toujours mouvante, sans cesse changeante, dans tous les sens infinie, que la pensée ne pourra jamais épuiser d'une manière parfaite.

C'est ainsi qu'à la question bien posée de la relativité de la connaissance, la théorie de la connaissance du matérialisme dialectique fournit la bonne réponse. Nos connaissances ne sont que des approximations de la plénitude de la réalité et, par là-même, elles sont toujours relatives; dans la mesure,

## EXISTENTIALISME

cependant, où elles représentent l'approximation effective de la réalité objective qui existe indépendamment de notre conscience, elles sont toujours absolues. Le caractère à la fois absolu et relatif de la connaissance forme une unité dialectique indivisible.

C'est là d'ailleurs que la conception dialectique matérialiste de l'approximation infinie se sépare très nettement de celle de Kant. Cette dernière est dialectique, puisqu'elle tient compte du caractère approximatif de la connaissance en tant que processus infini, mais puisque le *Ding an sich* est par principe inconnaissable, et que le processus infini de la connaissance ne peut avoir pour objet que le monde des phénomènes immédiats, il fait retomber la totalité de la connaissance dans le relativisme. Cette critique s'applique encore bien mieux aux néokantiens, ainsi qu'aux disciples modernes de Hume et de Berkeley, qui contestent l'existence du *Ding an sich*, notion «superflue». La pensée idéaliste moderne sépare rigidement l'absolu du relatif; elle retranche chirurgicalement les rapports réels et vivants de la réalité objective, pour en isoler un seul élément, celui de la relativité, dont elle fait le principe conducteur unique de la connaissance scientifique. Un tel procédé ne peut que fausser et défigurer la réalité. Il aboutit nécessairement à ce que Lénine avait souvent prédit: à savoir que toute vérité devient absurde, dès qu'elle déborde ses limites.

La conception léninienne de la connaissance scientifique réserve donc une place de premier plan à la notion de l'approximation et ce fait est d'une importance pratique considérable

au point de vue de la méthodologie des sciences naturelles et de la sociologie. Les conceptions mécanistes du matérialisme ancien ne pouvaient aboutir qu'à des idéologies fatalistes. C'est ainsi que certains croyaient que la connaissance parfaite des «éléments derniers» du monde et des lois qui gouvernent leurs rapports permettrait de décrire à l'avance et avec exactitude toute situation devant se produire dans l'avenir. L'évolution de l'astronomie semblait d'ailleurs, à un moment, justifier ces idées. Mais lorsque le tournant dialectique de la physique moderne ébranla les bases des conceptions classiques, les adeptes des diverses écoles idéalistes concluaient péremptoirement à l'écroulement de la notion de loi naturelle. Au problème dialectique posé par l'évolution de la réalité, ils s'empressaient de donner des réponses relativistes, agnostiques voire mystiques, attelant ainsi la popularisation des sciences naturelles au char des idéologies réactionnaires.

Ces conceptions sont cependant assez répandues dans les sciences morales bourgeoises, ou soumises à des influences bourgeoises. (Que l'on pense à la théorie nietzschéenne de l'éternel retour, ou bien à Boukharine affirmant que seul le niveau insuffisant de son développement empêche la sociologie de prévoir les événements à venir avec autant d'exactitude que l'astronomie.) Le fatalisme qui se fonde sur de telles erreurs n'est pas seulement théoriquement indéfendable, mais encore exerce-t-il un effet paralysant sur toute activité humaine notamment sur celle qui vise à la transformation radicale de la société dans le sens du progrès. En escamotant des sciences

## EXISTENTIALISME

sociales la dialectique du caractère absolu et relatif de la connaissance, en amputant la connaissance de son caractère d'approximation, on supprime la «marge de liberté» philosophique de l'activité sociale. Dans la pensée bourgeoise, cette illusion se présente sous la forme du dilemme insoluble du volontarisme et du fatalisme, du libre arbitre illimité et de la nécessité aveugle et mécanique. L'existentialisme, par exemple, profite des prétendues conquêtes de la théorie de la connaissance bourgeoise pour réduire toute connaissance humaine sur la réalité objective au rang de probabilité, ce qui justifie ensuite l'opposition à cette réalité d'un libre arbitre illimité, en tant qu'unique instance absolue.

La manière dont Lénine applique les conceptions de la réalité et de la connaissance du matérialisme dialectique au domaine des sciences sociales et de l'activité sociale est d'une fertilité remarquable. La place nous manque, malheureusement, ne fût-ce que pour ébaucher l'exposé de ces problèmes, très étendus. Nous nous bornerons donc à mettre en lumière, à la faveur de quelques exemples caractéristiques, l'antagonisme absolu qui existe entre la théorie léninienne et les théories pseudo-socialistes bourgeoises, ou soumises à des influences bourgeoises. Nous démontrerons que seule la conception léninienne peut accorder l'étude et la connaissance les plus approfondies des lois de l'évolution de la société avec l'activité sociale pratique la plus poussée.

Pendant la crise mondiale, qui sévissait après 1920, Lénine combattit avec une vigueur égale les économistes bourgeois

qui n'y voyaient qu'un déséquilibre passager, et les révolutionnaires, selon lesquels la situation ne comportait plus aucune issue pour la bourgeoisie. «Il n'existe pas de situation absolument sans issue», disait Lénine, ce qui signifie, en langage philosophique, que la méthode marxiste permet parfaitement de déterminer si une crise grave du capitalisme peut devenir fatale, dans certaines circonstances concrètes, mais que la question de savoir si telle ou telle crise comporte une issue, ne saurait être tranchée que par la lutte, par l'action pratique des classes en présence. Postuler à l'avance l'absence objective de toute issue revient, selon Lénine, à jouer sur les mots: seule l'action pratique des partis révolutionnaires peut *prouver* l'absence réelle de toute issue. Cette attitude de Lénine met d'ailleurs singulièrement en lumière certaines divergences, qui s'étaient manifestées au sujet de nombreuses questions économiques entre lui et Rosa Luxembourg.

Ainsi Lénine définit avec précision l'attitude que doit avoir le partisan du matérialisme dialectique vis-à-vis de la réalité objective, existant indépendamment de la conscience, et aussi vis-à-vis de sa propre activité pratique dans la société. Cette attitude se fonde théoriquement sur les rapports entre la connaissance et la réalité objective, telle qu'elle a été décrite par Lénine. Voici d'ailleurs comment Lénine, parlant de l'évolution révolutionnaire, formulait ce rapport: «L'Histoire, écrit-il et, en particulier, l'histoire de la révolution est toujours plus variée, plus riche, plus complexe et plus «rusée» que ne

## EXISTENTIALISME

l'imaginent les avant-gardes les plus conscientes des meilleurs partis et des classes les plus avancées.»

Cette remarque éclaire le caractère d'approximation de la connaissance, unité dialectique de l'absolu et du relatif. Contrairement à la pensée bourgeoise, qui nie l'existence objective du monde réel et s'en détourne idéologiquement, comme d'une puissance obscure, dangereuse et incalculable, le matérialisme dialectique propose la confiance et la fidélité à l'égard du monde objectif. La connaissance n'a, certes, pas encore atteint toute la réalité, mais ce n'est là qu'un encouragement pour le progrès. Les objets les plus précieux, les plus élevés de notre pensée n'ont-ils pas toujours été le reflet de la réalité objective? Notre progrès humain n'est-il pas fonction de l'approfondissement de cette interaction? Là, enfin, où la réalité la plus proche de l'homme, la société est l'enjeu du combat, le matérialisme dialectique détruit encore plus radicalement le pessimisme de la philosophie bourgeoise moderne avec sa profonde aversion pour le réel. Lénine n'a-t-il pas dit en effet, que le mouvement de l'Histoire réserve à la société des perspectives de progrès, d'évolution et de métamorphose bien plus élevées et plus précieuses que ne le sauraient représenter nos rêves les plus beaux? Pour employer une formule plus ramassée, on pourrait dire que la démarche du réel est philosophiquement plus vraie et plus profonde que nos pensées les plus profondes.

Pour le partisan du matérialisme dialectique, ces considérations constituent un encouragement à l'étude toujours

## O U M A R X I S M E

plus approfondie du monde réel et aussi – nécessairement – à une activité pratique toujours plus résolue et plus sûre d'elle-même. Le mouvement de l'Histoire est une somme d'actions humaines dont notre propre action, celle du prolétariat révolutionnaire, forme une des composantes que nous ne saurions négliger. La connaissance, qui est à même de saisir dialectiquement les «ruses» de l'évolution historique, n'est valable et efficace que lorsque ses acquisitions sont autant de ressort pour l'action pratique, dont les expériences viendront, à leur tour, enrichir la connaissance et lui fournir un élan toujours nouveau. La théorie léninienne de la connaissance est la haute école de l'action pratique.

### IV

#### TOTALITÉ ET CAUSALITÉ

U ne analyse aussi poussée et aussi fertile du rapport entre l'absolu et le relatif ne devient possible qu'à la condition que la connaissance saisisse et étudie son objet de tous les côtés, sous tous ses aspects. En développant les vues de Marx, d'Engels et aussi de Hegel, Lénine pose et résout, ici encore, un des problèmes essentiels de la philosophie moderne, un problème qui a donné lieu à de nombreux pseudo-dilemmes et à autant de questions mal posées. Il est seulement intéressant de constater le fait – fort caractéristique d'ailleurs – que Lénine a posé et résolu le problème, avant même que la pen-

## EXISTENTIALISME

sée bourgeoise ne soit parvenue à le fausser et à le défigurer. Nous parlons du problème de la totalité.

Ce mot est aujourd'hui entouré d'une impopularité qui semble pleinement justifiée; nombreux sont ceux qui croient qu'il provient du vocabulaire du fascisme. Et ce n'est point un fait du hasard. Il faut reconnaître que, sur ce terrain, «l'idéologie» fasciste n'a pas manqué de tirer bénéfice des courants philosophiques réactionnaires qui ont précédé sa naissance. Ce qui n'a été, au seuil du stade de l'impérialisme, que la velléité d'atteindre «un état définitivement constant» (Petzold), devait se manifester, après la première guerre mondiale, sous une forme bien plus évoluée et plus explicitement réactionnaire, grâce, précisément, à la catégorie de la totalité. C'est à Othmar Spann, philosophe et sociologue fasciste, bien que non-hitlérien, que nous en devons la définition la plus radicale. La société en tant que totalité signifie, chez Spann, la suprématie absolue de l'«ordre» et de la hiérarchie, ce qui revient à dire que la totalité exclut la causalité et, plus encore, l'évolution. La société hiérarchique de l'«ordre» forme un tout organique, une totalité qui ne saurait exister qu'en tant que telle, c'est-à-dire immuable. La société fasciste est éternelle.

C'est là, bien entendu, une conception poussée à l'extrême et qui passe pour être caricaturale, même pour la pensée bourgeoise, voire réactionnaire. Elle n'en a pas moins exercé – précisément en raison de son caractère extrême – une influence profonde sur certains milieux. Or, pour comprendre la

véritable nature de cette influence, il est indispensable de comparer la conception de Spann à celle, bien moins conséquente, de ses précurseurs de l'école de Mach, par exemple.

On a pu constater un peu partout dans la philosophie de l'impérialisme, que les conceptions absurdement extrémistes, du genre de celle de Spann, ne provoquaient jamais une critique objectivement dialectique, mais toujours une réaction extrême et tout aussi erronée. Othmar Spann a fait de la catégorie de la totalité une caricature fasciste. Ses adversaires ont riposté en supprimant toute idée de totalité, fût-ce au mépris de la réalité historique et sociale. Jaspers, par exemple, qui a exercé une influence sensible sur certains existentialistes français, nie la fonction de la catégorie de la totalité dans la connaissance de la réalité sociale. Chez lui, la totalité devient un *Ding an sich*, dans l'acception kantienne du terme, c'est-à-dire un absolu tout aussi caricatural que celui de Spann. Ensuite, après avoir achevé de la priver de sens, il se débarrasse de bon droit de la catégorie de la totalité. Il fait ainsi – et il n'est pas le seul – du monde un chaos objectif, dans lequel l'homme ne peut créer de l'ordre qu'en mettant sur pied un appareil de notions téléologiques, techniques et spéculatives. Face à ce chaos, il y a, nous l'avons vu, le sujet «libre», isolé anarchique, qui doit le jour à l'existentialisme. En définitive, la philosophie bourgeoise s'embourbe dans le pseudo-dilemme composé d'une totalité rigide et d'un chaos objectif.

Bien avant que ces extrêmes se soient manifestés sous des formes aussi poussées, le marxisme léninien avait déjà élaboré

## EXISTENTIALISME

la solution juste. La catégorie de la totalité, comme toute catégorie authentique, reflète des rapports réels. «Les conditions de productions de toute société forment un tout», écrit Marx. La catégorie de la totalité signifie donc, d'une part, que la réalité objective est un tout cohérent dont chaque élément est, d'une façon ou d'une autre, en rapport avec chaque élément et, d'autre part, que ces rapports forment, dans la réalité objective elle-même, des corrélations concrètes, des ensembles, des unités, reliés entre eux de manières tout à fait diverses, mais toujours déterminées. Lénine ne reprend-il pas pour son compte l'adage hégélien, selon lequel la philosophie est un cercle dont la circonférence est faite de cercles ?

Lénine applique le principe de l'unité dialectique de l'absolu et du relatif, en mettant en relief le caractère d'approximation de la connaissance. «Pour bien connaître l'objet, écrit-il, nous devons en saisir et explorer tous ses aspects, toutes ses corrélations et toutes les «médiations». Nous n'y parviendrons jamais complètement, mais l'exigence d'une méthode multilatérale nous garantira contre les erreurs et contre le dogmatisme.» Cette méthode multilatérale est à la base de la logique dialectique. Sans lui, tout se figerait et deviendrait unilatéral. Mais la logique dialectique est en même temps parfaitement consciente de ce qu'elle ne pourra jamais atteindre tout à fait cet idéal. La connaissance, dans la mesure où elle est juste, c'est-à-dire totale, reflète toujours un ensemble composé de totalités unies par des liens organiques, mais elle n'y accède que par approximation. Il en est ainsi,

## O U M A R X I S M E

d'abord parce que chaque «tout» (chaque cercle, pour reprendre le mot de Hegel) que la connaissance prend pour objet (la structure économique de tel pays, par exemple) fait en même temps partie d'une totalité encore plus vaste, aussi bien historiquement, que théoriquement, ce qui signifie qu'objectivement, sa totalité est relative. Et il en est ainsi encore, parce que la connaissance que nous pouvons avoir de la totalité est nécessairement relative, n'étant qu'une approximation. Ce n'est qu'en saisissant les corrélations mouvantes, multilatérales, toujours changeantes des éléments que nous parvenons – dans les limites de nos possibilités historiquement déterminées – à cerner de plus en plus la réalité objective.

Cette considération méthodologique exerce une influence décisive sur la connaissance, aussi bien du côté objectif que du côté subjectif. En ce qui concerne l'aspect objectif, nous nous bornerons à illustrer les conséquences de l'intervention de Lénine sur un seul problème, celui de la causalité. Le matérialisme mécaniste et l'idéalisme positiviste moderne, l'un et l'autre également métaphysiques, avaient lié la possibilité de connaître la réalité objective au sort méthodologique de chaînes rigides et isolées de causes et d'effets, ainsi qu'à celui de la loi de causalité, fondée sur elles. Mais l'évolution des sciences naturelles, ainsi que les phénomènes complexes de la réalité sociale ont fini par rendre évidente la faillite de cet appareil spéculatif beaucoup trop simpliste. Déjà l'école de Mach, contemporaine à Lénine, avait essayé de remplacer la principe de causalité par un prétendu rapport fonctionnel.

## EXISTENTIALISME

L'idéalisme actuel, qui s'est infiltré dans la physique, repose plus ou moins sur le postulat de la caducité du rapport de causalité, auquel il oppose d'une façon absolue le rapport de probabilité.

Il n'est pas difficile de découvrir dans toutes ces crises – qu'il s'agisse du matérialisme mécaniste ou de l'idéalisme positiviste – un trait commun, qui s'y manifeste depuis le commencement du stade de l'impérialisme. La pure et simple admission de la faillite des catégories spéculatives anciennes, trop rigides et trop unilatérales pour pouvoir s'affirmer en face des réalités nouvelles, eût été l'équivalent d'un rapprochement, pour le moment négatif, vers la position du matérialisme dialectique. Mais la nature même de la pensée bourgeoise du xx<sup>e</sup> siècle avait empêché la question de se poser de cette façon-là. C'est donc exactement le contraire qui devait arriver. Le caractère métaphysique et la rigidité des catégories en question ont été interprétés comme des qualités de la réalité objective et, au lieu de les assouplir, on se mit à postuler un subjectivisme nouveau. La physique moderne proclame, par exemple, l'impossibilité de déterminer, par les moyens de la causalité, la position des ions en mouvement, alors que pour les atomes ces calculs étaient parfaitement possibles. Au lieu de considérer ce fait nouveau comme un fait relevant du monde réel et indépendant de la conscience, l'on s'empressa d'y voir un triomphe du subjectivisme sur la réalité objective, désormais «problématique». Les calculs de probabilité, au moyen desquels les physiciens déterminent la position

de tel ou tel ion, devaient autoriser certains penseurs à conclure à l'élimination des rapports de causalité et du principe de la nécessité objective. Pour eux, la nature était gouvernée désormais par un principe de liberté subjectiviste et la physique venait de fournir de nouvelles bases empiriques à la vieille doctrine du libre arbitre. D'autres enfin profitèrent des faits nouveaux observés par les sciences naturelles, pour établir la théorie de l'influence du sujet observateur sur le déroulement des phénomènes objectifs, comme si ceux-ci se déroulaient autrement en présence de l'observateur qu'en son absence...

Sans doute sommes-nous ici en face de formules neuves, surgies pour commenter des faits nouveaux, mais il va de soi que le problème épistémologique qu'elles posent est celui-là même que Lénine avait résolu dans sa critique de la philosophie de Mach. Les limitations de la causalité et leurs conséquences méthodologiques sont d'ailleurs loin d'être un fait inédit. La statistique, par exemple, permet de constater que les bonnes récoltes vont toujours de pair avec une augmentation du nombre des mariages, mais personne n'oserait déduire de cette observation que la Marie des Durand doit épouser le Jacques des Dubois et nul autre. En raison de la bonne récolte, il est seulement plus probable que tel eu tel amour ou liaison aboutira effectivement au mariage. Mais aucun sociologue sérieux n'a jamais pensé, que le mariage de Marie et de Jacques était un fait libre et «sans cause» puisqu'il était impossible de le déduire logiquement en partant

## EXISTENTIALISME

simplement de soumettre à un examen méthodologique serré les rapports objectifs entre les enchaînements logiques réels et établir une corrélation objective entre les séries de rapports de probabilité et celles de causalité. Ce même principe s'applique parfaitement aux lois essentielles de la doctrine économique du marxisme : la course au surprofit aboutit fatalement à l'abaissement du taux moyen du profit et, de cette crise, résulte la dévaluation partielle du capital. Or, aucun marxiste ne s'est encore avisé de « déduire » de cette loi la façon dont le processus général affectera M. X..., fabricant de tissus, ou bien M. Y..., grand patron de l'industrie sidérurgique. Mais aucun marxiste n'a non plus déclaré que les pertes ou les profits individuels de M. X... ou de M. Y... étaient des phénomènes libres», dépourvus de cause logique.

En réalité, la crise de la pensée contemporaine n'affecte en rien le matérialisme dialectique. Il en est ainsi, tout d'abord parce que le matérialisme dialectique ne se rend jamais coupable de ce dilettantisme inconsistant qui équivaut à « sauter » de l'objectivité en pleine subjectivité. Mais il en est ainsi encore, parce que le matérialisme dialectique n'a jamais considéré le principe dogmatique de la causalité comme l'expression unique des corrélations et des lois objectives de la réalité. Lénine fait remonter les origines de cette position de principe – qu'il fait sienne – à Hegel et souligne, à juste titre que c'est précisément l'application adéquate de ce principe qui ouvre la voie à une critique de la pensée idéaliste fondée sur la physique moderne. « En lisant ce que Hegel a écrit sur

la causalité, écrit Lénine, nous sommes étonnés qu'il consacre si peu de place à ce sujet, pourtant si populaire chez les kantien. Pourquoi en est-il ainsi? Tout simplement parce que, pour Hegel, la causalité n'est que *l'une* des déterminations des rapports universels qu'il avait, lui, dès le début, saisie et traitée d'une façon bien plus profonde et bien plus générale, soulignant toujours l'unité des contraires, etc., etc. Il serait fort instructif, conclut Lénine, d'appliquer les solutions de Hegel, ou, mieux, sa dialectique, à la «crise» de l'empirisme nouveau (l'idéalisme fondé sur la physique moderne).»

Une fois de plus, la solution dialectique correcte ne saurait être élaborée autrement que par l'étude impartiale des rapports complexes de la réalité et cette étude devra s'aider d'outils d'une grande souplesse. Son but précis sera, avant tout, de déterminer la place qu'occupe le phénomène qu'elle aura pris pour objet, à l'intérieur de la totalité concrète dont il fait objectivement partie.

# EXISTENTIALISME

## V

### LE SUJET DE LA CONNAISSANCE ET L'ACTION PRATIQUE

L'intelligence dialectique adéquate des rapports concrets et objectifs, concrètement et objectivement réfléchis par la conscience est d'une importance décisive pour l'examen *gnoséologique* du sujet de la connaissance. Dans ses écrits polémiques, dirigés contre l'école de Mach, Lénine spécifie clairement que la crise de la pensée bourgeoise qui se manifeste dans ce domaine, donne lieu à une tendance irrationnaliste. Au cours de l'évolution ultérieure de la philosophie bourgeoise, cette tendance n'a fait que gagner du terrain. Nous ne pouvons pas nous arrêter ici, à étudier les origines sociales de cette tendance, origines que nous avons traitées précédemment ; il suffira de constater qu'une fois de plus, les réponses erronées que s'attirent les problèmes réels équivalent à un désaveu mal orienté, tant du matérialisme mécaniste que de l'idéalisme. Pour la philosophie des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, la raison était la seule instance de la connaissance adéquate : sensation, sentiment, expérience vécue, idée, imagination n'étaient que des éléments voués à des rôles subordonnés sinon trompeurs dans la hiérarchie de la connaissance. Certaines traces de cette fausse hiérarchie se retrouvent d'ailleurs même chez Hegel.

## O U M A R X I S M E

L'exploration de plus en plus complète de la réalité objective devait cependant finir par attirer l'attention sur l'absurdité de ces systèmes hiérarchiques et faire comprendre que les préjugés dont ils sont l'expression risquent d'entraver l'élan de la connaissance en vue de dominer la réalité. Il convient d'ajouter que l'abandon de la dialectique par la pensée bourgeoise a abouti à l'escamotage des rapports dialectiques entre la raison et l'entendement, établis par Kant et poussés par Hegel à leur expression la plus élevée dans les limites de la pensée idéaliste. De même que, sur le plan objectif, elle avait confondu l'interprétation mécaniste de la causalité avec l'existence objective de la réalité, la critique de l'hégémonie de la raison (de l'intelligence) devait la mener vers un subjectivisme sans limite, vers la glorification sans réserve du sentiment, de l'expérience vécue et de l'intuition. La réalité objective, que la plupart des théories de ce genre identifient avec l'objet immédiat, comme étant d'une essence inférieure fut escamotée par les procédés du solipsisme, ou encore noyée dans les mythes nébuleux du pseudo-objectivisme.

La division capitaliste du travail, qui empêche sans cesse l'homme de se réaliser dans sa totalité et dans son unité, cette division dont la psychologie bourgeoise et le côté subjectif de la théorie de la connaissance bourgeoise portent les stigmates, se manifeste ici sous une forme extrême. Et c'est encore une ironie particulière des lois de l'évolution que l'effet de cette division du travail se fasse sentir de la façon la plus écrasante précisément chez les penseurs dont l'attitude subjective est

## EXISTENTIALISME

toute faite de protestation romantique contre elle, tels Bergson, Klages et d'autres encore. En réalité, ces champions de l'intégrité de l'homme n'ont fait, par toute leur activité, que le déchirer encore davantage.

Les vues théoriques de Lénine sur le sujet de la connaissance engagent le combat tout autant contre les tendances (y compris celle de Hegel) qui exagèrent la suprématie de la raison, que contre l'irrationalisme moderne. L'infini des objets de la connaissance, leur caractère inépuisable, leur changement continu, ainsi que la nature d'approximation de la connaissance postulent la souplesse des tentatives d'approximation. De toutes les qualités, de toutes les facultés du sujet, ce sont toujours celles qui s'adaptent le mieux à la situation concrète qui doivent prendre la première place. La théorie léninienne tient donc toujours compte de toutes les qualités de l'homme, des liens qui les unissent entre elles, ainsi que du fait qu'elles peuvent mutuellement se compléter, ou se transformer. Mais elle se garde bien de vouloir fournir des préceptes. «L'imagination est-elle plus proche de la réalité que la réflexion? demande Lénine. Oui et non.» Et, à un autre endroit, après avoir expliqué qu'en reflétant le mouvement, la connaissance en donne toujours une image plus grossière que le réel, il ajoute: «...non seulement sur le plan de la pensée, mais aussi sur celui du sentiment.» Ou encore, lorsqu'il écrit que le reflet «n'est pas un processus simple et direct, donnant l'image rigide du miroir, mais un acte complexe, inégal, se mouvant en zig-zag, qui contient aussi la possibilité

de voir l'imagination se détacher de la vie. Plus encore, cet acte renferme aussi l'éventualité... que la notion abstraite, l'idée se transforme en une fantaisie... Car la généralisation la plus simple, comme l'idée générale la plus abstraite contiennent un certain élément d'imagination. (Et vice versa: il serait ridicule de nier le rôle de l'imagination, même dans la science la plus rigoureuse...).»

Pour simplifier notre exposé, nous avons traité séparément des facteurs objectifs et subjectifs de la connaissance. Il va cependant de soi qu'une telle séparation peut facilement donner lieu à des malentendus, si on l'interprète comme une discrimination entre éléments irréductiblement opposés les uns aux autres. Aussi Lénine prend-il soin de spécifier que l'antinomie de la matière et de la conscience n'est absolue qu'en tant qu'elle forme le problème fondamental de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire tant que la primauté de l'une sur l'autre est en question. «En dehors de cette limite – écrit-il – la relativité de cette antinomie est indiscutable». A un autre endroit, il va jusqu'à déclarer que la transformation des idées en réalités est une pensée profonde, très importante au point de vue historique et dont la vérité se manifeste à chaque pas dans l'existence individuelle. Ainsi, une fois de plus il souligne le caractère relatif de l'antinomie matière-esprit, abstraction faite – soulignons-le – de la question de la primauté gnoséologique.

Ces considérations comportent chez Lénine des conséquences méthodologiques profondes. La relativité des facteurs

## EXISTENTIALISME

objectif et subjectif, matériel et spirituel, leur unité dialectique leurs transformations mutuelles se manifestent sous un aspect concret là où surgit la question centrale de toute la théorie de connaissance léninienne : celle de l'activité pratique de l'homme, en tant que critère décisif de la connaissance. On sait que Marx et Engels avaient déjà assigné à cette question une place essentielle dans la doctrine du matérialisme dialectique ; Lénine donne également dans ce domaine un nouvel essor à leurs idées, en luttant contre la philosophie bourgeoise. Engels avait déjà indiqué que la campagne contre le principe de causalité, lancée par David Hume, ne saurait être tranchée sur le plan de la théorie « pure », éloignée de toute action pratique. La relation de cause à effet n'est pas cette « habitude mentale » chère à Hume, qui consisterait à faire dériver les uns des autres des objets qui ne sont que temporairement ou spatialement juxtaposés. Il s'agit là d'une relation objective entre objets réels, existant indépendamment de notre conscience. Mais, pour démontrer cela, d'une manière excluant le moindre doute, nous devons créer, dans la réalité objective, par l'application consciente et concrète du principe de causalité, des relations de cause à effet, calculées, déterminées à l'avance. Nous avons déjà dit combien cette relation, vue à la lumière du matérialisme dialectique, s'avère être riche et complexe. Il ne nous restait qu'à en rappeler l'importance au point de vue de la théorie de la connaissance.

En faisant de la pratique le critère décisif de la connaissance, Lénine place sous un jour entièrement nouveau les

questions les plus importantes de la téléologie. Il ne manque pas d'indiquer la position du problème chez Hegel, soulignant que c'est précisément sur ce point que Hegel s'est rapproché le plus du matérialisme historique (dans les passages de sa *Logique*, où il est question de l'idée). La question fondamentale de l'évolution humaine réside pour Hegel dans l'interaction du projet humain et du monde extérieur (la structure mécanique et chimique du réel). Il voit que c'est précisément dans cette relation que le mécanisme et le chimisme atteignent à leur vérité et, de plus, il voit même que dans cette relation l'instrument médiateur est d'une essence plus élevée que les buts finis et les projets extérieurs dont il sert la poursuite. «La charrue – dit Hegel – est plus respectable que ne le sont d'une manière immédiate les biens de consommation qu'elle sert à produire et qui constituent le but.»

Sans s'attarder à ces aphorismes souvent abstraits, Lénine les utilise, tout en les redressant par son interprétation matérialiste et concrète. Chez Hegel, la relation entre le projet humain et la réalité à laquelle il s'applique est encore purement extérieure. Pour Lénine, il est absolument clair que le projet humain n'est indépendant du réel qu'en apparence; le matérialisme historique a d'ailleurs fourni des solutions groupées en systèmes cohérents aux questions qui surgissent ici. Lénine n'a fait là, en somme, que tirer toutes les conséquences gnoseologiques.

## EXISTENTIALISME

Dans un autre domaine, inséparablement lié à celui dont nous venons de parler, Lénine devait de loin dépasser les idées développées par Hegel. Hegel s'efforce constamment d'établir une relation logique entre l'activité fondamentale de l'homme, c'est-à-dire le travail productif et les syllogismes, formes abstraites de la réflexion logique. Pour Lénine, il est clair qu'il ne s'agit pas là d'un jeu spéculatif, mais du problème essentiel des rapports entre l'action et la pensée. Or, seule la théorie de la connaissance matérialiste, peut fournir la solution de ce problème. Seul le matérialisme dialectique est, en effet, à même d'expliquer comment l'activité essentielle de l'homme, le travail productif, comment le critère le plus spécifique qui puisse distinguer l'homme de l'animal – c'est-à-dire l'utilisation des instruments de travail – se métamorphose par la pratique consciente de la conquête progressive de la nature en formes abstraites de la pensée. Là aussi, c'est le monde extérieur et l'interaction qui l'unit à l'homme agissant, qui est reflété par la conscience – non pas, certes, d'une manière directe, mais à la suite de l'intervention d'innombrables éléments médiateurs – sur un mode de plus en plus abstrait. Cette abstraction n'est cependant pas une construction de l'esprit, mais simplement la manifestation la plus générale des actions et des interactions réelles, qui sont présentes, pour cette même raison, dans tous les phénomènes concrets du monde réel. «L'activité pratique de l'homme, – écrit Lénine – devait des milliards de fois conduire la conscience humaine à répéter les différentes règles élémentaires de

## O U M A R X I S M E

la logique, pour que ces règles puissent avoir gagné le caractère d'axiomes».

Cette conception dialectique est exempte de toute rigidité dogmatique des aspects subjectifs de la connaissance résulte sans détours de la définition léninienne de l'objet. Une des remarques de Lénine récapitulant son argumentation contre l'idéalisme, reprendra l'image hégélienne qui compare la connaissance humaine à une courbe, composée d'un ensemble de cercles. Chaque particule de cette courbe – dit en substance Lénine – peut être considérée comme une droite parfaitement indépendante: la pensée idéaliste, par exemple, agit ainsi et c'est bien ce qui l'égaré dans le bourbier du subjectivisme.

L'approximation adéquate de la réalité inépuisable par la connaissance postule l'homme complet, ayant retrouvé sa totalité. Face à la protestation impuissante du romantisme qui ne fait qu'intensifier l'aliénation humaine, œuvre du capitalisme, la théorie léninienne, sobre et exempte d'emphase, indique une voie sûre vers la reconquête de la totalité humaine, en démontrant avant tout que la connaissance est à tous les points de vue inséparable de l'action pratique et du travail. Sobre et pleine de mesure, la théorie léninienne de la connaissance est – précisément parce qu'elle reconnaît l'existence objective du réel – une éclatante manifestation de cet humanisme, qui ne se cantonne pas dans la défensive vis-à-vis du capitaliste inhumain et antihumain. C'est un humanisme

## EXISTENTIALISME

combatif, qui engage les hommes à la lutte, à la connaissance et à la conquête du monde et qui œuvre, étant à la fois théorie et pratique, à la naissance de l'homme nouveau, ayant retrouvé sa totalité humaine.

# TABLE DES MATIÈRES

	<i>Page</i>
Introduction .....	13
I. La crise de la philosophie bourgeoise	
1. La pensée fétichisée et la réalité .....	25
2. L'évolution de la pensée bourgeoise .....	28
3. La philosophie de l'impérialisme .....	37
4. La pseudo-objectivité .....	42
5. La «troisième voie» et le mythe .....	49
6. Intuition et irrationalisme .....	53
7. Les symptômes de la crise .....	61
II. De la phénoménologie à l'existentialisme	
1. La méthode en tant que comportement .....	70
2. Le mythe du néant .....	82
3. Le monde fétichisé et le fétiche de la liberté ..	96
III. L'impasse de la morale existentialiste	
1. La situation historique de l'existentialisme ...	111
2. Morale de l'intention et morale du résultat ..	121
3. Sartre contre Marx .....	133
4. La morale de l'ambiguïté et l'ambiguïté de la morale existentialiste .....	151

5. L'éthique existentialiste et la responsabilité historique .....	187
IV. La théorie léninienne de la connaissance et les problèmes de la philosophie moderne	
1. L'actualité idéologique du matérialisme philosophique .....	237
2. Matérialisme et dialectique .....	251
3. Signification dialectique de l'approximation dans la théorie de la connaissance .....	262
4. Totalité et causalité .....	273
5. Le sujet de la connaissance et l'action pratique	282

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
EN NOVEMBRE 1960  
SUR LES PRESSES DES  
ÉDITIONS NAGEL  
A GENÈVE (SUISSE)

Dépôt légal 4<sup>e</sup> trimestre 1960, No 302

Imprimé en Suisse