Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 21 (1961)

Artikel: Mise en question et fondement de la psychanalyse chez Sartre

Autor: Tauxe, Henri-Charles

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883363

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Mise en question et fondement de la psychanalyse chez Sartre

par Henri-Charles Tauxe

L'objet de cette étude est limité: montrer à l'occasion d'un problème particulier[1] comment se développent les plans de complexité lorsqu'on passe de *L'être et le néant* à *Critique de la raison dialectique.* Il ne s'agit donc pas d'une vue globale prise sur l'évolution de la pensée de Sartre; dans l'état actuel de nos connaissances, une telle entreprise nous paraît prématurée, pour ne pas dire dépourvue de sens.

I.

Souligner l'importance de la psychanalyse parmi les sciences de l'homme relève presque du lieu commun: si ce que l'on est en droit d'appeler une nouvelle révolution copernicienne n'a pas encore, il s'en faut même de beaucoup, produit tous ses effets sur la vie individuelle et collective de l'humanité, un fait reste acquis: depuis Freud, l'homme peut se connaître et connaître les autres (les deux mouvements sont d'ailleurs inséparables) sans passer par les mirages de l'introspection ou tomber dans les «débats intérieurs» truqués; au contraire, je me comprends, dès lors, en face de et à travers autrui, ma vérité est médiatisée par l'autre, ou, pour reprendre la formule de Merleau-Ponty «la vérité n',habite' pas seulement l',homme intérieur', ou plutôt *il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît*»[2]. Et, pourrait-on ajouter, pour le psychanalyste, le «monde» représente avant tout «les autres», les *Mitdasein* comme dirait Heidegger.

Il semble toutefois qu'on pourrait déceler dans l'histoire de la psychanalyse le même hiatus que Sartre met en évidence dans le marxisme: empiriquement, la psychanalyse a connu la réussite et le

---

[1] Problème qui n'est pas, il faut le préciser, central dans la philosophie de Sartre.

[2] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. V (Paris 1945).

génie intuitif de Freud lui a permis d'élucider des situations concrètes restées obscures jusqu'alors. (Nous pensons surtout à la sexualité, à l'agressivité, à la petite enfance: situation œdipienne, articulations et signification de l'histoire infantile, etc.). Sur le plan des principes régulateurs, de l'heuristique, cependant, la psychanalyse s'est figée dans un appareil de concepts que l'on pourrait qualifier de «chosistes»; des entités, conçues selon un mode substantialiste, telles que le Moi, le conscient, l'inconscient, le «ça» (Es), l'instinct, le surmoi, ont plaqué sur le vécu sondé par Freud une grille de notions qui n'a pas toujours permis de déchiffrer clairement les résultats de la recherche psychanalytique. De plus, l'aspect un peu massif de certaines hypothèses de Freud, qu'une lecture superficielle prend facilement pour des vérités intangibles, n'a pas été sans contribuer à nourrir un dogmatisme ésotérique et orgueilleux qui représente bien le plus grand travestissement dont la psychanalyse puisse être l'objet.

On en arrive ainsi[3] à cette situation paradoxale: la seule science capable de *comprendre* l'homme risquait constamment de verser dans la spéculation douteuse par manque de fondement critique; la psychanalyse avait bouleversé notre connaissance de l'homme, mais n'était pas *fondée*, au sens husserlien du terme, elle n'était pas consciente de ses principes.

Comme l'a souligné André Gorz[4], le projet central de *L'être et le néant* est le suivant: *fonder la psychanalyse*. L'ontologie phénoménologique élaborée par Sartre vise à mettre en place les notions fondamentales à partir desquelles il sera possible de construire une méthode (la psychanalyse existentielle) qui permettra de saisir les conduites humaines en toute intelligibilité. Nous avons donc ce mouvement progressif: ontologie → psychanalyse existentielle → morale. L'ontologie est finalisée par la morale qui renvoie à l'ontologie comme élucidation de ses premiers principes[5].

---

[3] En fait, la situation est plus complexe. On constate chez certains psychanalystes français (Dr Lacan, Dr Hesnard) une tendance très nette à reprendre la théorie psychanalytique dans les perspectives ouvertes par la phénoménologie et la linguistique (cf. *Psychanalyse du lien interhumain* du Dr Hesnard).

[4] Lors d'une conférence qu'il donna l'hiver dernier à Lausanne (le 19 février 1961) et qui portait essentiellement sur *Critique de la raison dialectique*.

[5] Les querelles du genre «Sartre philosophe ou moraliste?» sont peut-être des jeux de l'esprit instructifs, mais ne correspondent à rien de réel.

L'ontologie de Sartre s'articule à deux catégories à la fois radicalement distinctes et inséparables: *l'en-soi* et le *pour-soi*. L'en-soi, c'est l'être qui «est ce qu'il est», le «plein», caractérisé par une totale adéquation à lui-même; sans histoire, sans fondement, il *est*, ramassé sur lui-même, «à une densité infinie». «L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant: il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où pourrait se glisser le néant[6].»

Le pour-soi est, dans l'être, néantisation de l'être. Le néant n'est ni un «complément» de l'être, ni une force antagoniste en tension avec l'être, le réel résultant de cette tension; le néant est, pour Sartre, *néantisation de l'être;* le pour-soi «est ce qu'il est», en tant qu'arrachement à l'en-soi. C'est ce que Sartre exprime aussi en disant que le pour-soi est *liberté*, c'est-à-dire dépassement, exil, projet hors de... vers... Le pour-soi n'*est* pas, il a *à* être, voilà ce qui le distingue radicalement de l'en-soi. Dans le mouvement néantisant, le pour-soi fuit, en effet, l'en-soi vers un possible qu'il pose comme ce qu'il est sur le mode de ne l'être pas. Le possible est ce dont le pour-soi manque pour *être* la valeur qui le hante, à savoir le «pour-soi – en-soi», le pour-soi parvenant en tant que pour-soi à l'adéquation de l'en-soi, c'est-à-dire à être Dieu. Mais «l'homme est une passion inutile»[7], puisque le possible n'est jamais «réalisé», le pour-soi jamais «achevé», «en repos», mais se constituant toujours comme *spontanéité pure*, «échappement à soi vers...», réalité «diasporique», *temporelle* (plus précisément: se temporalisant).

Fondement injustifiable de ses possibles (puisque «rien» ne me dit que mes possibles «tiendront», étant donné que je ne les «suis» pas), le pour-soi, en tant que dépassement (ou transcendance) reste indissolublement lié à l'en-soi qu'il est sur le mode de ne l'être pas. Cet en-soi, dont le pour-soi est «lesté» et qu'il a à être en tant que néantisation, cet être massif, dont le pour-soi se désenglue en se faisant «être», est constitutif de la *facticité*. D'autre part, présence néantisante à l'en-soi, le pour-soi entretient cooriginellement un *rapport d'être* avec le pour-soi pétrifié en en-soi qu'il *a été*, c'est-à-dire avec son *passé*. Le passé, «l'avoir-été», c'est ce que je suis d'une manière irrémédiable, mais en l'assumant par une démarche néantisante.

---

[6] EN, p. 116.

[7] EN, p. 708.

La nécessité d'être à distance de soi, de s'arracher à soi, de ne jamais «être» au sens où l'en-soi est, mais d'être une «décompression d'être», entraîne cette conséquence importante que le pour-soi ne peut jamais coïncider avec soi et que, par exemple, toute croyance est, dans une unité d'immanence, conscience (de) croyance. La croyance (on pourrait en dire autant de la joie, de l'amour, du désespoir, etc.) est toujours «troublée», comme dit Sartre, ou «rongée» par la mise en question fondamentale, la fissure «sécrétée» par la néantisation. En dévoilant le néant néantisé comme structure ontologique du pour-soi, Sartre pose à la racine de la réalité humaine, de la conscience, l'acte injustifiable, transparent, à la fois tout puissant et irrémédiablement voué à l'échec d'une liberté qui ne peut s'affirmer que dans un projet que «rien» ne soutient à l'être, puisque le projetant est précisément l'étant qui a brisé la cohérence sans faille de l'être pour se constituer comme spontanéité «s'inachevant» dans son mouvement original. «Je suis condamné à être libre.»

Ce bref rappel des principales thèses ontologiques de Sartre était nécessaire pour mettre en perspective le fondement de la psychanalyse existentielle. C'est dans sa description de la mauvaise foi[8] que Sartre amorce une critique de la psychanalyse freudienne qui le conduira à réintégrer dans la saisie des conduites humaines le moment fondamental du choix, du projet, de la liberté.

Le pour-soi, en tant que néantisation, est le fondement d'attitudes négatives, vis-à-vis du monde et vis-à-vis de soi. En tant que «distance à soi», «arrachement à soi», réalité diasporique, le pour-soi est tel dans son être qu'il *se* constitue comme *négation de soi*. La mauvaise foi permet de saisir concrètement cette relation négative de soi à soi. Si, dans le mensonge, la négation reste transcendante, puisque c'est *pour autrui* que le pour-soi nie une vérité qu'il saisit dans la totale translucidité de *sa conscience*, la mauvaise foi se distingue comme *mensonge à soi*. La dualité trompeur – trompé a disparu et c'est dans l'immanence d'une conscience et dans un seul moment de la temporalité que le pour-soi *se* masque le vrai, ou, comme dit Sartre, que «la conscience s'affecte de mauvaise foi»[9]. Cependant, si toute mauvaise foi est conscience (de) mauvaise foi, si le cogito préréflexif est inséparable du mensonge à soi, on peut se demander comment

---

[8] EN, première partie, chap. II.

[9] EN, p. 87.

la conscience qui est totale translucidité pourra être dupe de sa mauvaise foi.

La théorie freudienne semble échapper à cette difficulté en réintroduisant la dualité trompeur – trompé avec la distinction entre le ça inconscient et le moi conscient. Le sujet qui n'ose pas monter dans le train ou a peur de traverser la rue éprouve ces paniques comme des faits psychiques réels, mais la *vérité* de ces conduites lui manque; la vraie signification de ses peurs ne lui apparaîtra que s'il réussit, à l'aide de certaines hypothèses, à remonter aux sources inconscientes de son comportement, à désarmer le trompeur (l'inconscient), en voyant clair dans son jeu. Cette découverte ne pourra d'ailleurs se faire qu'avec l'aide du psychanalyste «qui apparaît comme le *médiateur* entre mes tendances inconscientes et ma vie consciente»[10]. La psychanalyse conçoit donc une relation du moi au ça, du type *moi-autrui*, plus précisément: relation à autrui, médiatisée par autrui.

Pour Freud, les tendances du ça sont refoulées par le moi, la fonction refoulante étant assumée par la *censure*. Sartre refuse cette solution et sa critique va le conduire à une élaboration décisive de la notion de mauvaise foi. Pour refouler, la censure doit choisir, donc être capable de discerner, de se représenter. Il y a un savoir de la censure, savoir qui implique, selon Sartre, une conscience (de) savoir[11]. L'acte de censurer est, par conséquent, inséparable d'une conscience (d') acte de censurer. Il y a donc conscience du savoir du refoulé *se constituant comme non-savoir du refoulé* et ce mouvement opéré par la conscience et *par elle seule* définit la censure comme mauvaise foi. L'inconscient n'explique donc rien, conclut Sartre, «on a hypostasié et ‚chosifié' la mauvaise foi, on ne l'a pas évitée»[12]. La théorie de l'inconscient ne réussit pas à expliciter, par exemple, le comportement de la femme frigide: cette dernière éprouve le plaisir sexuel, mais, par ce que Sartre nomme une «conduite de distraction», elle constitue ce plaisir comme non éprouvé «*pour se prouver* qu'elle est frigide»[13]. Or, la compréhension de cette conduite

[10] EN, p. 89.

[11] «Ainsi les résistances du malade impliquent au niveau de la censure une représentation du refoulé en tant que tel, une compréhension du but vers quoi tendent les questions du psychanalyste et un acte de liaison synthétique par lequel elle compare *la vérité* du complexe refoulé à l'hypothèse psychanalytique qui le vise» (EN, p. 91).

[12] EN, p. 95.

[13] Cf. pour l'analyse des cas étudiés par Steckel, EN, p. 95.

n'implique aucun recours à l'inconscient; l'utilisation de cette notion apparaît, au contraire, à Sartre, comme une «conduite d'excuse», puisque si le malade *se* cache quelque chose, ce processus ne devient intelligible qu'envisagé comme dualité dans un même acte de conscience, comme «double activité dans l'unité».

Envisagée dans sa structure ontologique, la mauvaise foi renvoie aux caractéristiques du pour-soi. Spontanéité pure, dépassement, «échappement à soi», néantisation, le pour-soi «n'est» jamais selon le mode de l'en-soi. La sincérité totale, sincérité qui ne serait que sincérité, est une valeur qui hante le pour-soi comme ce qu'il a à être; mais, en tant qu'il est conscience (de) sincérité, ou conscience (de) croyance, le pour-soi désintègre toute sincérité, toute croyance. Lorsque le pour-soi croit, il est, en tant que conscience (de) croire, au-delà de la croyance, sa croyance n'est jamais «pure», elle est croyance «rongée» par la non-croyance.

La «bonne foi» veut dépasser la croyance désagrégée vers la croyance en soi ou croyance-valeur et tente de colmater la brèche qui ne cesse de s'ouvrir. La mauvaise foi, au contraire, *veut* l'hémorragie de croyance qu'est la conscience (de) croyance, elle radicalise ce suicide permanent du pour-soi qu'est la néantisation, elle y séjourne avec complaisance tout en se niant comme mauvaise foi. Ainsi, la femme frigide s'affecte de mauvaise foi en voulant cette autodestruction du plaisir qu'est la conscience (de) plaisir *et* en niant cette volonté. Cette attitude complexe dans laquelle nous ne rencontrons rien d'autre que le *mouvement de la conscience* révèle que «la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi. Et l'origine de ce risque, c'est que la conscience, à la fois et dans son être, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est»[14].

Si la conscience est une néantisation transparente, le motif apparaîtra comme un *transcendant*. En d'autres termes, pour Sartre, le motif n'est pas *dans*, mais *pour* la conscience. Il en résulte que le déterminisme psychique, postulé par Freud et ses disciples, ne tient plus dans la perspective de Sartre qui replace au premier plan la liberté, le projet, le choix, la translucidité de la conscience. On s'expose à de fâcheux contresens (dont les psychanalystes ne se sont d'ailleurs pas privés) si l'on ne retourne pas aux fondements ontologiques de la notion sartrienne de conscience et, au-delà de Sartre, à Husserl.

---

[14] EN, p. 111.

C'est donc un *choix* que la psychanalyse existentielle aura pour tâche de dévoiler et de déchiffrer. L'homme étant «libre unification» (s'unifiant dans le monde comme projet originel)[15], toute analyse qui voudra, par exemple, «expliquer» l'ambition de Flaubert par un jeu de «tendances» combiné avec les «influences du milieu»[16] s'arrêtera à quelques «idoles explicatives» abstraites, incapables de faire comprendre le *singulier irréductible* qu'a été le jeune homme Flaubert. Si l'on examine les rapports entre la chasteté et le mysticisme, il faudra dépasser ces catégories abstraites et comprendre la relation entre *telle* chasteté et *telle forme* de mysticisme. L'abstrait ne peut faire comprendre le concret et l'on n'a rien éclairé lorsqu'on a ramené *tel* homme à une ou deux «pulsions fondamentales».

Flaubert n'était pas ambitieux comme la mer est bleue; en tant que pour-soi, Flaubert *avait à être son ambition* qui, par conséquent, avait un *sens* et renvoyait à la *liberté* de Flaubert[16]. L'irréductible auquel la recherche devra s'arrêter, avec l'intuition d'être arrivée à une évidence satisfaisante, devra donc être cherché dans le projet originel qui s'enracine dans la liberté néantisante du pour-soi. Or, le pour-soi est «un être dont l'être est en question dans son être sous forme de projet d'être»[17]. Nous l'avons déjà vu en examinant les thèses ontologiques de Sartre, le pour-soi *a à être*, il est manque d'être hanté par la valeur conçue comme totalité idéale «manqué–manquant»; le pour-soi est *désir d'être*, plus précisément projet d'être «en-soi pour-soi» c'est-à-dire, pour Sartre, d'être un Dieu impossible.

L'irréductible de la psychanalyse existentielle se manifeste donc comme *projet d'être*. *Toutes les conduites* de l'homme ont un sens, elles expriment et symbolisent un choix originel qui ne préexiste pas aux choix particuliers, mais qui apparaît comme la perspective fondamentale qui structure tous les projets du pour-soi et que ceux-ci *manifestent* dans leur singularité[18]. Nous sommes, à ce stade de la

[15] Cf. EN, p. 648.

[16] Sartre parle très justement des «grandes idoles explicatives de notre époque, hérédité, éducation, milieu, constitution physiologique» (EN, p. 645).

[17] EN, p. 652.

[18] «*Le principe* de cette psychanalyse est que l'homme est une totalité et non une collection; qu'en conséquence, il s'exprime tout entier dans la plus insignifiante et la plus superficielle de ses conduites – autrement dit, qu'il n'est pas un goût, un tic, un acte humain qui ne soit *révélateur*» (EN, p. 656).

recherche, à la fois très loin et très près de Freud; très près, car Sartre reprend et fonde cet axiome de la psychanalyse: tous nos actes sont *signifiants*, ils sont «surdéterminés» (*Überdeterminierung* de Freud) et renvoient comme à leur sens à la totalité historique du sujet. Très loin pourtant, car là où Freud pose un déterminisme absolu et chosifie la vie psychique, Sartre, en parfaite cohérence avec les fondements ontologiques de sa philosophie, envisage toutes les conduites humaines comme des manifestations symbolisant un projet originel d'être. Là où la psychanalyse freudienne recherche un *complexe* de la libido, la psychanalyse existentielle s'efforce d'*éclairer un choix*. Il ne s'agira donc pas de remonter du conscient à l'inconscient, puisque, pour Sartre, tout le psychique est vécu par la totale translucidité de la conscience, mais de *prendre connaissance* du projet d'être.

Cette prise de connaissance entraînera une enquête comparative portant sur toutes les conduites du sujet étudié. Alors que la psychanalyse freudienne se penche surtout sur les actes manqués, les rêves et les névroses (c'est-à-dire sur les données clandestines ou pathologiques du psychisme), la psychanalyse existentielle récupérera les conduites de l'état de veille, les «actes réussis», comme dit Sartre, les goûts «normaux», les mille petites pensées quotidiennes. Le fameux «de gustibus...» ne rime à rien pour la psychanalyse existentielle, puisqu'il faut, au contraire, «discuter des goûts» (et les comparer) pour approcher le projet d'être fondamental (et irréductible, rappelons-le, puisque l'homme n'est rien d'autre qu'un projet d'être) tel qu'il est vécu à travers les projets concrets.

La spécificité et la fécondité de la psychanalyse existentielle proviennent, aux yeux de Sartre, du fait que cette méthode est fondée sur une ontologie phénoménologique. Il importe de garder présents à l'esprit les caractères propres de cette méthode qui est avant tout, pour Sartre, *un moyen de comprendre l'homme*. Si l'ontologie n'a pas sa fin en elle-même, la psychanalyse qu'elle fonde est inconcevable sans la démarche philosophique qui la rend intelligible. Il y a vraiment, dans *L'être et le néant*, reprise, assomption, recréation de la psychanalyse[19]. Nous pouvons ainsi comprendre que, lorsque

---

[19] Notre propos est d'étudier la pensée de Sartre et non de porter un jugement sur la légitimité de la psychanalyse existentielle. Nous devons cependant à l'objectivité de souligner que la théorie psychanalytique élaborée

la démarche philosophique de Sartre deviendra plus complexe en s'enrichissant de descriptions nouvelles, l'éclairage de la psychanalyse sera modifié, des dimensions originales apparaîtront. A ce point de vue, *Critique de la raison dialectique* ne rejette pas les résultats de *L'être et le néant*, mais les conserve tout en les dépassant (c'est une «Aufhebung», au sens hégélien du mot) par l'intégration à une synthèse plus riche. C'est ce passage que nous allons essayer de décrire.

* * *

II.

Les années qui séparent *L'être et le néant* de *Critique de la raison dialectique* semblent dominées par la prise de conscience de deux faits inséparables engendrant une tension qui déchire la démarche de Sartre: l'importance fondamentale du marxisme qui est, aux yeux de Sartre, «l'indépassable philosophie de notre temps»[20], d'une part, et, d'autre part, la crise très grave de ce même marxisme, crise qui explique et déclenche l'apparition de l'existentialisme. Nous examinerons brièvement ces deux événements.

Le marxisme est «l'indépassable philosophie de notre temps». Toute philosophie[21] est liée, pour Sartre, à la *praxis* d'une classe montante. «Le philosophe opère l'unification de toutes les connaissances en se réglant sur certains schèmes directeurs qui traduisent les attitudes et les techniques de la classe montante devant son époque et devant le monde[22].» *Telle* philosophie apparaît donc comme engendrée par *telle praxis* politico-économique et, en retour,

---

depuis quelques années par certains psychanalystes (se rattachant surtout à l'école française) a déjà largement dépassé la terminologie «chosiste» que l'on a souvent reprochée à Freud. Précisons encore que, chez Freud déjà, nous trouvons une conception de l'inconscient considéré dans son dynamisme comme *sens* et *langage* (cf. surtout la *Traumdeutung*, Ges. Werke, Band II/III), qui dépasse le mécanisme et annonce les descriptions phénoménologiques. Cf. sur l'élaboration actuelle de la notion psychanalytique de l'inconscient l'article du Dr Laplanche et du Dr Leclaire, intitulé *L'inconscient*, dans *Les Temps Modernes*, N° 183, juillet 1961, p. 81–129.

[20] Cf. CRD, p. 9.

[21] En fait, il n'y a, pour Sartre, que trois grandes philosophies en Europe, depuis le XVIIe siècle: Descartes – Locke, Kant – Hegel et Marx.

[22] CRD, p. 15.

elle éclaire cette *praxis*, elle constitue l'horizon à partir duquel les hommes qui font l'histoire *se* penseront et penseront leur situation. Ainsi, le cartésianisme est inséparable du mouvement d'expansion d'une certaine classe (noblesse de robe, commerçants, bourgeoisie de juristes), qui *s'est saisie* à travers lui. Le marxisme, pour sa part, est lié, pour Sartre, au moment historique dans lequel nous vivons; notre situation est caractérisée par le fait que, pour reprendre une formulation de Sartre, «les forces productives sont entrées en conflit avec les rapports de production»[23]. L'homme crée, travaille, mais il ne se reconnaît plus dans le produit de ce travail, son œuvre se retourne contre lui, sa peine lui est un fardeau insupportable; en un mot, l'homme qui travaille est *aliéné*. Cette aliénation est rendue possible par la structure dialectique de l'histoire humaine, par ce que Sartre nomme la «circularité dialectique» et qu'il exprime comme suit: «l'homme est ‚médié' par les choses dans la mesure même où les choses sont ‚médiées' par l'homme»[24]. La grande force de Marx est donc, suivant l'opinion de Sartre, d'avoir placé au centre de sa recherche le *travail* de l'homme produisant et *se produisant* à travers son historicité aliénée. Le concret, pour Marx, c'est «l'homme qui se définit à la fois par ses besoins, par les conditions matérielles de son existence et par la nature de son travail, c'est-à-dire de sa lutte contre les choses et contre les hommes»[25]. Nous avons donc, de nouveau, les moments distingués plus haut: une *praxis* (ici, la *praxis* de la classe ouvrière), une pensée concrète naissant de la *praxis* et se retournant sur elle pour l'éclairer. «L'éclairage» marxiste de la *praxis* historique actuelle, qui représente la seule vérité possible de l'anthropologie, se manifeste sur le plan des principes heuristiques, comme *raison dialectique;* celle-ci est la seule méthode pouvant rendre compte du devenir historique comme totalisation détotalisée, c'est-à-dire comme synthétisation dialectique de projets concrets à la fois irréductibles et indissociables.

Si le marxisme actuel (il faut entendre par là, en premier lieu, le marxisme tel qu'il est incarné et vécu par l'URSS) est en crise, c'est que, comme dit Sartre, il «s'est arrêté»; il n'est plus qu'un système figé, une «scolastique de la totalité». Les schèmes directeurs,

---

[23] CRD, p. 20.
[24] CRD, p. 165.
[25] CRD, p. 21.

les principes heuristiques sont devenus des vérités premières, des entités abstraites qui, magiquement, gouvernent le réel. Cette sclérose intellectuelle correspond (mieux: répond tout en la conditionnant à son tour) à une phase de durcissement dans la *praxis* politique: l'histoire de l'URSS est dominée, en effet, depuis sa fondation, par une situation de solitude et d'encerclement qui, jointe à la nécessité d'industrialiser le pays à une allure forcenée, a provoqué un repliement dont le marxisme, en tant que pensée reflètant et éclairant la *praxis*, a subi l'effet. Les dirigeants de l'URSS, soucieux d'assurer avant tout la cohérence sans faille de la masse, ont mis fin brutalement à la fécondation réciproque de la *praxis* et de la théorie. Penser et rechercher le vrai risquait de provoquer des tensions préjudiciables à «l'unité de combat» et la *praxis* menaçait de mettre en question les principes théoriques. Le durcissement et la terreur politiques ont eu donc pour conséquence le divorce de la *praxis* et de la théorie, la première devenant un «empirisme sans principes», la seconde «un savoir pur et figé»[26]. Les planificateurs jonglent avec les essences, prennent leur mythologie pour le réel et malheur au sous-sol contre-révolutionnaire de Budapest s'il refuse de supporter le métro qui «doit» y être construit. On constitue ainsi *a priori*, à l'aide de concepts abstraits, arbitrairement promus à la dignité de vérités éternelles, un savoir qui ne *comprend* plus rien, on escamote les *distinctions*, l'événement dans ce qu'il a d'unique et d'irréductible, la complexité du réel, la peine des hommes, la richesse des individus, alors que «le marxisme concret doit approfondir les hommes réels et non les dissoudre dans un bain d'acide sulfurique»[27].

C'est à l'intérieur de cette situation de crise que l'existentialisme trouve sa justification comme *idéologie*. Ce terme ayant ici un sens très particulier, nous en esquisserons rapidement la définition: Sartre distingue, à côté des grandes philosophies qui «font époque» (Descartes, Kant, Marx) et qui sont indépassables tant que reste vivante la *praxis* qui les a engendrées, les idéologies, à savoir des recherches philosophiques particulières qui se situent à l'intérieur de la grande philosophie déterminante et qui «exploitent le domaine». Les idéologues sont des penseurs qui, nourrissant leur démarche de la vision du monde dominante, la complètent, la renforcent, la

---

[26] CRD, p. 25.
[27] CRD, p. 37.

modifient sur certains points, tout en restant dans la perspective fondamentale.

L'existentialisme se situe donc à l'intérieur du champ culturel du marxisme, ce dernier restant la philosophie de notre temps, «parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées»[28]. Les principes régulateurs du marxisme sont vrais et commencent seulement à fournir la preuve de leur fécondité et seul l'usage qu'en font les dogmatiques est condamnable (alors que, pour Sartre, la sclérose des concepts de «l'idéalisme bourgeois» correspond à l'agonie de cette vue du monde). L'existentialisme accepte donc sans réserve le matérialisme dialectique mais, parce que ce dernier est devenu un formalisme incapable de comprendre et d'éclairer l'histoire faite par les hommes, il est nécessaire, estime Sartre, de «trouver les médiations qui permettent d'engendrer le concret singulier, la vie, la lutte réelle et datée, la personne à partir des contradictions générales des forces productrices et des rapports de production»[29].

Une des raisons principales pour lesquelles le marxisme dogmatique manque le concret est la suivante: lorsqu'il examine la manière dont un individu vit, éprouve sa situation d'aliénation, le marxiste ne considère que la prise de conscience de l'adulte, saisissant son aliénation dans son travail, en fonction de la classe dont il fait partie en tant qu'homme. Or, l'homme est, fondamentalement, *histoire*, *historicité* (c'est-à-dire histoire comprise comme *structure ontologique*) et l'adulte *est* sur le mode de la passéification l'enfant qu'il a été. Avant d'être cet ouvrier dans cette usine, s'éprouvant (avec des degrés variables de clairvoyance), comme aliéné par ce qu'il fait et essayant, le cas échéant, de comprendre et de surmonter l'aliénation qui le *fait* par la participation à un mouvement syndical ou à l'action d'un parti, cet ouvrier a éprouvé en tant qu'enfant les contradictions économiques, les tensions sociales de son époque *à travers la vie de sa famille*.

La famille apparaît donc comme une «médiation entre la classe universelle et l'individu»[30]. C'est à travers le particulier de *telle* famille, avec tous les caractères qui la rendent unique, que l'enfant

---

[28] CRD, p. 29.
[29] CRD, p. 45.
[30] CRD, p. 47.

appréhende l'universel, à savoir les rapports de classes, le climat social et politique. La psychanalyse, en étudiant la vie de la petite enfance en tant qu'insérée dans la texture des relations familiales considérées en fonction de telle condition sociale, s'impose comme la discipline privilégiée qui permettra de saisir concrètement la fonction médiatisante de la famille. Elle seule pourra montrer comment l'homme, dans l'opacité de son enfance, vit et intériorise les aliénations fondamentales. «Seule aujourd'hui, la psychanalyse permet d'étudier à fond la démarche par laquelle un enfant, dans le noir, à tâtons, va tenter de jouer sans le comprendre le personnage social que les adultes lui imposent, c'est elle seule qui nous montrera s'il étouffe dans son rôle, s'il cherche à s'en évader ou s'il s'y assimile entièrement. *Seule, elle permet de retrouver l'homme entier dans l'adulte, c'est-à-dire non seulement ses déterminations présentes, mais aussi le poids de son histoire*[31].»

Choisissant de nouveau l'exemple de Flaubert, Sartre montre que l'auteur de *Madame Bovary* n'est pas devenu ce qu'il est devenu parce qu'il «était comme ça» ou parce qu'il était «habité» par certaines «tendances». Son projet fondamental d'être s'est structuré à travers les événements de son enfance et seule une psychanalyse existentielle est capable de montrer comment les projets infantiles manifestent le mode singulier et irréductible dont tel être humain vit sa situation globale. La différence de fixation infantile chez Flaubert et Baudelaire (au père pour le premier, à la mère pour le second) renvoie à des différences de structure sociale: bourgeoisie neuve et fruste chez Flaubert, vieille bourgeoisie citadine chez Baudelaire. Enfants, les deux écrivains ont intériorisé dans l'inconscience sans défense des premières années, à travers les événements de leur vie familiale, une extériorité qui n'était rien d'autre que la force d'un certain milieu. «La psychanalyse, à l'intérieur d'une totalisation dialectique, renvoie d'un côté aux structures objectives, aux conditions matérielles et, de l'autre, à l'action de notre indépassable enfance sur notre vie d'adulte[32].»

Le marxisme a tort, selon Sartre, lorsqu'il rejette la psychanalyse. Certes, il est nécessaire (et nous retrouvons ici une exigence qui anime déjà *L'être et le néant*) de reprendre la psychanalyse de Freud

---

[31] CRD, p. 46.
[32] CRD, p. 48.

et de la fonder sur des principes heuristiques intelligibles[33]. Il est nécessaire d'intégrer la psychanalyse à la totalisation dialectique comme moment méthodologique. Elle ne poursuit plus sa démarche au hasard, suivant le génie de tel de ses tenants, elle tire son sens profond de son rattachement médiatisant à un savoir fondé sur la raison critique dialectique. Les situations examinées par Freud (stades oral, sadique-anal, phase œdipienne, etc.) conservent leur valeur déterminante pour le destin de l'être humain, mais le *sens* de ces situations n'apparaît dans toute sa clarté complexe que dans une perspective authentiquement marxiste[34]. L'empirisme de Freud est repris en tant qu'étude des *faits* (ces faits que le marxisme dogmatique a faussés ou tout simplement escamotés) mais dépassé vers un horizon signifiant qui, seul, peut fonder l'intelligibilité du donné psychanalytique. La sexualité, par exemple, ne sera plus une force instinctuelle baptisée *libido* et localisée en grande partie dans l'inconscient, mais «une manière de vivre à un certain niveau et dans la perspective d'une certaine aventure individuelle la totalité de notre condition»[35].

Si nous considérons la psychanalyse existentielle comme la méthode spécifique de l'existentialisme devant rendre possible la compréhension des conduites humaines, nous la voyons mise au point par Sartre à des niveaux différents mais complémentaires dans ses deux grands ouvrages philosophiques. Dans *L'être et le néant*, nous avions affaire, d'une part, à une attaque assez virulente contre certaines présuppositions adoptées par Freud (inconscient, déterminisme psychique, censure), attaque destinée à réintégrer la liberté dans la compréhension de l'homme et, d'autre part, à l'élaboration de la psychanalyse

---

[33] «La psychanalyse n'a pas de principes, elle n'a pas de base théorique: c'est tout juste si elle s'accompagne – chez Jung et dans certains ouvrages de Freud – d'une mythologie parfaitement inoffensive» (CRD, p. 47).

[34] Nous entendons par «marxisme authentique» le marxisme rendu à son intelligibilité par la critique de la raison dialectique, le marxisme vivant que Sartre veut restaurer. Cette restauration du marxisme devrait être examinée quant à sa légitimité, en fonction de la philosophie même de Marx, entreprise qui n'entre pas dans le cadre de notre étude. Il est toutefois intéressant de constater que des philosophes marxistes que l'on ne saurait guère taxer de «dogmatiques» se montrent assez réservés en présence de la tentative de Sartre. Cf. Henri Lefebvre, *Les dilemmes de la dialectique*, dans *Médiations*, N° 2, p. 79–105, Paris 1961.

[35] CRD, p. 47.

existentielle qui s'en tenait aux principes fondamentaux. Sartre récupérait pour sa méthode les conduites normales et l'étendait à toutes les conduites humaines considérées comme des expressions d'un projet d'être fondamental.

Si *Critique de la raison dialectique* maintient les résultats acquis, nous assistons cependant à un enrichissement considérable de la psychanalyse quant à sa fonction. Sartre retrouve, tout en restant dans la perspective de sa démarche philosophique, un des aspects les plus révolutionnaires et les plus féconds de la psychanalyse, aspect que *L'être et le néant* laissait pratiquement de côté: l'élucidation de la petite enfance et surtout le mode d'articulation des premières années à la vie de l'adulte. Ce retour à l'étude de l'enfance, qui est un des éléments les plus importants de *Question de méthode*, est lié à l'éclairage auquel Sartre soumet la réalité humaine dans cet ouvrage: l'homme est aliéné, il s'est perdu, notre société est fondée sur l'exploitation. Parce qu'il éclaire une *praxis* engendrée par l'aliénation et l'exploitation, le marxisme possède l'armature conceptuelle qui lui permet de comprendre l'homme de notre temps. Cette compréhension, toutefois, si elle ne veut pas se figer en un savoir stérile, doit poursuivre la démarche de Marx qui «tentait d'*engendrer* dialectiquement son savoir sur l'homme, en s'élevant progressivement des déterminations les plus larges aux déterminations les plus précises»[36].

Or, l'homme, avant d'appartenir à un corps de métier, à un parti, à un club, a vécu les premières et indépassables structurations de son «être-dans-le-monde» (on devrait presque dire: son «être-dans-la-classe») dans et à travers le groupe familial. Une saisie concrète de l'histoire humaine manque son but, tant qu'elle ne s'ouvre pas à l'*enracinement* de l'histoire dans le passé de l'homme, à l'épreuve originelle du monde, puisque rien, absolument rien, ne peut effacer en nos destins la trace laissée par ce commencement unique et opaque de nos vies où, jetés dans notre situation, nous avons surgi à l'existence. En tant que méthode d'investigation éclairant les modes infantiles de l'épreuve de l'aliénation, la psychanalyse, redevenue intelligible à elle-même, voit s'ouvrir devant elle un champ de recherches d'une passionnante fécondité.

---

[36] CRD, p. 40.