

Gianluca Vagnarelli

Sartre féministe grâce à Simone de Beauvoir?

Le rapport de Sartre à l'oppression féminine peut être analysé en observant le moyen par lequel, dans ses œuvres littéraires, le philosophe reproduit des stéréotypes misogynes ou, comme le dit Simone de Beauvoir, sédimente des traces de phallocratie.

Dans ce sens, on peut dire qu'il y a une nette dissymétrie entre personnages masculins et personnages féminins dans la fiction et le théâtre de Sartre. Tandis que les premiers sont principalement définis par leur action et les choix que ces actions expriment, au contraire les seconds ont une marge de manœuvre fort limitée. L'œuvre littéraire sartrienne manque complètement d'héroïnes et, même si Sartre a toujours refusé toutes formes d'essentialisme, les femmes finissent constamment par se conformer à des stéréotypes essentialistes. A la différence des personnages masculins, qui sont tenacement projetés vers la transcendance, elles sont toujours représentées comme des êtres sans action, éthérées, presque sans corps, comme la jeune poitrinaire rencontrée par le professeur Gaillard dans *L'ange du morbide*. Si le réel est le lieu de l'action morale, de l'engagement, les femmes, au contraire, finissent par représenter la tentation de l'imaginaire, de l'intériorité, de la passivité. Privées de chaque attitude à la transcendance, elles sont perçues comme des obstacles à l'action ou comme des instruments utiles au dynamisme masculin. La défense du philosophe, selon laquelle le romancier n'a pas de responsabilités pour les *tòpoi* contenues dans ses œuvres, car il a simplement représenté la *femme sociale* telle qu'elle est dans la société, n'est que partiellement convaincante. De fait, la représentation des femmes est gouvernée par un seul schéma essentialiste, celui de l'opposition entre *physis* et *antiphysis*. La réalité qui veut que leurs corps soient annexés, par essence, à la nature, à travers la mise en évidence des aspects les plus triviaux de leur matérialité, comme les fesses adipeuses et tombantes et la chaire molle est, dans ce sens-là, une autre caractéristique de l'œuvre sartrienne.¹ Il semble donc être valable pour Sartre ce qu'il reprochait à l'esthétique du Tintoretto: la réduction de la femme à de pures oripeaux de l'œuvre d'art, à un prétexte pour la narration, à un objet de l'histoire, où la belle devient instrument pour la sanctification de l'acte masculin, comme dans le *San Giorgio uccide il drago* ou la *Strage degli innocenti*.

Toutefois ce n'est pas sur ces points que nous nous arrêterons. Notre tentative, au contraire, sera plutôt de chercher à tracer les contours de la présence ou, plutôt, de l'absence d'une théorie sartrienne de l'oppression féminine, qui constitue le deuxième moyen pour approcher l'œuvre de Sartre d'un point de vue du genre. Ainsi, on peut d'abord se référer à l'élaboration de sa philosophie politique et, en particulier, au thème de la liberté, véritable fondement de sa pensée.

Dans *L'être et le néant*, l'être humain est considéré comme complètement libre et indéterminable et ainsi, consciemment capable de construire son avenir. Ce dernier est donc le résultat exclusif de son libre projet et pas l'épiphénomène d'une certaine structure sociale, économique ou politique. L'existence est, à chaque moment, un projet en cours de réalisation, un plan organisé et exécuté librement, qui rencontre seulement les obstacles que nous nous donnons à nous-même. L'autodétermination de l'individu ne devient jamais son hétérodétermination. Pour Sartre, la liberté est une autonomie de choix, une condition ontologique des hommes et des femmes. Selon lui, la femme, comme le juif ou le prisonnier, est toujours libre de changer sa situation à chaque instant, en rencontrant comme obstacle au processus de libération uniquement sa liberté même. La tentative sartrienne reste donc celle de prouver que les hommes et les femmes, même dans la pire situation de détermination, restent libres et il n'hésite pas à adopter cette conviction jusqu'à l'extrême, quand il écrit qu'on reste libre même devant le peloton d'exécution.

Il y a dans cette théorie de la liberté existentielle de Sartre la raison de sa cécité à l'égard de la condition d'oppression des femmes, comme des autres formes d'aliénations humaines. Il refuse le poids de l'histoire et de la politique, interprété comme l'énième échec du destin humain. De plus, Kail dit que, dans sa dimension absolue, la liberté n'est pas capable de comprendre la spécificité de l'oppression sexiste que l'homme exerce sur la femme.²

Un changement significatif de cette attitude aura lieu suite à l'expérience vécue pendant la seconde guerre mondiale. Celle-ci conduira Sartre à découvrir la dimension de la collectivité et ainsi, l'Histoire, pour la première fois, entrera dans son horizon conceptuel. Toutefois, à ce changement de sa dimension politique ne correspond pas une prise de conscience de l'oppression masculine. Son rapprochement du marxisme, que l'on constate à travers des œuvres comme *Marxisme et révolution* et *Critique de la raison dialectique*, amènera Sartre à indiquer la contradiction entre le capital et le travail comme la contradiction fondamentale et, ainsi celle du genre l'y sera subordonnée. Un exemple particulièrement évident est énoncé lors de son entretien sur le féminisme où, en affirmant que la lutte pour la libération de l'oppression masculine doit se *coordonner* avec celle des ouvriers contre le capital, il refuse à la lutte féministe une pleine autonomie politique. En effet, dès les premières questions posées par Simone de Beauvoir, la faible considération du philosophe pour le thème de l'oppression de la femme est évidente. En effet, écrit celle-ci, Sartre a parlé de toutes formes d'oppression, de l'oppression des travailleurs, des Noirs dans *L'Orphée noire*, des Juifs dans les *Réflexions sur la question juive*, mais il n'a jamais parlé des femmes: pourquoi? s'interroge-t-elle. La réponse est plutôt décevante. Sartre renvoie sa faible sensibilité sur ce sujet à un aspect autobiographique: avoir grandi environné par des femmes sans être capable de prendre conscience de leur condition. Comme le souligne Simone de Beauvoir avec lucidité, cela n'aurait pas dû l'empêcher, à l'âge adulte, de prendre conscience de ce problème. Cela n'a pas eu lieu, affirme Sartre, parce qu'il

n'avait pas conscience du phénomène dans sa généralité, parce qu'il ne voyait que des situations particulières. L'impérialisme masculin était attribué à un défaut de personnalité plutôt qu'à une situation générale d'oppression. Le machisme était donc pour Sartre une condition négative de la personnalité plutôt qu'un élément structurel de la société. Cependant, Simone de Beauvoir dit encore que la publication de *Le deuxième sexe* n'a changé ni son compagnon, ni elle, parce qu'ils étaient tous les deux convaincus que seule la révolution socialiste aurait permis la libération des femmes. La solution de la contradiction du genre était pourtant subordonnée à la résolution de la contradiction fondamentale entre le capital et le travail, la seule qui aurait permis la libération de toutes les opprimées. Le fait que cette libération n'avait pas eu lieu dans les pays du socialisme avait poussé Simone de Beauvoir, à la différence de Sartre, à réclamer, dans une lutte plus générale pour l'émancipation de l'humanité, la spécificité de l'oppression féminine et, à partir des années soixante, à assumer une attitude franchement féministe.

On comprend alors pourquoi, pendant longtemps, les études féministes, en plus de critiquer la tendance à utiliser la philosophie sartrienne pour dévaloriser celle de Simone de Beauvoir (Sartre était considéré comme le vrai philosophe et la philosophie de Simone de Beauvoir était lue comme un produit de celle de son compagnon), ont souligné avant tout le rôle de subordonné constamment assigné aux femmes, et aussi la misogynie latente du philosophe français. Cette accusation de misogynie était fondée surtout sur l'analyse de la représentation du genre dans *L'être et le néant* parce qu'elle reproduisait une image traditionnelle, si non dépréciée du rôle de la femme. Au contraire, aujourd'hui, certains critiques de l'œuvre de Sartre posent le problème de savoir si on a été trop dur avec lui. Ne lui a-t-on pas trop demandé? Surtout en raison du fait qu'il ait été le compagnon d'une philosophe féministe comme Simone de Beauvoir? Cette question est à l'origine d'une nouvelle approche de ses écrits où on a cherché à réévaluer la contribution de l'œuvre sartrienne aux études féministes et, parallèlement, à réduire cette accusation de misogynie.

Sartre *unqualified feminist*: la contribution des catégories d'*objectivation* et de *sérialité* aux études féministes.

L'analyse de *L'être et le néant*, à travers des concepts comme l'objectivation, le corps, le regard, semble en effet pouvoir apporter beaucoup au débat féministe. En outre, l'attention constamment dévolue aux femmes aurait contribué à faire de Sartre un des premiers philosophes à avoir utilisé le genre comme *topos* pour l'analyse philosophique. Ainsi, l'œuvre de Sartre aurait influencé les analyses de *Le deuxième sexe*, même si cela n'équivaut pas à dire que les idées contenues dans l'œuvre de Simone de Beauvoir ont été de simples produits des catégories conceptuelles sartriennes.

Le concept d'objectivation est devenu toujours plus important dans l'analyse féministe de la domination masculine, plusieurs auteures ont en effet démontré comment cette catégorie peut être utilisée dans les stratégies d'exploitation. Dans *Le deuxième sexe*, Simone de Beauvoir souligne l'objectivation au sein de la relation patriarcale et c'est ce qui a déterminé le début de la réflexion féministe, aujourd'hui orientée sur divers axes. Haslanger, par exemple, a exploré les moyens à travers lesquels l'acceptation de l'objectivité peut être associée aux rôles sociaux masculins. Elle a montré, en particulier, comment dans la hiérarchie sociale la domination masculine est fondée sur la *woman's nature* et comment l'origine de cette conviction est une neutralité présumée des faits, plutôt qu'une interprétation des produits sociaux de la coercition masculine.³ D'autres auteures ont, au contraire, souligné comment l'objectivation a souvent été traduite comme une identification de la femme à des parties de son corps. Processus auquel elles ont répondu par l'objectivation à travers des traitements esthétiques, comme ceux réservés aux lèvres, aux seins et aux fesses, contribuant ainsi à la perpétuation de la domination masculine. La définition du thème de l'*objectivation* chez Sartre et, en particulier, celle de l'objet considéré comme déterminé, passif et matière inerte, semble donner des éléments utiles à cette analyse. Dworkin, enfin, évoquant le phénomène de la pornographie, se réfère à des cas dans lesquels les femmes sont associées à des instruments à cordes dont la musique est produite par l'amour masculin.⁴ De ce point de vue, la définition de Sartre du désir pour une femme comme celui pour un objet sans âme est particulièrement frappante. A ces formes de domination-objectivation, on peut en ajouter une dernière, qui ne considère pas les femmes comme des objets entiers ou partiels mais qui les considère de manière plus complexe. Dworkin, en reprenant une expression sartrienne, identifie les femmes comme *psychic objects*. Ainsi, l'Autre féminin est perçu comme un être psychique conscient avec des désirs et des attentes et, comme tel, dangereux. La subjectivité masculine s'est structurée elle-même en se présupposant au centre de la scène. La perception de l'Autre constitue ainsi un danger en décentrant cette scène. La compétition masculine, dans ses pires formes, n'admet pas la naissance de ces menaces. Pour Sutton Morris, l'exploration de la catégorie sartrienne de l'objectivation montre comment celle-ci a eu des implications pratiques et théoriques dans le débat féministe, en reconnaissant à Sartre d'avoir contribué aux résultats de cette discussion.⁵

Sur l'objectivation, on peut ajouter la contribution apportée par la catégorie sartrienne de *sérialité*.⁶ La critique féministe a, par le passé, discuté l'opportunité et les difficultés de considérer les femmes comme un groupe, en affirmant, en particulier, que la recherche conceptuelle en indiquant des caractères communs au groupe aurait eu un effet normalisant et d'exclusion. Pour régler ce dilemme, Young a proposé de faire référence à la *sérialité*, décrite dans la *Critique de la raison dialectique*. A travers elle, en effet, il serait possible de définir les femmes comme une collectivité sans attributs communs, en les considérant comme une partie du même *social collective*.⁷

En effet, la critique provenant du féminisme noir, asiatique, latin et indigène a mis en évidence le caractère ethnocentrique du féminisme blanc d'origine européenne et nord-américaine. L'influence de plus en plus croissante de la philosophie déconstructionniste a renforcé l'opinion de ceux qui pensaient qu'il est difficile de pouvoir considérer les femmes comme une catégorie unitaire. Spelman, à travers la mise en évidence des conditions communes d'oppression, a définitivement dévoilé l'erreur de tenter d'isoler le genre d'autres formes identitaires comme la race, la classe, l'âge etc. L'absurdité de cette tentative d'isolement serait dans la difficulté-impossibilité d'atomiser la *jewish part* de la *woman part* et de la *white part*, en rapport à une unique subjectivité qui cumule sur soi toutes ces différentes caractéristiques. La théorie féministe a tenté d'identifier des attributions spécifiques du genre à travers la mise en valeur de la commune *sexist oppression*. Ainsi, l'univers féminin serait également caractérisé par l'absence du pouvoir et par la condition d'oppression elle-même. Toutefois, dit encore Spelman, beaucoup de théoriciens féministes, en cherchant à assumer les femmes comme un groupe caractérisé par des expériences communes et par la même condition d'oppression, ont fini par assumer comme représentatif de l'inter univers féminin, l'expérience des femmes hétérosexuelles blanches membres de la *middle class*.⁸ L'acceptation d'une catégorie universelle du genre conduit donc à exclure, a priori, toute recherche empirique sur les spécificités des diverses formes d'oppression.

Deux autres orientations relatives à la possibilité de définir un genre *multiple* ou d'affirmer une identité authentique féminine en termes politiques plutôt que biologiques ne semblent pas conciliables.

Ainsi, pour Young l'idée de *multiple genders* ne peut être partagée pour la simple raison que le *gender* est un concept de type relationnel et non une essence. Il supposerait donc une stabilité et une unité des catégories comme la race, la classe, la religion, avec lesquelles les genres divers devraient être déterminés, ce qui n'est pas imaginable. Par ailleurs, cette stratégie pourrait dégénérer en un processus infini qui amènerait à la multiplication des microgroupes jusqu'à les confondre avec des individus particuliers. Chaque catégorie pourrait, en effet, être considérée comme une unité arbitraire. Pourquoi devrait-on, par exemple, considérer une catégorie unitaire comme celle des *black women* quand on sait, qu'à l'intérieur, elle pourrait être distinguée du *black feminism* des hispaniques, des africaines, des jamaïcaines etc.?⁹

L'hypothèse selon laquelle la considération d'une unité du genre féminin, de la *woman identity*, peut être retrouvée grâce à l'*identity politics*, c'est à dire à travers la construction d'un mouvement politique féministe, est critiquée par Young qui partage les doutes d'auteurs comme Butler pour lesquelles ce choix n'ôterait pas le risque d'une normalisation.¹⁰

L'erreur de ceux qui pensent aux femmes comme à une réalité collective est due à leur assimilation à une substance, à une sorte d'identité caractérisée par des éléments spécifiques. Certains classifient les femmes sur la base d'attributions spécifiques qui seraient partagées par chacune d'elles, comme des éléments rela-

tifs au corps, à la conduite ou à l'expérience commune d'oppression. Cette attitude conduit à priver la condition féminine de toutes sortes d'identités sociales, au profit de caractères le plus souvent biologiques; tout comme l'effort d'attribuer des caractéristiques communes à l'être féminin conduit à l'exclusion des femmes qui refusent ces catégories conceptuelles.¹¹ L'idée du genre comme identité est associable pour Young à la théorie essentialiste du féminin, qui finit par exclure une partie importante du monde.¹²

Une issue au problème de la *gender identity* pourrait être la référence à la catégorie de *sérialité* présente dans *Critique de la raison dialectique*. Elle permettrait en effet de penser aux femmes comme à un *social collective*, sans avoir le problème d'indiquer, en même temps, les attributions communes à cette condition. Avec cette catégorie, les individus se trouvent dans une condition d'isolement, mais sans l'être entièrement parce qu'il y a une unité de la condition féminine, même s'il s'agit d'une unité dans la passivité. La série est donc une collectivité dans laquelle les membres sont passivement unifiés par des relations communes avec la réalité matérielle. Pour faire partie de la série, il n'est pas nécessaire de partager des attributions communes, mais il est suffisant d'accomplir des faits et des actions dans une même réalité objective. Cette appartenance va au-delà de la nécessité d'une identité commune, car la série est un collectif indistinct, mobile, unitaire et amorphe. Elle pourrait ainsi définir l'univers féminin.¹³ En appliquant le concept sartrien de *sérialité* au genre, il serait donc possible de donner un sens théorique unitaire à la condition des femmes sans devoir, dans le même temps, les considérer comme un groupe strictement identitaire.

Les catégories d'*objectivation* et de *sérialité* ont apporté une contribution importante aux études féministes. La philosophie sartrienne, même si elle a été définie *patriarchal existentialism* ou *a veto to women*, a joué un rôle dans les *gender studies*, d'autant que son auteur a été défini comme une sorte d'*unqualified feminist*.¹⁴

On peut esquisser ici une autre interrogation: celle de l'influence de l'œuvre de Simone de Beauvoir sur celle de Sartre. Ainsi, on peut noter qu'une des caractéristiques des études sartriennes a été d'analyser l'œuvre du philosophe parallèlement à celles d'autres auteurs. Sartre avait même encouragé dans *L'être et le néant* cette pratique à travers la référence aux similarités et aux divergences avec des auteurs comme Hegel, Husserl et Heidegger. De plus, il avait rappelé que le travail philosophique était essentiellement un processus de collaboration et que les nouvelles idées apparaissaient rarement privées de filiation avec celles d'auteurs précédents. Cette tradition des études sartriennes a été particulièrement visible dans des textes comme *The Cambridge Companion to Sartre* qui a établi une comparaison avec des auteurs qui, d'une certaine manière, avaient influencé Sartre. L'unique grande absente est, en effet, Simone de Beauvoir, ce qui témoigne d'un dénigrement de la critique sartrienne quant à la contribution théorique apportée par la philosophe à l'œuvre de son compagnon.¹⁵ Historiquement, elle a surtout été considérée comme une disciple de Sartre qui se bornait à utiliser les catégories conceptuelles de ce dernier en les appliquant à la condition féminine. Peut-on accepter ce genre d'interprétation?

Sartre et Simone de Beauvoir, deux philosophies en dialogue

Comme l'affirme Simons, il faut avant tout démentir l'idée que Simone de Beauvoir ait commencé à s'intéresser à la philosophie seulement après sa rencontre avec Sartre. Comme le montrent les cahiers que Sylvie Le Bon a donné à la BNF en 1990, pendant les années vingt, en particulier entre 1926 et 1930, soit deux ans avant sa rencontre avec Sartre, Simone de Beauvoir, alors étudiante à la Sorbonne, s'intéressait déjà aux problèmes philosophiques en formulant, dans un de ses écrits, une critique de l'intelligence abstraite qui devait constituer un aspect caractéristique de sa production philosophique. Ceci contredit l'idée, largement diffusée et accréditée par Simone de Beauvoir même, selon laquelle le vrai philosophe était Sartre et que son œuvre aurait dû être lue exclusivement d'un point de vue littéraire. Au contraire, comme beaucoup de recherches l'ont démontré, son œuvre est caractérisée non seulement par une véritable dimension philosophique mais aussi par une réelle autonomie et une indépendance vis-à-vis de l'œuvre de Sartre.¹⁶ Dans les cahiers des années vingt, on voit surgir par exemple, la dynamique du *Moi – Autre* à l'origine de l'affirmation centrale dans *Le deuxième sexe*, selon laquelle la femme est *l'Autre*, *l'Autre absolue* et que par conséquent, elle ne peut pas être simplement reconduite à la phénoménologie sartrienne du *soi* et de *l'Autre*.

Kail démontre, de plus, l'influence exercée sur Simone de Beauvoir par Merleau-Ponty, en soulignant le contenu politique de son œuvre. Si, en effet, grâce à la conviction phénoménologique qui impose de *détacher* la relation entre sujet et objet, celui-ci approfondira avant tout l'analyse du concept de nature et Sartre celui de sujet; Simone de Beauvoir, en choisissant d'analyser l'oppression des femmes, fera quant à elle de la relation sujet-objet un élément privilégié de son analyse philosophique.¹⁷ Elle approfondit l'analyse de la relation entre situation et liberté, que Sartre avait manqué de décrire d'une manière rigoureuse, en affirmant que la liberté absolue, par sa nature dépourvue de relations, n'est concevable qu'en rapport à une situation concrète. C'est surtout dans cet élément que réside le caractère politique de l'œuvre de Simone de Beauvoir qui, *en pensant* la relation, focalise son attention sur la condition d'oppression. Alors que Sartre, après la seconde guerre mondiale, modifiera sa conception individualiste de la liberté développée dans *L'être et le néant* au profit d'une idée de liberté relationnelle, Simone de Beauvoir avait déjà commencé à travailler dans cette direction aux débuts des années quarante. Elle ne s'était d'ailleurs pas limitée à reconnaître, à la différence de Sartre, que toutes les situations ne peuvent se dire égales (parce qu'il y en a certaines pour lesquelles l'exercice de la liberté est impossible), mais avait aussi ajouté que les libertés ne sont pas autosuffisantes mais interdépendantes et c'est justement à partir de cette condition que peut prendre source l'oppression. C'est ce genre de conviction qui a permis à Simone de Beauvoir d'entretenir un rapport original avec ce qui a été défini comme le mouvement social le plus créatif du 20^{ème} siècle, le *Mouvement de libération des femmes*. Quand Sartre décide de

s'engager politiquement il le fait d'une manière volontariste plus que sur la base d'argumentations philosophiques. Simone de Beauvoir, au contraire, donne l'exemple d'une articulation entre la réflexion et l'activité politique qui mérite d'être prise en considération.¹⁸

Un autre trait d'originalité de la philosophie beauvoirienne, cette fois mis en évidence par Delphy, est qu'en choisissant comme objet privilégié d'enquête l'oppression et, en particulier, la condition d'oppression de la femme, elle a contribué au renouvellement du féminisme. En effet, l'idéologie, le discours quotidien, le sens commun ne faisaient pas référence au terme *oppression* mais préférait plutôt parler de *condition féminine* ou *condition de la femme*. Ce concept est lié, dit Delphy, à une constriction de la *physis*, à une réalité extérieure et hors contrôle de la subjectivité, non modifiable par l'action humaine. Le terme *oppression*, au contraire, renvoie à l'arbitraire, à une explication et à une situation politique. *Oppression* et *oppression sociale* sont des termes synonymes qui renvoient à l'origine sociale et politique du phénomène et rendent sans fondements les approches scientifiques qui, en omettant l'allusion à l'oppression, abandonnent le terrain à la nature et au biologisme.¹⁹

En guise de conclusion, on peut faire référence à Gothlin, laquelle, en se détachant des orientations opposées qui visaient à attribuer seulement à Sartre ou à Simone de Beauvoir la paternité de certaines catégories philosophiques, a affirmé, au contraire, comment celles-ci peuvent être considérées comme le fruit de deux philosophies indépendantes et autonomes, dont l'intime interpénétration rend presque impossible de décider qui a forgé une idée. Les deux œuvres devraient donc être lues comme celles de deux philosophes en dialogue permanent, un dialogue caractérisé par le fait d'être interprété et actualisé par celle ou celui qui en est le récepteur. C'est le cas de la notion d'*appel*.

Dans l'œuvre de Sartre la référence à l'appel est fréquente dans les *Carnets de la drôle de guerre* et dans *L'être et le néant*, mais elle deviendra encore plus importante dans *Qu'est-ce que la littérature?* Que s'est-il passé entre la publication de *L'être et le néant* et *Qu'est-ce que la littérature?* Simone de Beauvoir publie *Pyrrhus et Cinéas* où le concept d'*appel* joue un rôle majeur. Comme l'affirme Gothlin, dans *Pyrrhus et Cinéas*, ce concept semble être un signifiant de la relation linguistique entre les hommes; cette idée est donc associée à la communication et aux relations. Comme le dit Simone de Beauvoir: „Toute parole, toute expression est appel“ et „On ne parle qu'à des hommes: le langage est un appel à la liberté de l'autre puisque le signe n'est signe que par une conscience qui le ressaisit“.²⁰ Pour elle, comme pour Jaspers, l'*appel* est quelque chose qui montre l'interdépendance entre les hommes et la nécessité de l'intersubjectivité. Pour Sartre, il signifie une situation de reconnaissance réciproque entre deux libertés, à travers l'*appel* quelque chose est créée qui n'existait pas auparavant.

Le concept d'*appel* a donc été conçu d'une manière à la fois semblable et différente par Simone de Beauvoir et par Sartre. Ce qui met en évidence, au moment où est soulignée l'originalité de la pensée aussi bien de Sartre que de Simone de

Beauvoir, le dialogue continue entre ces deux philosophes.²¹ Pour ses raisons, il est important de ne pas réduire l'œuvre de Beauvoir à un produit dérivé de celle de Sartre, ou vice-versa; mais plutôt retenir que leurs écrits peuvent être considérés, pour le moins à l'égard de certaines catégories conceptuelles, comme le résultat d'un dialogue philosophique jamais interrompu et réciproquement enrichissant, quasi socratique, qui a marqué profondément la deuxième moitié du 20ème siècle.

-
- 1 Cf. Andrew N. Leak, „Femmes“, in: François Noudelmann – Gilles Philippe (sous la direction de), *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2004, 185.
 - 2 Michel Kail: *Simone de Beauvoir philosophe*, Paris, Puf, 2006, 32.
 - 3 Cf. ibidem.
 - 4 Cf. Andrea Dworkin: *Pornography: Men Possessing Women*, New York, Plume Books, 1981, 108.
 - 5 Cf. Phyllis Sutton Morris, „Sartre on objectification. A feminist perspective“, in: Julien S. Murphy, *Feminist interpretations of Jean Paul Sartre*, Pennsylvania, Pennsylvania State University press, 1999, 64-89.
 - 6 La sérialité désigne le mode d'être des rassemblements humains passifs (collectifs). Sartre appelle en effet séries les groupements d'individus qui ne reçoivent leur unité que de l'extérieur, comme une foule attendant le bus. Dans ces réalités collectives ce qui relie l'individu aux autres individus, ce n'est pas la praxis, leur action, mais une même impuissance face à leur environnement pratico-inerte. L'essence de la sérialité est donc la passivité. Pour cette raison, Sartre comprend la série comme *rassemblements humains non actifs* qu'il oppose aux rassemblements actifs que sont les groupes. Si Sartre insiste tellement sur la notion de *sérialité*, c'est parce que la série constitue le fondement et le type même de la sociabilité. La classe sociale, par exemple, est une réalité complète qui est à la fois passive et active, mais elle est fondamentalement sérielle parce qu'elle se constitue à partir d'une réalité pratico – inerte, qui est l'ensemble des moyens de production qui permettent de la définir. La série est donc une réalité ambiguë, puisqu'elle est à la fois unité et séparation et elle constitue sûrement l'un des apports les plus originaux de Sartre à la théorie de l'être social. Cf. Arnaud Tomes, „Sérialité“, in: François Noudelmann – Gilles Philippe, op. cit., 460.
 - 7 Cf. Iris M. Young, „Gender as Seriality. Thinking About Women as a Social Collective“, in: Julien S. Murphy, *Feminist interpretations of Jean Paul Sartre*, Pennsylvania, Pennsylvania State University press, 1999, 200-228.
 - 8 Cf. Elizabeth V. Spelman: *Inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1988.
 - 9 Cf. Iris M. Young, „Gender as Seriality. Thinking About Women as a Social Collective“, in: op. cit., 209.
 - 10 „Coalition politics precedes class and determines its limits and boundaries; we cannot identify a group of women until various social, historical, political conditions construct the conditions and possibilities for membership. Many anti-essentialists fear that positing a political coalition of women risks presuming that there must first be a natural class of women; but this belief only makes the fact that it is coalition politics which constructs the category of women (and man) in first place“, Diana Fuss: *Essentially Speaking*, New York, Routledge, 1989, 36.
 - 11 Cf. Iris M. Young, „Gender as Seriality. Thinking About Women as a Social Collective“, in: op. cit., 222.
 - 12 „Many women regard their womanness as an accidental or contingent aspect of their lives and conceive other social group relation – ethnic or national relation, for example –

as more important in defining their identity. Many women resist efforts to theorize shared values and experiences specific to a feminine gender identity [...] claiming that such theories privilege the identities of particular classes of women in particular social contexts“, Iris M. Young, „Gender as Seriality. Thinking About Women as a Social Collective“, in: op. cit., 223.

13 Cf. *ibid.*, 211.

14 Cf. Peggy Holland, „Jean-Paul Sartre as a No to women“, in: *Sinister Wisdom*, 6, 1978, 60-79 et Jeffner Allen, „An introduction to Patriarchal Existentialism: A proposal for a way out of Existential Patriarchy“, in: *Philosophy and Social Criticism*, 9, 1982, 22-30.

15 Cf. Edward Fullbrook et Kate Fullbrook, „The Absence of Simone de Beauvoir“, in: Julien S. Murphy, *Feminist interpretations of Jean Paul Sartre*, Pennsylvania, Pennsylvania State University press, 1999, 48.

16 Cf. Linda Fisher, „La phénoménologie féministe de Simone de Beauvoir“, in: Christine Delphy et Sylvie Chaperon, *Cinquantenaire du deuxième sexe*, Paris, Editions Syllepse, 2002, 130-138.

17 Cf., Michael Kail: op. cit., 40.

18 Cf. *ibid.*, 60.

19 Cf. Cristine Delphy: *L'ennemi principal, I: Economie politique du patriarcat*, Paris, Editions Syllepse, 1998, 272.

20 Simone de Beauvoir: *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1969, 105-106.

21 Cf. Eva Gothlin, „Simone de Beauvoir et Sartre: deux philosophies en dialogue“, in: Christine Delphy et Sylvie Chaperon, op. cit., 113-120.

Resümee: Gianluca Vagnarelli, „Wurde Sartre dank Simone de Beauvoir zum Feministen?“ Bisher war man immer davon ausgegangen, dass in den philosophischen und literarischen Schriften Sartres die Frau zu einer Nebenrolle verdammt ist. Heute jedoch drängen sich diesbezüglich neue Erkenntnisse auf, und in Werken wie *L'être et le néant* und *Critique de la raison dialectique* lassen sich durchaus feministische Denkansätze finden, wobei sich die Frage nach einem möglichen Einfluss von Simone de Beauvoir stellt. Diese wurde lange Zeit als philosophische Schülerin Sartres betrachtet, deren einzige Leistung darin bestanden habe, die Konzepte ihres Meisters auf die Lage der Frau anzuwenden; mittlerweile hat man jedoch erkannt, dass sie durchaus eigenständige Gedanken produziert hat. Es erscheint folglich angemessen, nicht mehr von geistiger Abhängigkeit zu sprechen (auch dort nicht, wo Sartre sich womöglich umgekehrt von Beauvoir anregen ließ), sondern von einem wechselseitigen philosophischen Dialog nahezu sokratischer Natur, der für beide gleichermaßen anregend war und der das Geistesleben der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entscheidend geprägt hat.