



**HAL**  
open science

# SIMONE DE BEAUVOIR : LE MARXISME À L'ÉPREUVE DE L'EXPÉRIENCE VÉCUE

Mickaëlle Provost

► **To cite this version:**

Mickaëlle Provost. SIMONE DE BEAUVOIR : LE MARXISME À L'ÉPREUVE DE L'EXPÉRIENCE VÉCUE. *Alter : revue de phénoménologie*, 2021, 29. hal-04313554

**HAL Id: hal-04313554**

**<https://hal.science/hal-04313554>**

Submitted on 29 Nov 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**SIMONE DE BEAUVOIR :**

**LE MARXISME À L'ÉPREUVE DE L'EXPÉRIENCE VÉCUE**

*Mickaëlle Provost*

Au milieu des années 1960, le Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham devint, sous l'impulsion de Richard Hoggart et de Stuart Hall, le lieu institutionnel d'élaboration des *Cultural Studies*. Il s'agissait, grâce à un nouvel effort collectif, d'infléchir les études marxistes depuis deux points de tension théorique et politique : 1/ le problème du réductionnisme économique au sein des études marxistes et la subordination des dimensions culturelles et idéologiques de la vie sociale aux rapports économiques de production ; 2/ le problème du déterminisme historique et le peu d'attention accordé à l'agir des individus, à la manière dont leurs expériences ordinaires sont susceptibles de transformer un contexte social.

Les *Cultural Studies*, en Angleterre, ont largement contribué à renouveler la lecture des textes de Marx et à redessiner des stratégies politiques pour envisager les luttes contre l'oppression capitaliste, sexuelle, (post)coloniale et raciale. Il est toutefois possible de réinscrire ce geste théorique dans une histoire plus longue (et transnationale) : celle de la philosophie existentielle qui, au tournant des années 1945-1950, a cherché à articuler l'analyse marxienne des rapports sociaux à des perspectives phénoménologiques et existentielles. Ces échos temporels et spatiaux se justifient à double titre : d'une part, parce que la phénoménologie d'Alfred Schütz et la pensée de Jean-Paul Sartre ont été largement discutées au sein des *Cultural Studies*<sup>1</sup> ; d'autre part, parce que les deux points de tension évoqués – à savoir le problème du réductionnisme économique et celui du déterminisme historique – ont été décisifs en France dans les débats philosophiques de l'après-guerre et ont ouvert la voie à une articulation singulière entre phénoménologie existentielle et marxisme.

La philosophie de Simone de Beauvoir en particulier, illustre de façon remarquable la possibilité de transformer le marxisme depuis ces deux problématiques. Dans *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), *L'Amérique au jour le jour* (1948), *Le Deuxième sexe* (1949) ou *La Vieillesse* (1970), Beauvoir propose un renouvellement des problématiques marxistes à la lueur d'une analyse phénoménologique de l'expérience vécue. Ce faisant, elle cherche à penser *ensemble* les structures historiques objectives et les structures subjectives de l'expérience pour rendre compte de la manière dont des déterminations (sociales, économiques, politiques, idéologiques) sont interprétées, perçues, vécues par un sujet et ainsi

---

<sup>1</sup> S. Hall, « Les cultural studies et le Centre de Birmingham : Problématiques et problèmes », in S. Hall, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, trad. par C. Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2017, p. 71-133.

potentiellement reconfigurées. C'est donc tout d'abord contre une certaine vision *mécaniste* des déterminations historiques que Beauvoir propose une mise à l'épreuve du marxisme par l'approche phénoménologique, afin d'envisager l'expérience incarnée comme le lieu d'une ouverture ou d'une contingence possible. C'est ensuite contre un certain *réductionnisme* économique que la phénoménologie est utile à Beauvoir pour prendre au sérieux les aspects culturels, idéologiques ou intersubjectifs de l'oppression, et concevoir des formes plurielles de domination non réductibles au seul rapport d'exploitation capitaliste (racisme, sexisme, colonialisme ou domination fondée sur l'âge).

Or, si plusieurs travaux ont souligné l'importance des écrits de Karl Marx ou de Friedrich Engels pour Beauvoir et la réappropriation critique qu'elle en propose<sup>2</sup>, la manière dont Beauvoir articule le marxisme à une perspective phénoménologique pour penser l'*expérience vécue*, a encore peu été explorée. Le présent article vise à problématiser cette articulation pour en souligner les variations au sein du parcours philosophique de Beauvoir. Partant, il se propose de compliquer l'histoire des réceptions marxistes dans la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, en soulignant en quoi la philosophie beauvoirienne – en écho avec les pensées de Maurice Merleau-Ponty ou de Richard Wright – a, dès la fin des années 1940, élaboré une lecture originale du marxisme en accordant une attention particulière aux expériences (tout à la fois subjectives et collectives) et aux possibilités d'agir. Ces réflexions, loin d'être de simples « détours » existentialistes, travaillent de l'intérieur l'histoire (théorique et politique) des réceptions marxistes et seront approfondies dans les années 1960-1970 au sein des *Cultural Studies*.

Nous envisagerons tout d'abord la manière dont Beauvoir, au tournant des années 1945, envisage l'ambiguïté de l'expérience qu'elle conçoit comme une ouverture au cœur de la temporalité historique. À l'encontre de certaines lectures déterministes du marxisme, Beauvoir propose une lecture phénoménologique des analyses marxistes, attentive aux possibilités d'actions et à la manière dont les déterminations socio-historiques sont dotées de signification par les sujets. La conception de la temporalité, de la contingence historique ou de l'expérience proposée par Beauvoir pose alors la question du sujet politique et des dimensions multiples de l'oppression. On verra dans un deuxième temps quelles sont les implications de l'approche phénoménologique pour (re)penser le rapport de classe ou les luttes politiques, tout en évitant l'écueil marxiste du réductionnisme économique. Enfin, on reviendra sur la manière dont l'engagement politique a orienté les problématiques de Beauvoir à partir des années 1955, et la manière dont elle conçoit la lutte politique contre différentes formes d'oppression.

---

<sup>2</sup> Voir les travaux de P. Crétois, « De la critique du matérialisme historique à son dépassement : Simone de Beauvoir, lectrice de Marx et Engels », *Philosophie*, 2020, p. 78-94 ; E. Gothlin, *Sexe et existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*, trad. M. Kail et M. Ploux, Paris, Michalon, 2001 ; M. Kail, *Simone de Beauvoir philosophe*, Paris, Puf, 2006 ; S. Kruks, « Beauvoir and the Marxism Question », in L. Hengehold, N. Bauer (dir.), *A Companion to Simone de Beauvoir*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2017, p. 236-248 ; W. McBride, « Beauvoir and Marx », in M. Mussett, W. Wilkerson (dir.), *Beauvoir and Western Political Thought from Plato to Butler*, Albany, New York Press, 2012, p. 91-102.

## L'ambiguïté de l'expérience : une lecture existentielle de Marx

Comme l'ont souligné les travaux d'Eva Gothlin et de Sonia Kruks<sup>3</sup>, le marxisme occupe une place centrale dans l'horizon philosophique et politique de Beauvoir de l'immédiat après-guerre. Toutefois, les références aux textes de Marx – que Beauvoir a lu dès la fin des années 1920<sup>4</sup> – interviennent à l'encontre de la ligne marxiste promue par le parti communiste français, laquelle est alors étroitement liée aux directives soviétiques et proche du dogme stalinien. Dans *La Force des choses*, Beauvoir revient sur sa position politique (et celle de Sartre) à l'égard du parti communiste français : une position de « sympathisant » même si le dialogue avec les marxistes-communistes était souvent teinté d'incompréhension, de vives critiques voire d'hostilité à l'égard de l'existentialisme, qui apparaissait à leurs yeux comme une philosophie « nihiliste », « frivole », « désespérée<sup>5</sup> ». C'est donc dans le cadre d'un dialogue critique avec les communistes – dont la revue *Les Temps modernes* se fait le support dès octobre 1945 – que Beauvoir identifie une tension interne au matérialisme dialectique, tension qu'elle entreprend de travailler.

Cette tension apparaît tout d'abord dans un texte paru en 1945 « Idéalisme moral et réalisme politique », où Beauvoir critique la politique des « réalistes de gauche<sup>6</sup> » (éventuellement membres du parti communiste) qui prennent pour un absolu la formule de Marx « L'homme est ce qu'il y a de plus haut pour l'homme<sup>7</sup> ». Alors que la formule de Marx ouvre sur une multiplicité d'appropriations et significations – variables selon le contexte historique et politique – le réalisme politique consiste à l'ériger en principe atemporel et à en clore le sens. Les réalistes de gauche subordonnent les moyens de l'action politique à cette finalité, qu'ils inscrivent dans la réalité et présentent pour objective. Dès lors, écrit Beauvoir, la fin devient « une chose figée » et le politique se transforme en « pur technicien » au service d'une finalité qui semble s'imposer à lui. En d'autres termes, le réalisme politique s'imprègne d'un certain « esprit de sérieux » dont le propre est de réifier les valeurs et fins, en les concevant comme des réalités objectives. Ce faisant, les réalistes politiques nient la dynamique existentielle par laquelle les sujets en viennent à déployer des fins par leur agir même. Or, pour Beauvoir, « Aucune tradition historique, aucune structure géographique, aucun fait économique ne peut imposer une ligne d'action : ils constituent seulement des situations à partir desquelles les projets différents sont possibles<sup>8</sup> ». La critique d'une conception réaliste et instrumentale de l'action politique engage toute une conception de la

---

<sup>3</sup> E. Gothlin, *Sexe et existence*, op. cit., p. 73-83 et S. Kruks, « Beauvoir and the Marxism Question », art. cit., p. 236-238. E. Gothlin rappelle l'importance des traductions en français par Jules Molitor des œuvres de Marx et Engels dès la fin des années 1920 et la publication en 1939 de l'ouvrage introductif d'Henri Lefebvre *Le Matérialisme dialectique*, qui s'appuie en particulier sur *Les Manuscrits de 1844* de Karl Marx.

<sup>4</sup> K. Kirkpatrick, *Devenir Beauvoir*, Paris, Flammarion, 2020, p. 156.

<sup>5</sup> S. de Beauvoir, *La Force des Choses*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », t. I, 2018, p. 1007.

<sup>6</sup> S. de Beauvoir, « Idéalisme moral et réalisme politique », in *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Gallimard, 2008, p. 56.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 47.

temporalité historique et de la contingence de l'agir politique ; celle-ci refuse l'idée d'une histoire *téléologique* qui délimiterait par avance une fin vers laquelle les expériences politiques seraient tout entières dirigées. Elle souligne, bien plutôt, la façon dont des subjectivités incarnées reprennent à leur compte le donné historique pour l'ouvrir à des possibles.

Ce refus d'une conception téléologique de la temporalité historique, se trouve approfondi dans *Pour une morale de l'ambiguïté* publié en 1947. Beauvoir y dénonce certaines interprétations du marxisme faisant de l'État socialiste l'achèvement du processus historique : un « Avenir-chose » où les hommes « engloutissent leur liberté<sup>9</sup> » et au regard duquel toute action présente serait subordonnée. Or, souligne Beauvoir, Marx lui-même ne considère pas l'État socialiste comme l'achèvement du processus historique, mais « comme le terme d'une préhistoire à partir de laquelle la véritable histoire commence<sup>10</sup> ». Contre la position tenue par certains communistes, Beauvoir propose une lecture « humaniste<sup>11</sup> » des écrits du jeune Marx (appuyée en particulier sur *Les Manuscrits de 1844*) :

À la différence des vieux socialismes utopistes qui confrontaient l'ordre terrestre avec les archétypes de Justice, d'Ordre, de Bien, Marx ne considère pas que certaines situations humaines soient en soi et absolument préférables à d'autres : ce sont les besoins d'un peuple, les révoltes d'une classe qui définissent des buts et des fins<sup>12</sup>.

La lecture du jeune Marx permet à Beauvoir d'insister sur les choix subjectifs et les motifs existentiels qui dessinent et circonscrivent une situation historique et sociale. Ce n'est que dans le cadre d'une situation définie par des existences singulières, que se constitue une volonté commune de lutter contre l'oppression. Alors que chez Marx ou Trotski, écrit Beauvoir, la « liberté ne sera jamais donnée mais toujours à conquérir<sup>13</sup> », certains marxistes réifient certaines valeurs morales et politiques et en viennent « à ratifier cette croyance de l'homme en sa liberté, quitte à la concilier comme ils le peuvent avec le déterminisme<sup>14</sup> ». Ils font de la liberté un objectif lointain, une visée extérieure à *atteindre*, là où pour Beauvoir la liberté demeure – même sous une forme inchoative, fragmentaire ou contrainte – une condition de possibilité pour percevoir l'oppression et lutter contre.

Ainsi, l'analyse de Beauvoir consiste à déplacer de manière critique les perspectives marxistes à la lueur des problématiques phénoménologiques et existentielles. Mais ce geste critique est double : il parvient dans le même temps à révéler la teneur ontologique-existentielle des analyses marxistes. Premièrement, il s'agit de souligner l'importance de la subjectivité et l'affirmation de la liberté dans le déchiffrement d'une situation matérielle, historique, économique et sociale. La subjectivité humaine n'est pas simplement l'*effet* second

---

<sup>9</sup> S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, rééd. 2017, p. 146.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> « Comme tout humaniste radical, le marxisme réprouve l'idée d'une objectivité inhumaine et se situe dans la tradition de Kant et de Hegel », *Ibid.*, p. 25. Cette lecture s'inscrit dans l'horizon plus large des réceptions humanistes des écrits du jeune Marx dès les années 1930, alimentées par les travaux sur Hegel d'Alexandre Kojève et de Jean Hyppolite. Voir E. Gothlin, *Sexe et existence, op. cit.*, p. 25-44 et S. Kruks, « Beauvoir and the Marxism Question », *art. cit.*, p. 241.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 28.

ou le « reflet des conditions objectives par lesquelles se définit la situation de la classe, du peuple considéré<sup>15</sup>», mais une *ouverture* : la possibilité existentielle de circonscrire une *situation* et de la doter de signification. C'est sur ce point que la phénoménologie existentielle déplace les problématiques marxistes : « le sens de la situation ne s'impose pas à la conscience d'un sujet passif [...] il ne surgit que par le dévoilement qu'opère dans son projet un sujet libre<sup>16</sup> ». Deuxièmement, Beauvoir mobilise Marx contre la tendance – propre à certaines interprétations marxistes – à faire du processus historique le déroulement nécessaire de lois économiques, politiques ou sociale, ou à envisager la prise de conscience prolétarienne comme l'effet inéluctable de logiques objectives. À rebours de cette compréhension mécaniste du temps historique, Beauvoir souligne « l'ambiguïté fondamentale de la condition humaine qui ouvrira toujours aux hommes la possibilité d'options opposées<sup>17</sup> ». L'ambiguïté désigne l'incertitude nécessaire qui guide toute action, donnant une signification *éthique* au choix politique dans la mesure où celui-ci implique un « pari », voire une part de « risque ». Parce que la temporalité est traversée d'imprévisibilité et de contingence, le « but n'est pas fixé une fois pour toutes, il se définit tout au long du chemin qui y conduit<sup>18</sup> ».

On peut souligner des résonances fortes avec la pensée élaborée par Merleau-Ponty au même moment dans *Humanisme et Terreur* (1947) où l'enjeu est également d'articuler une conception phénoménologique de la lutte politique aux analyses marxistes. Chez Merleau-Ponty, la liberté n'apparaît qu'au terme d'une situation comprenant des « détours » et « instabilités<sup>19</sup> », c'est-à-dire d'une situation fondamentalement « contingente et ambiguë<sup>20</sup> ». De même que le voyageur perçoit un paysage à mesure que ses mouvements et déplacements en redessinent les contours, les expériences de libération ne se découvrent qu'au terme d'un « déchiffrement<sup>21</sup> », c'est-à-dire d'une « perception de l'histoire<sup>22</sup> » attentive à la reconfiguration constante des événements. L'expérience incarnée – comme ouverture au monde et à l'avenir – fournit un socle théorique pour penser l'agir politique. Le marxisme n'est pas, pour Merleau-Ponty, une « science de l'avenir » mais ouvre des *perspectives*, c'est-à-dire un « horizon de probabilités, comparable à celui de notre perception, qui peut, à mesure que nous nous approchons et qu'il se convertit en présent, se révéler assez différent de ce que nous attendions<sup>23</sup> ». De la même façon que les choses sensibles n'apparaissent que par « esquisses », l'avenir « n'est que probable [...] mais ce probable est pour nous le réel<sup>24</sup> ».

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, rééd. « Bibliothèque des idées », 1980, p. 194.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 195.

Or, chez Beauvoir, la compréhension phénoménologique de la perception ou de l'expérience incarnée imprègne la pensée politique de la temporalité et de l'ambiguïté qui informe le rapport à l'avenir. Beauvoir montre que si « notre corps est une force mécanique capable de provoquer dans le monde matériel des effets déterminés et en même temps l'expression de notre existence, de même nos actes s'insèrent dans la série des phénomènes matériels, mais ils sont aussi des réalités signifiantes<sup>25</sup> ». En ce sens, l'expérience est l'interface où se nouent des déterminations historiques – le donné ou la facticité d'une situation – et l'ouverture au monde et à l'avenir ; elle apparaît comme partiellement irréductible aux conditions matérielles au sein desquelles elle s'inscrit. La résonance théorique entre Beauvoir et Merleau-Ponty est d'autant plus saisissante que Beauvoir prête une attention particulière à la pensée de la temporalité dans la recension qu'elle propose de *La Phénoménologie de la perception* en 1945 : « si j'existe comme sujet c'est parce que je suis capable de nouer ensemble un passé, un présent et un avenir [...] percevoir l'espace, percevoir l'objet, c'est déployer le temps autour de moi, mais la synthèse perceptive demeure toujours inachevée puisque la synthèse temporelle ne s'achève jamais<sup>26</sup> ». Il est notable qu'ici, la temporalité constitue précisément l'ambiguïté de l'expérience : la manière dont elle enveloppe le passé tout en s'ouvrant à l'avenir. C'est par elle « que s'explique l'opacité du monde<sup>27</sup> » et pourrait-on ajouter, l'opacité des événements futurs. L'inachèvement de la perception qui intéresse Beauvoir semble entrer en écho avec le concept d'ambiguïté qu'elle développe dans le cadre de sa réflexion morale et politique. L'inachèvement de l'expérience incarnée n'est pas une simple incomplétude, mais ce qui fait que celle-ci s'ouvre au temps et au possible. Les événements politiques ne sauraient suivre un ensemble de prédictions infaillibles. Ils se situent dans un espace politique et ontologique où il est impossible de « capter<sup>28</sup> » ce qui advient : il n'y a pas de « Science de l'histoire<sup>29</sup> » car si l'existence est ambiguë, alors son sens ne peut être fixé d'avance.

Cette conception *phénoménologique* de l'expérience incarnée et de la subjectivité, ne saurait être dissociée d'une réélaboration du sujet des luttes politiques et d'une réflexion stratégique sur les possibilités de la transformation sociale. C'est ce problème que Beauvoir cherche à préciser dès la fin des années 1940, en pointant – grâce aux ressources propres à l'analyse phénoménologique – l'écueil marxiste du réductionnisme économique.

## **Contre le réductionnisme économique, penser l'oppression dans sa complexité**

---

<sup>25</sup> S. de Beauvoir, « Idéalisme moral et réalisme politique », *art. cit.*, p. 57.

<sup>26</sup> S. de Beauvoir, « La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty », *Philosophie, op. cit.*, p. 10.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté, op. cit.*, p. 39.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 153.

Pour comprendre en quoi l'articulation du marxisme à la phénoménologie permet à Beauvoir de critiquer l'écueil du réductionnisme économique, il importe de revenir sur le séjour aux États-Unis réalisé par Beauvoir de janvier à mai 1947. Celui-ci donne lieu au récit de voyage proposé dans *L'Amérique au jour le jour* (1948) dans lequel l'analyse existentielle de l'oppression raciale occupe une place d'importance.

Lors de ce séjour, Beauvoir noue un dialogue étroit avec l'écrivain africain-américain Richard Wright, qui l'accueille à New-York et que Beauvoir avait déjà rencontré à Paris en 1946. Beauvoir avait également participé à la publication de ses textes dans plusieurs numéros des *Temps Modernes*<sup>30</sup>, lu son premier roman *Native Son* (1940) et son roman autobiographique *Black Boy* (1945). Margaret Simons a bien montré l'importance de Richard Wright dans la pensée de Beauvoir, à la fois 1/ pour élaborer une théorie de l'oppression qui ne soit pas réductible à l'exploitation capitaliste, et 2/ pour élucider la complexité de l'expérience de l'oppression depuis un paradigme subjectiviste et phénoménologique<sup>31</sup>. Néanmoins, elle ne souligne pas centralement la façon dont ces deux problèmes sont en fait liés et s'impliquent mutuellement.

Wright, en effet, a nourri des relations complexes avec le Parti communiste qu'il soutient de la fin des années 1920 jusqu'à la rupture de 1942<sup>32</sup>. Dans sa Préface à l'ouvrage *Black Metropolis* de Drake et Cayton, Wright dénonce le marxisme orthodoxe qui conduit à « convertir le problème complexe racial, culturel et national des Noirs en un simple problème de conflits de classes et d'intérêts » et à l'inscrire de manière rigide « dans le cadre de la lutte de classes, alors que les racines de ce problème résident dans la culture américaine dans son ensemble<sup>33</sup> ». Dans plusieurs textes parus dans les *Temps modernes*, Wright affine sa position en insistant sur les différences de classe à l'intérieur des rapports de race, et sur les impasses d'un projet politique qui viserait à subsumer sous une même identité de classe des expériences irréductibles entre elles.

Cette réflexion, souligne Margaret Simons, se situe à rebours de la pensée sartrienne, qui dans un texte paru dans le *Figaro* en 1945, écrit que « la solution au problème noir » adviendra lorsque « le prolétariat américain – noir et blanc – aura reconnu l'identité de ses intérêts en face de la classe patronale [et que] les nègres lutteront avec les ouvriers blancs et à égalité avec eux pour la reconnaissance de leurs droits<sup>34</sup> ». Dans sa Préface « Orphée Noir », Sartre prolonge cette position en soulignant que la race se situe au plan individuel de l'expérience vécue, là où la classe se construit objectivement « à partir de l'expérience ».

---

<sup>30</sup> « Le feu dans la nuée » est traduit et publié dans le premier numéro des *Temps Modernes* en 1945. S'ensuivent la publication de « Débuts à Chicago » en 1946 et, dans les six numéros des *Temps Modernes* en 1947, des traductions successives du roman autobiographique *Black Boy*.

<sup>31</sup> M. Simons, « Richard Wright, Simone de Beauvoir et *Le Deuxième Sexe* », trad. M. Rouch, *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 31, n°1, 2020, p.23-46.

<sup>32</sup> Cf. P. Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double-conscience*, trad. C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2017, p. 250-289.

<sup>33</sup> R. Wright, « Introduction » à St. Clair Drake, Horace R. Cayton, *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. xxix. Cité par M. Simons, « Richard Wright, Simone de Beauvoir et le *Deuxième Sexe* », art. cit., p. 20.

<sup>34</sup> J.-P. Sartre, « Retour des États-Unis : Ce que j'ai appris du problème noir », *Le Figaro littéraire*, 16 juin 1945. Cité par M. Simons, « Richard Wright, Simone de Beauvoir et le *Deuxième Sexe* », art. cit., p. 9.



L'opposition race/classe est ici significative, car elle marque une opposition théorique entre d'une part l'analyse existentielle-phénoménologique, et l'analyse en termes marxistes. Mais elle soulève aussi des enjeux politiques puisque la « notion subjective, existentielle, ethnique de négritude [...] est le temps faible d'une progression dialectique » qui ne trouve sa résolution que dans la classe prolétarienne « objective, positive, exacte<sup>35</sup> ». En séparant de la sorte la question raciale et la question économique et en subordonnant la première à la seconde, Sartre n'appuie pas seulement le primat donné à l'économique au sein du marxisme. Il fait indirectement de l'analyse phénoménologique une étape théorique exigeant un dépassement marxiste, et oppose la subjectivité de l'expérience et l'objectivité de la classe.

Or, la critique formulée par Wright du réductionnisme économique gagne à être resituée dans le cadre de sa pensée *phénoménologique* de l'oppression qui n'est nullement exclusive de certains éléments marxistes. Wright entreprend en effet d'élucider les dimensions multiples et expérientielles de l'oppression raciale (non réductibles à la seule dimension économique) que sont la culture, l'idéologie, la sexualité, la religion ou les rapports intersubjectifs. À l'aide d'outils psychanalytiques et existentialistes, il cherche à envisager la manière dont l'oppression des Africains-Américains façonne les aspects psychiques, intersubjectifs, corporels de l'expérience. Dans la postface à son roman *Native Son*, Wright explique que l'écriture doit chercher à réunir « deux extrêmes : expression la plus intime et profonde des faits de conscience, transcription en termes d'événements les plus objectifs possibles et les plus habituellement connus<sup>36</sup> », précisément parce qu'il n'y a pas de séparation entre les structures subjectives de l'expérience et les structures sociales objectives. La transformation des rapports sociaux est indissociable d'une transformation de soi et de la manière dont le pouvoir investit les corps et les psychismes.

La réflexion menée par Richard Wright résonne avec la pensée phénoménologique de l'oppression raciale proposée par Beauvoir dans *L'Amérique au jour le jour*. En écho à la définition proposée par Wright dans *Native Son* qui fait de l'oppression non pas une injustice ponctuelle, mais un effort continu et *total* pour « étrangler, écraser une nouvelle forme de vie<sup>37</sup> », Beauvoir envisage le racisme comme une structure historique, politique et sociale d'existence. L'oppression raciale est distincte de l'exploitation capitaliste même si elle peut lui être liée (i.e partiellement produite ou renforcée par l'exploitation) ou en constituer un des visages<sup>38</sup>. L'oppression raciale reste néanmoins irréductible en tant qu'elle façonne un rapport au monde, qui est certes commensurable avec d'autres expériences d'exploitation, mais qu'il importe d'envisager dans sa spécificité. L'oppression raciale conditionne les possibilités de se déplacer, organise la circulation des regards, règle les rapports affectifs et

---

<sup>35</sup> J.-P. Sartre, « Orphée noire », préface à Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. XL-XLI.

<sup>36</sup> R. Wright, *Un enfant du pays*, Paris, Gallimard, 1988, p. 531.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>38</sup> Nous tenons ici à remercier Marion Bernard pour ses remarques très éclairantes à propos de l'irréductibilité de l'oppression raciale, question qui se rejoue actuellement dans un certain nombre de débats politiques contemporains, notamment en France.

sexuels, limite les possibilités et attentes les plus ordinaires<sup>39</sup>. Plus encore : il est impossible de séparer l'objectivité de l'exploitation économique, des réalités vécues subjectivement car le racisme et le capitalisme se mêlent dans l'expérience au point de rendre impossible la séparation (théorique ou politique) entre l'objectif et le subjectif.

Cette critique de certaines tendances marxistes au réductionnisme économique, d'une part, et, d'autre part, à l'objectivisme, est prolongée dans *Le Deuxième Sexe* dont l'essentiel de la rédaction se réalise au retour des États-Unis<sup>40</sup>. Dans le troisième temps de la Première partie, Beauvoir discute les discours biologiques, psychanalytiques puis ceux du matérialisme historique, qui supposent tous trois que « pèse sur la femme un destin physiologique, psychologique ou économique<sup>41</sup> ». Beauvoir entend donc prolonger la critique du matérialisme historique menée dans *Pour une morale de l'ambiguïté* : l'avènement de la propriété privée, les mutations des rapports aux objets techniques ou l'organisation de la famille au sein de la société ne sauraient *en eux-mêmes* être les éléments déterminant de façon *objective* l'oppression des femmes. Il importe de ressaisir ces éléments dans la situation existentielle qui leur donne importance et valeur. Or le matérialisme historique, tout en reconnaissant que l'humanité est « une réalité historique » qui assume un certain donné, prend « pour accordés des faits qu'il faudrait expliquer<sup>42</sup> ». Beauvoir reproche donc à Engels, dans *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'État*, d'envisager les structures économiques comme des déterminations s'appliquant à des « sujet[s] passif[s] », sans élucider pourquoi l'outil, la technique ou la propriété privée prennent telle ou telle signification dans l'existence des sujets<sup>43</sup>.

Beauvoir souhaite ainsi enrichir les perspectives marxistes d'une « infrastructure existentielle » apte à « comprendre dans son unité cette forme singulière qu'est une vie<sup>44</sup> ». En effet, la deuxième ligne de critique est que l'oppression des femmes est comprise de manière univoque par Engels au prisme d'un « monisme économique<sup>45</sup> » donnant un primat à l'*infrastructure* entendue comme l'ensemble des rapports de production. Ce primat échoue à envisager la « totalité de la réalité humaine », les différents sites où se perpétue l'oppression patriarcale. Aussi, faut-il « déborder le matérialisme historique qui ne voit dans l'homme et la femme que des entités économiques<sup>46</sup> ». La sexualité intervient dans l'argument beauvoirien comme un élément irréductible à une analyse purement économique de l'oppression. Cela, parce qu'une « femme concrète », écrit Beauvoir, n'est pas seulement

---

<sup>39</sup> S. de Beauvoir, *L'Amérique au jour le jour*, Paris, Gallimard, 1948, éd. 1997, p. 50-55.

<sup>40</sup> La chronologie de la rédaction du *Deuxième Sexe* s'étend de fin 1946 à juin 1949, mais l'essentiel est réalisé après le retour des États-Unis en 1947. Voir K. Kirkpatrick, *Devenir Beauvoir*, *op. cit.*, p. 275-300.

<sup>41</sup> S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, t. I, Paris, Gallimard, rééd « Folio Essais », 1986, p. 34.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 101-102.

<sup>43</sup> Nous n'approfondissons pas cette question au-delà de notre propos et laissons donc en suspens la reprise par Beauvoir, dans la partie « Histoire », des thèses d'Engels sur le rôle de la propriété et de la famille dans l'oppression des femmes. Voir P. Crétois, « De la critique du matérialisme historique à son dépassement : Simone de Beauvoir, lectrice de Marx et Engels », *art. cit.*, p. 90-93.

<sup>44</sup> S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, t. I, *op. cit.*, p. 107.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

« une force productrice : elle est pour l'homme une partenaire sexuelle, une reproductrice, un objet érotique, une Autre à travers laquelle il se cherche lui-même<sup>47</sup> ». Autrement dit, le travail reproductif réalisé à l'intérieur du foyer n'est pas seulement le complément du travail productif ; il ne saurait être analysé dans sa complexité selon l'unique angle de la division sexuelle du travail. Il convient bien plutôt d'envisager les difficultés posées par les rapports amoureux, sexuels ou l'enfantement, qui se jouent au sein du foyer. Ces complexités font de l'amour hétérosexuel à la fois un site d'oppression et de transformations possibles<sup>48</sup> où se noue la question « du destin individuel<sup>49</sup> ». En cela, l'approfondissement du marxisme par une « infrastructure ontologique » et son articulation à certaines thématiques freudiennes, permet à Beauvoir de donner au rapport homme-femme une complexité qui ne saurait être dissoute par l'analyse en termes d'exploitation capitaliste.

Dans la conclusion du *Deuxième Sexe*, Beauvoir souligne en quoi l'accès pour les femmes à la sphère du travail productif dessine des voies d'émancipation. Mais elle cite également Marx, pour qui « le rapport immédiat, naturel, nécessaire, de l'homme à l'homme est le rapport de l'homme à la femme<sup>50</sup> » : un rapport ambigu où se mêlent des inégalités économiques, politiques et sociales mais où se cristallisent aussi des problèmes de reconnaissance d'ordres sexuel, affectif ou symbolique. Cette prise en compte des existences individuelles ne signifie pas que la sphère intime serait séparée de la sphère du travail productif, mais plutôt que ces différentes dimensions se mêlent inextricablement dans l'expérience vécue. Pour cette raison, écrit Beauvoir, la réalisation du socialisme ne pourrait suffire à résoudre « les drames individuels » et elle constate à quel point l'U.R.S.S a « ressuscité les vieilles théories paternalistes du mariage [...] et a amené à nouveau à la femme de se faire objet érotique<sup>51</sup> ». En outre, les femmes ne constituent pas à proprement parler une *classe* sociale : d'une part, parce « qu'il n'y a dans la scission entre classes aucune base biologique » ; d'autre part, parce que la situation des femmes les rend « solidaire[s] » voire « complices » des hommes puisqu'elles partagent avec eux « une communauté de vie et d'intérêts<sup>52</sup> ». L'oppression n'est pas seulement constatable objectivement par l'analyse des conditions matérielles d'existence : elle structure les modalités du rapport à soi, les liens d'amour et d'attachement, ou encore le rapport à l'avenir vécu subjectivement.

C'est donc au plan de l'expérience qu'il convient d'élucider les imbrications entre l'oppression économique, politique, idéologique ou amoureuse. Celle-ci élargit les analyses marxistes en soulignant 1/ les possibilités propres à l'expérience incarnée de signifier ou reconfigurer certaines déterminations historiques 2/ la façon dont les conditions matérielles et économiques opèrent à différents niveaux sociaux, intersubjectifs et psychiques et ne se

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>48</sup> Sur les ambivalences de l'amour hétérosexuel dans *Le Deuxième Sexe*, voir M. Garcia, « De l'oppression à l'indépendance. La philosophie de l'amour dans *Le Deuxième Sexe* », *Philosophie, op. cit.*, p. 48-63.

<sup>49</sup> S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe, t. I, op. cit.*, p. 106.

<sup>50</sup> *Ibid.*, t. II, p. 652.

<sup>51</sup> *Ibid.*, t. I, p. 106.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 104.

comprennent pas seulement en termes de classes : elles nécessitent d'être analysées selon leur configuration dans une existence singulière et à différents âges de la vie.

## **Des expériences en résonance : articuler les luttes contre l'oppression**

Simone de Beauvoir réalise ainsi une double mise à l'épreuve du marxisme par l'analyse phénoménologique de l'expérience vécue. Mais elle opère aussi bien une mise à l'épreuve de l'expérience vécue par le marxisme, au sens où l'approche phénoménologique-existentielle ne saurait être autonome ou suffire à penser seule la complexité sociale de la domination.

Au contraire, l'approche phénoménologique fonde sur une théorie de l'oppression nourrie par le marxisme. C'est pourquoi Beauvoir explique dans *La Force des choses* que *Le Deuxième Sexe* « devait tant au marxisme et lui faisait la part si belle<sup>53</sup> » qu'elle s'attendait à une réception bien plus favorable de la part de l'extrême gauche. En outre, le marxisme gagne en importance dans la pensée beauvoirienne à partir des années 1950, si bien qu'elle souligne dans *Tout compte fait* que si elle devait réécrire *Le Deuxième Sexe* en 1972, elle donnerait « des bases matérialistes à l'opposition du Même et de l'Autre » et fonderait « l'oppression de l'Autre, non sur l'antagonisme des consciences mais sur la base économique de la rareté<sup>54</sup> ». Est-ce à dire que, pour Beauvoir, l'analyse existentialiste et l'analyse marxienne s'excluent mutuellement ou qu'une description de l'expérience vécue serait incompatible avec une réflexion sur les conditions matérielles et sociales de cette expérience ?

Sonia Kruks a bien mis au jour les éléments de continuité qui caractérisent le marxisme de Beauvoir en 1949 et celui des années 1970, au moment de la publication de *La Vieillesse* puis dans ses engagements politiques<sup>55</sup>. Dans *La Vieillesse*, l'analyse marxiste permet à Beauvoir d'élucider la façon dont la société constitue les personnes âgées comme figures d'altérité, de non-productivité ou d'impuissance. L'analyse marxienne permet de comprendre en quoi la division du travail dans les sociétés capitalistes et l'exploitation séquentent la vie des individus. Le travail aliénant effectué durant toute une vie ne permet pas d'appréhender la vieillesse comme un temps autre, ouvert à des possibilités nouvelles : les « individus exploités, aliénés, quand leur force les quitte, deviennent facilement des 'rebuts', des 'déchets'<sup>56</sup> ». La vieillesse est alors envisagée comme une déchéance, une exclusion du monde du travail ou une fermeture des possibles.

---

<sup>53</sup> S. de Beauvoir, *La Force des choses*, op. cit., p. 1133.

<sup>54</sup> S. de Beauvoir, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, 1972, p. 614. Beauvoir est ici proche de la pensée sartrienne qui, dans « Questions de méthode » précédant la *Critique de la raison dialectique*, fait de la « base économique de la rareté » un élément central de la méthode « progressive-régressive ». Voir J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, Paris, Gallimard, 1960.

<sup>55</sup> S. Kruks, « Beauvoir and the Marxism Question », art. cit., p. 243-246. Voir également, S. Kruks, « Beauvoir's *The Coming of Age* and Sartre's *Critique of Dialectical Reason*: The Material Meditations of Age as Lived Experience », in S. Stoller, *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age: Gender, Ethics and Time*, Berlin, De Gruyter, 2014, p. 89-101.

<sup>56</sup> S. de Beauvoir, *La Vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970, rééd. 2020, p. 759.

Il importe de souligner en quoi l'analyse marxiste proposée par Beauvoir ne rompt nullement avec la perspective phénoménologique. La structure de l'ouvrage fait écho à celle du *Deuxième Sexe* : Beauvoir s'efforce d'articuler le « point de vue de l'extériorité » en Première partie en analysant les discours biologique, anthropologique, historique et sociologique sur la vieillesse, et le point de vue de l'expérience vécue (« l'être-dans-le-monde ») en Deuxième partie, point de vue depuis lequel la vieillesse est vécue de manière singulière. Il s'agit donc d'élucider les différentes dimensions sociales et matérielles qui conditionnent l'expérience de la vieillesse, tout en portant, là encore, une attention aigüe à « la multiplicité de visages, irréductibles les uns aux autres<sup>57</sup> » que la vieillesse peut prendre, c'est-à-dire à la teneur phénoménologique d'une telle réalité sociale.

Dans les années 1970, il n'y a donc pas de substitution de l'analyse marxiste à l'analyse phénoménologique, mais plutôt une co-implication de ces perspectives, qui permet à Beauvoir d'affiner sa compréhension des différentes strates sociales et historiques façonnant l'expérience vécue. Cette articulation se traduit dans l'engagement politique de Beauvoir et l'analyse qu'elle propose des événements historiques. Alors que les positions politiques de Beauvoir ont le plus souvent été rapprochées de celles de Sartre – suivant en cela les dires de l'intéressée qui, dans *La Force des Choses*, souligne que dans ses rapports à l'extrême gauche elle se « trouvait en parfait accord avec [Sartre] <sup>58</sup> » – il nous semble que l'engagement politique de Beauvoir à l'égard du marxisme gagne à être éclairé sous un jour nouveau<sup>59</sup>.

Peut-être plus proche de Merleau-Ponty que de Sartre<sup>60</sup>, Beauvoir souligne, dès son essai *Pour une morale de l'ambiguïté*, que la prise de conscience politique ne saurait être guidée ou sollicitée de l'extérieur car elle ne prend sens qu'à l'intérieur d'une situation vécue en première personne. Elle s'appuie sur Marx pour étayer son argument : « il est vrai aussi que l'urgence de la libération n'est pas la même pour tous ; Marx le dit avec raison : c'est à l'opprimé seulement qu'elle apparaît comme immédiatement nécessaire<sup>61</sup> ». Cela signifie que la conscience ou perception politique est rendue possible par l'ancrage dans une certaine expérience incarnée, irréductible : « l'opprimé est plus totalement engagé dans la lutte que ceux qui, tout en refusant avec lui sa servitude, ne la subissent pas<sup>62</sup> ». L'argument résonne avec la pensée élaborée par Merleau-Ponty dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, intitulé « La liberté ». La conscience de classe, écrit Merleau-Ponty, n'émerge pas d'une « représentation de la révolution », ni d'un « jugement délibéré » ou « d'une position explicite d'une fin ». Elle naît de la « perception d'un obstacle commun » et se déroule « au

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>58</sup> S. de Beauvoir, *La Force des Choses*, *op. cit.* p.1133.

<sup>59</sup> La proximité avec Sartre sur la question de l'engagement est soulignée par Beauvoir dans ses Mémoires, mais celle-ci peut être nuancée : d'une part, parce que Beauvoir tend dans ses œuvres autobiographiques à minorer les éléments qui l'opposent à Sartre ; d'autre part, parce qu'elle souligne que, contrairement à Sartre, elle se sentait « proche des communistes, sûrement, par horreur de tout ce qu'ils combattaient : cependant [elle] aimait trop la vérité pour ne pas exiger de pouvoir librement la rechercher [...] et ne serait jamais rentré au PC », S. de Beauvoir, *La Force des Choses*, *op. cit.*, p. 985.

<sup>60</sup> Sur la divergence politique et philosophique entre Sartre et Merleau-Ponty à propos de la conception de l'engagement politique, voir J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty : ontologie politique, présentisme, histoire*, Paris, Vrin, 2015.

<sup>61</sup> S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 111.

jour le jour<sup>63</sup>» ; si bien que la conscience de classe comprise comme position n'est que l'aboutissement final d'une transformation de l'expérience vécue, d'une modification de la perception de soi, des autres et des conditions d'existence concrètes.

Si nous soulignons ces résonances, c'est parce qu'elles engagent une conception originale de l'intervention politique. Alors que Beauvoir a pris la défense de Sartre dans la dispute qui l'oppose avec Merleau-Ponty en 1953 à propos de l'U.R.S.S et du soutien à apporter au Parti communiste français<sup>64</sup>, il semble que les pensées de Beauvoir et Merleau-Ponty s'accordent pour refuser l'idée que l'intellectuel pourrait se faire le « porte-parole » d'un mouvement politique. Pour Beauvoir, il est impossible d'avoir une vue politique et stratégique claire, sans soi-même éprouver les conditions de l'oppression : « chacun doit mener sa lutte en liaison avec celle des autres et en l'intégrant au dessin général ; quel ordre suivre ? quelle tactique adopter ? c'est affaire d'opportunité et d'efficacité. Cela dépend aussi pour chacun de sa situation singulière<sup>65</sup> ». C'est pourquoi Beauvoir définit dans les années 1970 le féminisme « comme le fait de se battre pour des revendications proprement féminines, parallèlement à la lutte des classes<sup>66</sup> ». Chaque lutte contre une oppression spécifique doit mener à ce « que toute oppression soit abolie<sup>67</sup> », mais selon les voies, la temporalité et la stratégie qui lui sont propres. Les modalités de la lutte politique ne sauraient être définies d'avance ni par une position d'extériorité : elles se configurent au fur et à mesure que les expériences opprimées se transforment et dessinent des perspectives d'émancipation. Cela ne signifie pas que les vécus d'oppression sont incommensurables ou ne sauraient nouer de solidarités, mais qu'ils ont un certain degré d'irréductibilité et ne sauraient être totalement subordonnés à des exigences politiques autres (la lutte contre le racisme se soumettant, par exemple, à l'agenda politique d'une lutte contre le capitalisme). L'ancrage dans une situation singulière semble par elle-même porteuse de valeurs universelles, et c'est pourquoi Beauvoir souligne « qu'il convient que le Noir lutte pour le Noir, le Juif pour le Juif, [...] Il faut seulement que l'affirmation de ces solidarités singulières ne contredise pas la volonté d'une singularité universelle<sup>68</sup> ».

En cela, l'intellectuel peut appuyer certaines luttes, ou faire « usage<sup>69</sup> » de sa position privilégiée en certaines situations, mais cet engagement a le statut de *soutien* aux côtés d'un mouvement politique existant, plutôt que d'initiative. C'est précisément ce rôle que joue Beauvoir lors du procès de Djamila Boupacha en publiant un plaidoyer dans *Le Monde* en 1960<sup>70</sup> et en contribuant à l'organisation d'un comité de soutien. C'est également cette forme

---

<sup>63</sup> M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 509.

<sup>64</sup> S. de Beauvoir, « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », republié dans *Faut-il brûler Sade ?*, Paris, Gallimard, 1955, rééd. 1972, p. 187-250.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 111.

<sup>66</sup> S. de Beauvoir, *Tout compte fait*, op. cit., p. 623.

<sup>67</sup> S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, op. cit., p. 109.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>69</sup> S. Kruks, *Simone de Beauvoir and the Politics of Ambiguity*, New York, Oxford University Press, 2012.

<sup>70</sup> S. de Beauvoir, « Pour Djamila Boupacha », *Le Monde*, 2 juin, 1960. Sur l'engagement anticolonialiste de Beauvoir, voir D. Durmuş, « Lessons from Beauvoir for a Transnational Feminist Ethics », *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 31/1, 2020, p. 47-67 et N. Nya, *Simone de Beauvoir and the Colonial Experience: Freedom, Violence and Identity*, Lanham, Lexington Books, 2019.

de soutien que Beauvoir met en œuvre aux débuts des années 1970, en participant activement au Mouvement de Libération des Femmes puis en devenant directrice de publication en 1977 de la revue *Questions Féministes*.

## **Conclusion**

Nous avons interrogé la mise à l'épreuve du marxisme par la phénoménologie afin d'éclairer la pensée que Beauvoir offre de l'expérience vécue : une expérience constituée par un ensemble de conditions matérielles, historiques et sociales mais qui, en raison de son ouverture et de son caractère dynamique, est susceptible de reconfigurer des possibles. Il importerait de travailler plus en détail la façon dont la phénoménologie – ses outils conceptuels, ses descriptions, sa méthode – est mise à l'épreuve par le marxisme et se laisse transformer par la critique sociale. Les divergences ontologiques portant sur la conception du rapport au monde, la temporalité, l'ambiguïté de l'existence ou encore l'irréductibilité des vécus, confèrent une dimension normative au travail de description phénoménologique. En écho avec les pensées de Merleau-Ponty ou de Wright, l'articulation proposée par Beauvoir des perspectives marxistes et phénoménologiques ouvre ainsi une réflexion politique en vue de transformer les expériences collectives.