

Beauvoir : réception d'une philosophie

Christine Daigle

Volume 16, Number 2, Spring 2006

Héritage et réception de la pensée existentialiste

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/801319ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/801319ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Daigle, C. (2006). Beauvoir : réception d'une philosophie. *Horizons philosophiques*, 16(2), 61–77. <https://doi.org/10.7202/801319ar>

Beauvoir : réception d'une philosophie

Est-il encore besoin de dire aujourd'hui que Beauvoir est philosophe? Quoique cette question puisse sembler superflue nous croyons qu'il est nécessaire, encore aujourd'hui, de réitérer que nous avons bel et bien affaire à une œuvre de philosophe. Il n'est pas inutile non plus d'insister sur l'autonomie de cette philosophie. Qu'en est-il de la réception de l'œuvre beauvoirienne? Existentialiste et phénoménologue, Simone de Beauvoir nous entraîne à travers son œuvre sur un terrain bien particulier. Et nous entendons ce dernier terme en deux sens : ce terrain particulier est celui de la pensée existentialiste qui adopte une méthode philosophique non traditionnelle et qui se positionne en critique de la tradition philosophique. Ceci est le premier sens à donner à «particulier». Ce terrain est aussi particulier en un deuxième sens parce qu'il est proprement celui de Beauvoir.

L'histoire de la réception de l'œuvre de Simone de Beauvoir est celle de son occultation du milieu philosophique. On l'a trop souvent présentée en tant que simple disciple de Sartre. La «grande Sartreuse»¹ ne ferait que reprendre, illustrer et exalter la pensée sartrienne dans ses propres travaux. Nous devons plaider coupable car nous avons d'abord fait usage des textes éthiques de Beauvoir afin de trouver la clé de l'éthique sartrienne². Or, nous soutiendrons ici qu'agir ainsi conduit à une fausse représentation de l'entreprise philosophique de Beauvoir. Celle-ci est bel et bien philosophe par elle-même et présente une pensée originale qui la distingue de celle de Sartre. Notre propos consistera donc en une exploration de la réception de l'œuvre beauvoirienne. Nous examinerons le rôle qu'elle-même a joué dans cette réception. Nous discuterons aussi de la question de l'influence philosophique de Sartre à Beauvoir ou de Beauvoir à Sartre tout en apportant certaines considérations sur ce qui distingue la pensée beauvoirienne de celle de Sartre.

Simone de Beauvoir vis-à-vis Jean-Paul Sartre

Beauvoir a elle-même contribué à la réception biaisée de son œuvre. Elle a toujours soutenu que le philosophe était Sartre et non elle. Or qu'en est-il en fait? Il est indéniable que la rencontre de ces deux esprits fut un des événements philosophiques du siècle. Dans sa biographie de Sartre, Annie Cohen-Solal raconte comment tous

deux se sont préparés à l'agrégation ensemble. Sartre avait tenté son coup sans succès en 1928, péchant par excès d'originalité et d'audace dans un milieu, somme toute, très conservateur. Lorsqu'il s'essaie à nouveau en 1929, il est reçu premier, devançant de peu Simone de Beauvoir, classée deuxième au concours. Cohen-Solal rapporte les propos de Maurice de Gandillac, témoin des premières rencontres entre Sartre et Beauvoir et lui-même candidat à la promotion : « Rigoureuse, exigeante, précise et technicienne, (...) elle [Beauvoir] était la plus jeune de la promotion : elle n'avait que vingt et un ans; (...) D'ailleurs deux des professeurs du jury, Davy et Wahl, m'ont plus tard confié qu'ils avaient longuement hésité entre elle et Sartre pour la première place. Car si Sartre montrait d'évidentes qualités, une intelligence et une culture fort affirmées, mais parfois approximatives, tout le monde s'accordait à reconnaître que LA philosophe, c'était elle³ ». Deuxième au concours, Beauvoir allait continuer toute sa vie à se présenter comme « deuxième ». Effet d'entraînement? Se laisse-t-elle marquer par ce classement? Pourtant, à cette époque encore profondément marquée par le sexisme, être reçue deuxième n'était pas rien pour une femme. Autre fait intéressant, malgré qu'elle ait eue des ambitions d'écriture, sa rencontre avec Sartre allait avoir d'abord pour effet de stopper cet élan. Est-ce le fruit de l'imposante personnalité de Sartre? Peut-être. Apparemment, ce fut Sartre qui la poussa à reprendre ses travaux abandonnés par son désir de se laisser aller au bonheur. Sartre la taquine : vous n'avez pas envie de faire « femme d'intérieur »?⁴ Bien sûr que non.

Même si c'est Sartre qui l'encourage à reprendre l'écriture, il ne faut pas croire que c'est lui qui l'amène à philosopher. Les travaux de Margaret Simons⁵ sur les journaux intimes de Beauvoir datant d'avant sa rencontre avec Sartre ont démontré que la préoccupation philosophique de Beauvoir est un fait pré-sartrien. Plus même, certaines idées développées plus tard par Sartre y seraient présentes. Simons a examiné attentivement le journal intime de 1927 et révèle que la question de l'Autre y est bel et bien présente. Si les développements nécessaires à une théorie philosophique de l'Autre ne s'y retrouvent pas, il reste du moins que les idées principales s'y retrouvent. De même on retrouve déjà un embryon de formulation du problème de la mauvaise foi et du concept de situation.

Beauvoir a affirmé à plusieurs reprises que le philosophe était Sartre. Sa raison pour ceci : selon elle un philosophe est quelqu'un

qui élabore un système. Dans une entrevue avec Margaret Simons et Jessica Benjamin en 1979, elle dit : «Sartre était philosophe et moi, je ne le suis pas; et je n'ai jamais voulu être philosophe. J'aime beaucoup la philosophie mais je n'ai pas construit d'œuvre philosophique. J'ai construit une œuvre littéraire. J'étais intéressée par les romans, les mémoires, les essais comme *Le Deuxième sexe*. Mais ceci n'est pas de la philosophie. Sur le plan philosophique, j'ai été influencée par Sartre. Il est évident que je n'ai pas pu l'influencer puisque je ne faisais pas de philosophie⁶». Beauvoir insiste : la seule influence qu'elle ait pu avoir sur Sartre au point de vue philosophique est à travers la critique qu'elle pouvait faire des travaux de celui-ci. Première lectrice de tous les textes de Sartre, elle n'avait pas la critique légère. Toutefois, n'admettre que ce genre d'influence signifie encore pour elle de se mettre dans l'ombre. Il a eu les idées, elle les a critiquées, il les a finalisées. Or, un examen attentif des travaux de Beauvoir, tous genres confondus, révèle une tout autre situation.

La méthode de Beauvoir

Tout d'abord, il est essentiel de souligner que ce que Beauvoir identifie comme étant une œuvre littéraire a bien certainement un caractère philosophique. De plus, nous croyons que c'est diminuer l'importance philosophique du *Deuxième sexe* que de le placer ainsi sous la bannière de la littérature (non que la littérature soit une moindre occupation). En fait, cet essai est bel et bien un ouvrage philosophique pour autant que l'on considère la phénoménologie comme étant de la philosophie. Qu'en est-il de l'œuvre de Beauvoir? Elle se compose de romans, d'une pièce de théâtre, d'essais et de mémoires. Or, la philosophie de Beauvoir requiert une méthode aussi diversifiée et peu traditionnelle. Le traité de philosophie est bien inapproprié pour rendre compte d'une philosophie existentielle qui présente l'être humain comme cet être incarné et situé qui est pleinement compromis dans le monde («corps et âme dans le monde» dirait-on si l'on voulait utiliser les termes d'une dichotomie philosophique traditionnelle dont Beauvoir ne veut pas). Pour rendre compte de cet état de choses et de ce qu'il signifie pour l'être de l'humain, il faut avoir recours à des méthodologies alternatives. Presque tous les existentialistes procèdent de cette manière (à l'exception de Heidegger et Merleau-Ponty). Tous font usage de textes littéraires ou poétiques ou encore de mémoires pour exposer leurs idées sur l'existence et l'être de l'existant. Beauvoir ne fait pas exception et s'inscrit dans ce courant philosophique qui délaisse le

traité technique au profit d'explorations potentiellement plus fructueuses. En effet, comment comprendre cet être situé qu'est l'être humain si on ne s'attarde à le mettre en situation? La «méthode» littéraire est plus illustrative qu'argumentative certes, mais la vie n'est pas une série d'arguments et de raisons pour l'existentialiste et la phénoménologue qu'est Beauvoir. Les Fullbrook expliquent bien le point de vue de Beauvoir vis-à-vis cette méthode particulière : «Pour Beauvoir (...) toute véritable description du monde prend place du point de vue de l'individu-dans-le-monde⁷». Si cela est vrai, le roman ou encore les mémoires semblent offrir le meilleur point de vue possible. Cet individu-dans-le-monde, fictif ou réel, peut donner accès à son expérience vécue. Le traité philosophique et son adoption d'un point de vue théorique et objectif s'éloigne nécessairement de la vérité qui, pour Beauvoir, est toujours une vérité subjective. En effet, dans sa discussion portant sur la littérature et la métaphysique (en réponse au texte de Merleau-Ponty sur la littérature où il se réfère explicitement à *L'invitée*), elle explique que «seul le roman permettra d'évoquer dans sa vérité complète, singulière, temporelle, le jaillissement originel de l'existence⁸». Cet essai, dans son ensemble, prône une méthode anti-universaliste pour mieux exposer une philosophie existentielle. Cette méthode est plus facilement adoptée dans des types d'écriture différents du traité philosophique. *Contra* Beauvoir et étant donné le type de philosophie auquel elle adhère, soit une pensée existentialiste, nous dirions que la méthode littéraire est philosophique et que si elle a construit une œuvre littéraire, elle a donc aussi construit une œuvre philosophique.

Ceci étant dit, ses essais tels *Le deuxième sexe* et *La vieillesse* présentent bel et bien une théorie philosophique. Se rapprochant davantage du traité, ces deux textes présentent une théorie cohérente qui s'applique à des groupes traditionnellement marginalisés. Dans le premier, on s'intéresse aux femmes, dans le second, aux personnes âgées. Dans ces deux textes, Beauvoir conduit un examen historique et phénoménologique afin de comprendre la réalité vécue par les personnes appartenant à ces groupes. Elle est femme, elle rédige *Le deuxième sexe*. Elle devient âgée, elle rédige *La vieillesse*. Ce qui est marquant avec ces textes, c'est à quel point ils sont fidèles à un idéal méthodologique existentialiste et phénoménologique. Beauvoir écrit sur ses expériences d'un point de vue philosophique. La vérité étant subjective, on ne peut parler que de ce qu'on connaît. Écrire sur la femme, écrire sur la vieillesse, voilà des réalités connues pour

Beauvoir. On dira que ceci est bien banal et que tous les philosophes écrivent sur leur propre situation et de leur propre point de vue. Or, si cela est probablement vrai, il reste que tous prétendent discourir sur une expérience dite universelle. Beauvoir, si elle écrit sur les femmes, universalise, c'est vrai, mais du moins seulement du point de vue des femmes. C'est un discours féminin sur la femme. Ce qu'elle reproche, avec raison, à des philosophes comme Sartre ou Merleau-Ponty, c'est de prétendre écrire sur la réalité humaine comme si celle-ci était asexuée et non située⁹. Même si tous deux reconnaissent le rôle de la situation, ils en restent quand même à des descriptions théoriques prétendant à une objectivité douteuse. De plus, la question du sexe de la réalité humaine semble jouer un rôle infime (et ce, même chez un Merleau-Ponty qui met une telle emphase sur la chair et le corps-sujet). Beauvoir joue franc-jeu : elle est femme, elle est âgée, elle est située, elle est sexuée.

La méthode de Beauvoir, qu'elle soit philosophique ou littéraire, est donc bel et bien l'expression d'une philosophie. Une philosophie sartrienne? Certes pas. Beauvoir et Sartre partageaient plusieurs idées mais chacun avait sa propre philosophie. Et que partagent-ils? Un rejet du transcendant qui s'exprime par un athéisme pur et dur. Une conception de l'être humain qui le pose comme étant sans nature pré-établie, comme étant à faire, un projet. Une conception phénoménologique de la conscience comme étant intentionnelle qui fait de l'être humain un être du monde. Une conception de l'être humain comme liberté et, plus tard, le pendant politique qui consiste en une philosophie de la libération. Bien des choses donc et d'assez fondamentales. Toutefois, si on y regarde bien, on retrouve déjà un point de vue légèrement différent en ce qui a trait à la conscience intentionnelle et à la liberté.

Simone de Beauvoir et Maurice Merleau-Ponty

Afin d'y voir plus clair, il est utile de rappeler les liens de Merleau-Ponty et Beauvoir. Tous deux se connaissaient depuis plusieurs années et il n'est pas impossible que Beauvoir ait eu une influence sur le développement de la pensée phénoménologique de celui-ci. Même si ceci n'est pas établi, on ne peut s'empêcher de constater que Beauvoir est plus près de la philosophie du corps de Merleau-Ponty que de la philosophie par trop «rationaliste» de Sartre¹⁰. L'enthousiasme de sa recension de *La phénoménologie de la perception* atteste de ceci. Alors que Sartre présente un être humain qui est un pour-soi (c'est-à-dire un néant d'être qui est une conscience),

Merleau-Ponty présente une conception qui tente d'aller au-delà du dualisme conscience/corps. Certes, Sartre prétend lui aussi dépasser les dualismes dans *L'être et le néant*. Or il demeure que sa conception place la conscience dans le monde et même s'il déclare que sans le monde la conscience n'existerait pas (elle existe en tant que conscience *de...*) cette relation n'est pas une relation synthétique¹¹. Il est vrai que la question de savoir si Merleau-Ponty réussit à surmonter le dualisme n'est pas résolue et qu'il semblerait plutôt que *La phénoménologie de la perception* n'y réussisse pas. Malgré tout, Beauvoir se sent plus près de la conception de Merleau-Ponty. Et que trouve-t-elle dans celle-ci qui lui plaise?

D'abord, la façon dont Merleau-Ponty ancre la conscience dans le corps. Depuis qu'elle pense philosophiquement, Beauvoir a «senti» comment son âme et son corps étaient indissociables. Il n'est pas question chez elle d'une conscience habitant un corps mais bien d'une conscience qui est corps. Ce corps que je suis, que je pense, que je ressens, est littéralement moi qui existe. Beauvoir fera de cette idée une des bases de sa philosophie. Comme nous l'avons mentionné plus haut, elle fait de la réalité humaine un être sexué. C'est la conséquence logique de sa position sur la conscience faite chair mais qui manque tout de même à Merleau-Ponty. Elle va donc plus loin que lui de ce point de vue. Que la réalité humaine soit sexuée n'est pas une facette purement contingente et sans conséquence de l'humain. Au contraire, elle façonne littéralement la façon d'être de l'individu. Elle explique : «le corps étant l'instrument de notre prise sur le monde, le monde se présente tout autrement selon qu'il est appréhendé d'une manière ou d'une autre¹²». Et ceci est bien nécessaire si la conscience est corps et que ce corps est sexué. Toutefois, ce «destin» n'est pas un déterminisme strict.

La notion de conscience incorporée la mène également à faire de la situation de l'individu un élément constitutif de la personne. En effet, la conception phénoménologique de la conscience qui ancre l'être humain dans son corps l'ancre également dans son monde. Simons souligne que «Tandis que Beauvoir l'accepte, Sartre refuse l'idée d'une symbiose, d'une perméabilité réciproque entre la conscience et le monde physique¹³». L'individu est toujours situé et cette situation joue un rôle décisif dans la formation de la personne. Non pas qu'il s'agisse d'un déterminisme absolu. Beauvoir, comme Sartre, rejette la notion que l'être humain soit entièrement déterminé. Ainsi de la nature sexuée de la femme : «Ce n'est pas la nature qui définit la femme : c'est celle-ci qui se définit en reprenant la nature à

son compte dans son affectivité¹⁴». Plus flexible que Sartre, Beauvoir reconnaît que l'être sexué tout comme la situation sont déterminants sans l'être entièrement d'un point de vue théorique. En effet, la conscience intentionnelle façonne le monde tout autant qu'elle est façonnée par celui-ci. Il reste que la résistance des choses ainsi que certaines forces socio-historiques agiront à titre déterminant. Beauvoir explique : «La chose se définira donc d'abord non comme une résistance, mais au contraire comme le corrélatif de mon existence¹⁵». Par quoi elle entend que si nous avons besoin de la chose pour exister en tant que conscience (comme conscience *de...*) il reste que cette chose peut nous résister. Toutefois, la résistance n'est pas la caractéristique première de la chose. La force de la situation est bel et bien assumée par Beauvoir alors qu'elle n'est que reconnue d'un point de vue théorique par Sartre. Dans *L'être et le néant*, il insiste toujours sur la liberté absolue de l'individu même si par ailleurs il mentionne que l'individu est toujours en situation. Le poids de la situation est véritable chez Beauvoir alors qu'il n'est que factice chez Sartre. La notion maîtresse du *Deuxième sexe* serait impossible sans cette position philosophique : «On ne naît pas femme : on le devient¹⁶». Le poids de la situation et du destin biologique de la femme est un poids assumé et tout dépendra de ce que la femme fera de cette situation et de ce destin.

La question de la liberté

On en vient ici à la question de la liberté. À ce niveau, le désaccord entre Beauvoir et Sartre est quelque peu camouflé par les assertions de Beauvoir selon laquelle elle adhérerait entièrement à la conception sartrienne. Or, déjà à l'époque de la rédaction de *L'être et le néant* par Sartre, le désaccord était marqué. Dans *La force de l'âge*, Beauvoir raconte :

Les jours suivants, nous discutâmes certains problèmes particuliers et surtout le rapport de la situation et de la liberté. Je soutenais que, du point de vue de la liberté, telle que Sartre la définissait — non pas résignation stoïcienne mais dépassement actif du donné — les situations ne sont pas équivalentes : quel dépassement est possible à la femme enfermée dans un harem? Même cette claustration, il y a différentes manières de la vivre, me disait Sartre. Je m'obstinaï longtemps et je ne cédaï que du bout des lèvres. Au fond, j'avais raison. Mais pour défendre ma position, il m'aurait fallu abandonner le terrain de la morale individualiste, donc idéaliste, sur lequel nous nous placions¹⁷.

L'affirmation qui conclut ce passage est fort intéressante. Beauvoir présente son point de vue comme étant incohérent avec celui de Sartre. Ne voulant pas remettre en question le point de vue sartrien auquel elle prétend adhérer, elle se soumet à ses arguments. Mais cette soumission n'est que provisoire et faite «du bout des lèvres». En fait, Beauvoir ne cède pas du tout à Sartre dans ses écrits. Tant dans la littérature que dans les essais, le poids de la situation est imposant et la liberté est beaucoup plus limitée qu'elle ne l'est jamais dans *L'être et le néant*. Cette position qui, disons-le, est plus raisonnable que celle de Sartre, lui permet justement d'élaborer une pensée éthique viable dans les essais *Pyrrhus et Cinéas* et *Pour une morale de l'ambiguïté*¹⁸.

L'existence de l'Autre et l'éthique

Un autre désaccord donne à Beauvoir un point de départ moins problématique pour élaborer une éthique. Il s'agit de sa position vis-à-vis l'existence de l'Autre. Ce problème, qui est proprement le sien (comme elle le souligne avec vigueur en entrevue avec Simons¹⁹), est celui de l'existence et de la présence potentiellement aliénantes de l'Autre. Le fait que l'Autre est une conscience qui existe est un scandale. Toutefois, on ne peut faire autrement que de vivre avec cet Autre. Beauvoir va plus loin. Il ne s'agit pas seulement de dire qu'il faut «apprendre à faire avec» mais bien de dire que l'existence de l'Autre en tant que liberté est essentielle à notre devenir. C'est cette position qui la distingue de celle de Sartre, car Sartre ne nie pas que l'Autre existe et qu'il nous faille apprendre à gérer le conflit qui ressort de la présence aliénante de l'Autre. Mais il ne dit pas que l'Autre nous est essentiel²⁰. Il est aussi bien loin de dire que nous avons besoin de la liberté de l'Autre car justement, c'est le fait que cet Autre soit libre qui est cause de notre aliénation et du fait que nous soyons dépossédés de notre être-libre comme les célèbres pages de *L'être et le néant* en attestent. Or si ce conflit est toujours potentiellement présent chez Beauvoir, du moins se vit-il dans l'ambiguïté. Dans ses deux essais éthiques, Beauvoir explique que nous avons besoin de l'Autre pour justifier notre présence, pour nous accomplir en tant qu'être libre et être-au-monde. Beauvoir explique : «Seule la liberté d'autrui est capable de nécessiter mon être. Mon besoin essentiel est donc d'avoir des hommes libres en face de moi (...)»²¹. Il reste que cette entreprise est risquée. Elle explique plus avant :

Tous les hommes sont libres et dès que nous avons affaire à eux

nous éprouvons leur liberté. Si nous voulons ignorer ces libertés dangereuses, il nous faut nous détourner des hommes; mais alors notre être se rétracte, se perd. Notre être ne se réalise qu'en se choisissant d'être en danger dans le monde, en danger devant les libertés étrangères et divisées qui s'emparent de lui²².

Cette notion de danger est clairement exprimée dans le roman *L'invitée*. Le personnage principal, Françoise, est confronté à cette existence butée qu'est Xavière. La lutte des consciences est engagée. Non ressentie dans la relation de Françoise avec Pierre, l'«intrusion» de Xavière met cet aspect des relations avec autrui en relief. Beauvoir choisit cette phrase de Hegel en guise d'épigraphe : «Chaque conscience poursuit la mort de l'autre». Or c'est bien ce à quoi on assiste dans ce roman. Françoise est mise en danger par cette conscience fermée. Elle est déstabilisée par cette présence. Cette lutte est une lutte à finir, du moins dans le roman, puisque le tout se termine avec le meurtre de Xavière par Françoise : «Mais comment se pouvait-il qu'une conscience existât qui ne fût pas la sienne? Alors, c'était elle qui n'existait pas. Elle répéta : «Elle ou moi». Elle abaissa le levier²³». Mais il faut bien voir ici que ce ne sont pas tous les rapports entre consciences qui sont voués à l'échec. Ce n'est que face à Xavière que Françoise se sent en danger à ce point. Il est possible d'avoir des relations teintées par la réciprocité où la liberté de chacun est valorisée et où la lutte des consciences est surmontée. Cette possibilité est radicalement absente du portrait dressé par Sartre dans *L'être et le néant*²⁴.

Beauvoir explique donc que l'Autre doit être libre pour effectuer la justification de notre existence. Je suis nécessaire dans un monde habité par l'Autre, mais seulement si celui-ci est libre. Comme je cherche à justifier ma présence dans ce monde sans en appeler à un transcendant divin, je dois promouvoir la liberté de l'Autre afin que ma présence et mon existence soient justifiées par lui. Cette philosophie de la liberté qui reconnaît la nécessité de promouvoir la liberté de l'Autre a pour corrélat nécessaire une philosophie sociale et politique de libération. Comme Beauvoir l'explique dans *Pyrrhus et Cinéas*, il me faut faire en sorte que l'Autre soit mon prochain. Or il ne peut être tel que si je travaille à le libérer des diverses oppressions qu'il peut subir dans ce monde. Si Sartre a découvert l'historicité et son être social à la guerre, plusieurs années lui sont nécessaires avant d'articuler une éthique qui lui permette de sortir du piège qu'il avait si brillamment construit dans ses descriptions des relations avec autrui

dans *L'être et le néant*. Il travaille bien à une idée de conversion à la liberté de l'Autre dans les *Cahiers pour une morale* mais la tentative avorte. Ce n'est qu'en courtisant les idées marxistes et en faisant de l'existentialisme un marxisme (et vice versa) qu'il réussit à articuler une philosophie de la libération. Or Beauvoir était en avance de bien des façons. Sa position philosophique sur la liberté précède *L'être et le néant* et diverge de ce que Sartre en dit. Les développements qu'elle apporte dans ses essais des années quarante articulent aisément une position phénoménologico-existentialiste de la liberté avec une possible relation à autrui qui se traduit par une philosophie socio-politique de la libération²⁵.

La réception de l'œuvre de Simone de Beauvoir

Il ressort de tout ceci que la pensée philosophique de Beauvoir est bel et bien indépendante de celle de Sartre et que plusieurs des idées qu'elle a élaborées se sont retrouvées dans les écrits de celui-ci. S'agit-il d'une influence à sens unique ou bien d'une influence mutuelle? Le présent article ne prétend aucunement clore le débat à ce sujet. Il est toutefois important de reconnaître que le rôle de Beauvoir est bien loin d'être passif dans le développement de la pensée existentielle. Si la chose avait été reconnue plus tôt, la réception de l'œuvre beauvoirienne aurait sans doute été tout autre. Or, comme nous l'avons dit, Beauvoir elle-même a contribué à cette image de la «grande Sartreuse». Pour quelles raisons? Par désir de promouvoir Sartre? Dû à des difficultés à reconnaître la valeur de son travail en tant que femme à son époque? Un relent d'obéissance féminine? On peut avancer bien des hypothèses mais celles-ci ne changeront rien au fait que le statut philosophique de sa pensée a bien souvent été ignoré. Les propos de Beauvoir sur son entreprise de même que la méthode philosophique particulière qu'elle adopte ont donc biaisé cette réception. Mais il y a plus. Si dans le monde francophone on a peu ou pas enseigné la pensée de Beauvoir c'est qu'on lui a réservé le même sort qu'à Sartre. Comme on l'associe à Sartre et qu'on enseigne peu ou pas du tout la philosophie de celui-ci²⁶, Beauvoir est elle aussi absente du curriculum. Préjugé d'universitaires? L'existentialisme est une mode et non une philosophie sérieuse. À quoi bon lui réserver une place dans l'enseignement?

Dans le milieu anglophone, on assiste à une toute autre histoire. L'édition anglophone du *Deuxième sexe* occulte l'apport phénoménologique de l'œuvre en omettant de traduire en utilisant le

vocabulaire propre de la phénoménologie ou encore en coupant les passages plus ardues. *Pyrrhus et Cinéas* n'a été traduit que tout récemment de même que plusieurs essais philosophiques rédigés par Beauvoir²⁷. L'histoire du traitement de l'œuvre de Beauvoir est celle d'une désinvolture frisant la malhonnêteté intellectuelle. Simons va plus loin et parle de machisme et de sexisme dans le «travail éditorial» du traducteur anglophone du *Deuxième sexe*, Howard Parshley. Celui-ci, zoologue de formation, avait écrit un ouvrage sur la reproduction sexuelle. Qui de mieux pour traduire un livre qui se veut une description de ce deuxième sexe qu'est la femme? «Qui de pire», oui! Parshley a saboté le texte. Plus de 10 % de l'édition française manque à cette édition anglaise. Aucune indication d'ellipses dans le texte n'informe le lecteur qu'il a affaire à un texte tronqué. Il coupe certaines citations, en élimine d'autres. Simons explique : «Parshley trouvait irritantes les preuves présentées concernant l'oppression des femmes ainsi que la lutte véritable entre les sexes. Il a systématiquement effacé les diatribes misogynes et les arguments féministes des écrivains de la Grèce antique...²⁸». Il façonne le langage afin de le rendre plus accessible mais en camoufle ainsi l'apport phénoménologique. Alors que Beauvoir utilise la phrase heideggerienne «la réalité humaine», il traduit *the real nature of man* («la vraie nature de l'homme») ce qui en fait l'opposé du concept que Beauvoir présente (en effet, la réalité humaine n'a pas de nature). Il traduit le titre du deuxième volume, *L'expérience vécue par Woman's Life Today (La vie de la femme aujourd'hui)* ce qui, encore une fois, élimine la portée phénoménologique de l'essai. Il traduit aussi certains concepts existentialistes et d'autres concepts empruntés au marxisme selon le bon goût et le style plutôt que par souci d'exactitude. Ainsi, un même terme est rendu avec différents termes dans la traduction anglaise alors qu'il reste le même dans le texte original. Mais, comme le remarque Simons, bien loin de rendre les idées de Beauvoir plus claires et plus accessibles, ces manipulations du texte ne font que rendre celui-ci plus obscur²⁹. Mais qu'importe car, «Après tout, le livre de mademoiselle de Beauvoir est sur la femme et non sur la philosophie³⁰»; de conclure Parshley!

Le monde anglophone est donc bien mal servi et cet état des textes peut expliquer en partie une réception biaisée de l'œuvre de Beauvoir. Il faut toutefois remarquer qu'un problème semblable touche aux éditions françaises. Dans un ouvrage sur *Le deuxième sexe*, Ingrid Galster fait remarquer qu'il faut absolument procéder à

une édition savante de cet ouvrage majeur. En effet, elle explique que «Nous savons que la rédaction et la composition du *Deuxième Sexe* ont été extrêmement rapides et l'écriture de Beauvoir plus qu'illisible. Nous n'ignorons également pas que Beauvoir corrigeait mal les épreuves si bien que Sartre la tañait parfois gentiment pour cette négligence³¹». Elle donne ainsi l'exemple de certains termes relevés par les collaborateurs de l'ouvrage qu'elle dirige. Elle leur avait donné pour tâche de comparer les manuscrits et l'édition publiée du chapitre dont ils étaient responsables. Chacun a relevé des erreurs. Par exemple «le manuscrit dit «personne», «légalement» et «impudence», là où, dans l'édition, se trouve, respectivement, «pensée», «également» et «imprudence». Explication de Galster (fort probable d'ailleurs étant donné l'écriture de Beauvoir) : «La dactylo devait le plus souvent deviner à partir du profil d'un mot ce qui était visé, Beauvoir ne s'occupant pas de détails³²». À quel point le texte publié diverge-t-il du manuscrit? Il faudra voir une édition de *La Pléiade* pour le déterminer³³. Quoi qu'il en soit, le fait que des éditions savantes des textes de Beauvoir manquent toujours à l'appel est indicatif de l'attitude vis-à-vis son œuvre que nous avons décrite dans cet article.

Conclusion

L'histoire de la réception de l'œuvre de Simone de Beauvoir est celle de son occultation du monde philosophique. Elle y a contribué, mettant constamment Sartre à l'avant-scène. Les traducteurs sexistes ont renchéri. Il faut ajouter que l'absence de considération philosophique de l'œuvre a perpétué cette méconnaissance. Nous avons discuté de tous ces points. Malgré tout, et c'est probablement un signe de sa force, l'œuvre de Beauvoir laisse un héritage marquant. Si son héritage féministe est le moins controversé et le plus reconnu, il reste à dévoiler à quel point elle a déterminé le développement de la philosophie du XX^e (et XXI^e) siècle entre autre par l'influence qu'elle a pu avoir sur l'évolution de la pensée de philosophes tels Merleau-Ponty et Sartre. Une fois que l'on aura révélé la pensée de Beauvoir pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une pensée phénoménologique et existentielle originale et distincte de celle de Sartre, on pourra alors mieux évaluer son apport philosophique. À notre avis, une telle redécouverte mènera à un héritage beauvoirien encore plus marqué.

Dr. Christine Daigle, Professeure adjointe
Philosophy Department, Brock University

1. Simone de Beauvoir raconte dans *La force des choses* comment la presse populaire française l'avait ainsi qualifiée afin de ridiculiser ses positions.
2. Par exemple dans notre ouvrage *Le nihilisme est-il un humanisme? Étude sur Nietzsche et Sartre* Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2005. Suivant les traces de Thomas Anderson, nous avons alors utilisé *Pyrrhus et Cinéas* ainsi que *Pour une morale de l'ambiguïté* afin de comprendre comment un développement éthique était possible sur les bases des développements sur les relations avec autrui que l'on retrouve dans *L'être et le néant*. C'est une stratégie qui vaut ce qu'elle vaut. Le sartrien s'y voit quelque peu contraint étant donné le manque de texte définitif sur la morale de la main de Sartre. En effet, celui-ci promet un traité de morale en conclusion de *L'être et le néant* et nous laisse en plan. Le seul texte s'en rapprochant est *Les cahiers pour une morale*, texte inachevé, tâche abandonnée, rédigé en 1947-1948. Nous avons expliqué ailleurs (dans un texte à paraître dans le livre *Existential Thinkers and Ethics*, Christine Daigle (dir.), McGill/Queen's University Press, 2006) que l'une des raisons possibles de cet abandon par Sartre est justement la publication par Beauvoir de ses textes éthiques. Alain Renaut avait fait cette proposition dans son *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993, p. 206. Renaut proposait alors que puisque les essais de Beauvoir répondaient au projet sartrien il n'était nul besoin pour Sartre de s'atteler à cette tâche. Cette proposition de Renaut s'inscrit dans le courant d'interprétation qui fait de Beauvoir une sartrienne. Nous cherchons ici à proposer un autre point de vue, soit que ces essais proposent une éthique existentialiste qui, si elle répond à la demande sartrienne pour une éthique, n'est toutefois pas une éthique sartrienne. La pensée de Beauvoir dans ces essais dépasse et évite le cul-de-sac sartrien parce qu'elle s'élabore sur des bases différentes.
3. Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, Paris, Gallimard, 1999, p. 150-151.
4. Voir *ibid.* p. 154-155.
5. Margaret A. Simons, «Beauvoir's Early Philosophy : The 1927 Diary» in Simons, Margaret A., *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Lanham : Rowman & Littlefield, 1999, p. 185-243. Simons et d'autres chercheurs ont travaillé à la «réhabilitation» de Beauvoir de façon assez soutenue. Simons a publié plusieurs textes (auxquels nous nous référons ici parfois) où elle aborde la question du statut de philosophe de Beauvoir ainsi que la question de l'influence de Beauvoir à Sartre. Encore récemment dans un numéro spécial de la revue *Les Temps modernes* intitulé «Présences de Simone de Beauvoir», elle écrivait un article pour établir ce statut. Intitulé «L'indépendance de la pensée philosophique de Simone de Beauvoir», cet article se conclut sur une invitation à peine dissimulée à poursuivre les pistes laissées par Beauvoir dans les œuvres non-publiées de son vivant. Dans un courriel, Simons nous a confié qu'elle travaillait présentement sur le journal intime de 1926. Son travail assidu nous permet de voir l'œuvre beauvoirienne sous un autre angle. Quant à Kate et Edward Fullbrook, ils ont aussi contribué à établir le statut de Beauvoir. Leur livre, *Simone de Beauvoir : The Remaking of a Twentieth-Century Legend* (New York, Basic Books, 1994), ainsi que quelques articles qu'ils ont écrit dont «The Absence of Beauvoir» (dans *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*, Julien S. Murphy (dir.), Penn State University Press, 1999, p. 45-63) tentent de montrer comment certaines idées philosophiques ont leur origine dans les écrits de Beauvoir. La façon dont ils présentent le processus d'influence est le suivant : Beauvoir présente une idée à Sartre sans la développer philosophiquement et il s'attelle alors à la tâche. Un exemple qu'ils discutent est celui de la notion d'absence qui trouve sa

place d'abord dans *L'invitée* et qui est reprise et théorisée par Sartre dans *L'être et le néant*. Si donc, d'une part, ils clament que nous avons à faire à une pensée synthétique et à une influence mutuelle, la façon dont ils présentent les choses montrerait plutôt que l'influence de Beauvoir consiste à fournir des idées à Sartre qu'il théorise par la suite. Il serait donc plus philosophe qu'elle selon ce point de vue. Nous y reviendrons.

6. Notre traduction de «Sartre was a philosopher, and me, I am not; and I never really wanted to be a philosopher. I like philosophy very much, but I have not constructed a philosophical work. I constructed a literary work. I was interested in novels, in memoirs, in essays such as *The Second Sex*. But this is not philosophy. On the philosophical plane, I was influenced by Sartre. Obviously, I was not able to influence him, since I did not do philosophy.» (Simons, Margaret A., «Beauvoir Interview (1979)» in Simons, Margaret A., *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Lanham : Rowman & Littlefield, 1999, p. 9). Beauvoir oublie manifestement tout ce qu'elle avait noté dans son journal intime de 1927 à propos de son désir de devenir philosophe! (voir Simons, Margaret A., «Beauvoir's Early Philosophy. The 1927 Diary» in *ibid.*)
7. Notre traduction de «*For Beauvoir (...) all real description of the world takes place from the point of view of an individual-in-the-world.*» (Fullbrook, Kate and Edward, «The Absence of Beauvoir», *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*, Julien S. Murphy (dir.), Penn State University Press, 1999, p. 52)
8. Simone de Beauvoir, «Littérature et métaphysique», *Les Temps modernes*, vol. 1, n° 7, mars 1946, p. 1161. Le texte de Merleau-Ponty, «Le roman et la métaphysique», avait d'abord été publié dans *Les Temps modernes* et est paru quelques années plus tard dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 45-71.
9. Nous reviendrons sur ce point de divergence un peu plus loin.
10. D'ailleurs, c'est à la conception du corps de Merleau-Ponty qu'elle se réfère à quelques reprises dans le premier chapitre du *Deuxième sexe*. Ceci laisse l'impression que Beauvoir subit l'influence de Merleau-Ponty alors que cette pensée sur le corps était déjà présente dans les écrits de Beauvoir qui précèdent la publication de la *Phénoménologie de la perception*. Beauvoir rapporte également que dans ses contacts avec Merleau-Ponty, il y avait un point de divergence qui avait émergé assez tôt. Dans son journal de 1927, elle dit : «Ces problèmes qu'il vit avec son cerveau, je les vis avec mes bras et mes jambes.» (cité dans Simons, Margaret A., *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Lanham : Rowman & Littlefield, 1999, p. 236) Il semblerait, selon ce que Beauvoir rapporte, que Merleau-Ponty avait une conception plutôt rationaliste à cette époque. Ils semblent avoir eu plusieurs discussions à ce sujet. Étant donné les développements ultérieurs de la pensée de Merleau-Ponty il n'est pas impossible de voir la pensée de Beauvoir comme étant la source d'un certain revirement chez lui. Bien sûr, il faudrait une autre étude pour régler cette question.
11. Malgré ce qu'il clame en conclusion de *L'être et le néant*, p. 681.
12. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, tome I, Paris, Gallimard, 1949, p. 71.
13. Margaret A. Simons, «L'indépendance de la pensée philosophique de Simone de Beauvoir», *Les Temps modernes*, n° 619, «Présences de Simone de Beauvoir», juin-juillet 2002, p. 48.
14. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, tome I, p. 78.
15. Simone de Beauvoir, «La phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty», *Les Temps modernes*, n° 1, 1945, p. 365.

16. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, tome 2, Paris, Gallimard, 1949, 13.
17. Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, 448.
18. L'objet du présent article n'est pas une analyse de la pensée éthique de Beauvoir. Le lecteur voudra bien se référer aux études suivantes pour des détails : Arp, Kristana, *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existential Ethics*. Chicago and LaSalle, Open Court, 2001; Bergoffen, Debra, *The Philosophy of Simone de Beauvoir : Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, Albany, SUNY Press, 1997; Daigle, Christine, «The Ambiguous Ethics of Beauvoir» in Daigle, Christine (dir.), *Existential Thinkers and Ethics*, McGill/Queen's University Press, 2006; Kruks, Sonia, *Situation and Human Existence : Freedom, Subjectivity and Society*, New York, Routledge, 1990; Kruks, Sonia, «Simone de Beauvoir : Teaching Sartre About Freedom» in Simons, Margaret A. (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, Penn State University Press, 1995, p. 79-95; Weiss, Gail, "Simone de Beauvoir : An Existential-Phenomenological Ethics." In *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Edited by J. Drummond and L. Embree. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2002, 107-118.
19. Jessica Benjamin demande à Beauvoir : «**JB** (Jessica Benjamin) : Donc, lorsque vous avez écrit dans *L'invitée* que Françoise dit que ce qui la dérange à propos de Xavière est le fait qu'elle est confrontée en elle à une autre conscience. Ce n'est pas une idée qui est venue précisément parce que Sartre pensait à ça, ou bien était-ce quelque chose à quoi vous pensiez aussi? **SdB** (Simone de Beauvoir) : C'est moi qui ai pensé à ça ! Ce n'était absolument pas Sartre ! **JB** : Alors c'est une idée qui, il me semble, apparaît plus tard dans ses œuvres. **SdB** : Ah! Peut-être... (rires) De toute manière, ce problème était mon problème. Ce problème de la conscience de l'Autre, c'était mon problème.» (Notre traduction de : «**JB** [Jessica Benjamin] : *So when you wrote in She Came to Stay [L'invitée] that Françoise says that what really upsets her about Xavière is the fact that she has to confront in her another consciousness. That is not an idea that particularly came because Sartre was thinking about that, or it was something that you were also thinking about? SdB (Simone de Beauvoir) : It was I who thought about that! It was absolutely not Sartre! JB : So that is an idea which it seems to me appears later in his work. SdB : Ah! Maybe! ... (Laughter) In any case, this problem was my problem. This problem of the consciousness of the Other, this was my problem.*» (Simons, Margaret A., *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Lanham : Rowman & Littlefield, 1999, p. 10, les abréviations et caractères gras sont dans l'original)). Rappelons-nous du contexte de cette conversation (voir note 6). Simons et Benjamin questionnent Beauvoir à propos de l'influence qu'elle a pu avoir sur Sartre, influence qu'elle rejette au point de vue philosophique, clamant que Sartre est le philosophe et non pas elle. Or, ici l'intervieweur a «coincé» Beauvoir et la force à admettre qu'elle a influencé Sartre quant à la problématique de l'Autre, fameusement traité dans *L'être et le néant*. Que fait Beauvoir? Admettre son influence est impossible : elle rit! Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin.
20. Si on peut arguer que l'Autre nous est essentiel ontologiquement, la situation vécue est autre chose.
21. Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1944, p. 96.
22. *Ibid.*, p. 105.
23. Simone de Beauvoir, *L'invitée*, Paris, Gallimard, 1943, p. 503.

24. Margaret A. Simons de même que les Fullbrook ont attiré l'attention sur le fait que ce roman de Beauvoir a joué un grand rôle dans l'élaboration de certaines idées sartriennes développées dans *L'être et le néant*. Ainsi Simons souligne que «Dans son carnet et ses lettres à Beauvoir, Sartre reconnaît l'influence philosophique de *L'invitée* sur son interprétation du concept de «situation».» (Simons, Margaret A., «L'indépendance de la pensée philosophique de Simone de Beauvoir», *Les Temps modernes*, n° 619, «Présences de Simone de Beauvoir», juin-juillet 2002, p. 50-51) Elle cite Sartre dans son carnet du 17 février : «Le Castor m'a en effet enseigné quelque chose de neuf» (cité dans *ibid.*, p. 51). Il semblerait que ce ne soit pas la seule chose qu'elle lui ait enseigné. Dans leur article «The Absence of Beauvoir», les Fullbrook soulignent qu'il y a plusieurs exemples d'idées qui sont développées à travers cet échange de Sartre à Beauvoir et de Beauvoir à Sartre. Ils examinent le cas spécifique de l'absence. Les lecteurs de Sartre sont familiers de son explication de l'absence de Pierre. Quoique absent, Pierre est présent à travers les objets qui sont siens. Or, une scène toute similaire se retrouve dans *L'invitée* aux pages 86-87. Ils soulignent : «Ce passage du roman de Beauvoir est précisément le genre de compte-rendu phénoménologique d'une absence perçue requis mais absent de la note de Sartre sur l'absence dans son journal.» (Notre traduction de : «*This passage from Beauvoir's novel is exactly the sort of required phenomenological account of a perceived absence that is missing from Sartre's entry on absence in his diary.*» (Fullbrook, Kate and Edward, «The Absence of Beauvoir» in Murphy, Julien S., *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*, Penn State University Press, 1999, p. 57)). Si Beauvoir nous offre un compte-rendu phénoménologique, c'est tout de même Sartre, selon les Fullbrook, qui complète le travail : «Du point de vue de la profondeur de l'explication, cela dépasse de beaucoup tout ce que Beauvoir a écrit sur le sujet. Toutefois, le compte-rendu de Sartre est profondément influencé par l'exploration de l'absence par Beauvoir dans *L'invitée* et en est l'héritier» (Notre traduction de : «*In terms of depth of explanation, it surpasses by a long way anything Beauvoir wrote on the subject. But Sartre's account also shows itself as profoundly influenced by and indebted to Beauvoir's exploration of absence in She Came to Stay.*» (*ibid.*, p. 57-58)). Alors que Beauvoir adoptait une approche subjective en abordant l'absence d'un point de vue spécifique, Sartre prend une distance analytique vis-à-vis le problème. Pour les passages sartriens, voir *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1943, première partie, chapitre 1, section 2, p. 43-45 et troisième partie, chapitre 1, section 4, p. 324-327.
25. C'est une thèse de Sonia Kruks, et de quelques autres spécialistes de Beauvoir, que Simone de Beauvoir a littéralement enseigné une notion de liberté plus «praticable» à Sartre. Elle aurait donc eu une influence philosophique sur lui aussi du point de vue de la liberté. Voir l'article de Kruks, «Simone de Beauvoir : Teaching Sartre About Freedom» in Simons, Margaret A. (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, Penn State University Press, 1995, p. 79-95. Pour sa part, Simons explique que : «Ce point de vue [ce qu'elle appelle un point de vue phallogocentrique, soit celui qui fait de Beauvoir une simple disciple de Sartre] échoue à reconnaître l'originalité des trouvailles de Beauvoir et est ainsi incapable d'apprécier son influence considérable sur le développement d'une philosophie sociale de l'existentialisme chez Sartre...» (Notre traduction de : «*This view fails to recognize the originality of Beauvoir's insights and is thus unable to appreciate her considerable influence on Sartre's development of a social philosophy of existentialism...*» (Simons, *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Lanham : Rowman & Littlefield, 1999, p. 2)

26. Gérard Wormser fait la remarque de l'absence de Sartre du curriculum en entrevue dans le documentaire *Jean-Paul Sartre : A Retrospective* (Princeton, Films for the Humanities & Sciences, 2000, 55 min.).
27. Une nouvelle collection de la University of Illinois Press, dirigée par Margaret A. Simons et Sylvie Le Bon de Beauvoir, a pour objectif de remédier à cette situation. Le premier volume, *Simone de Beauvoir's Philosophical Writings* (Margaret A. Simons (dir.), Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2004), inclut des textes jusqu'à présent inédits de même que de nouvelles traductions de textes qui n'étaient pas disponibles au monde anglophone. «Ici, l'objectif est, autant que possible, un corpus exhaustif.» (Notre traduction de : «*Here, the aim is an exhaustive corpus, as much as that is possible.*» (*ibid.*, p. ix)), explique Sylvie Le Bon de Beauvoir. Chaque texte est accompagné d'une introduction par une spécialiste de Beauvoir. Le tout constitue une véritable édition savante qui remédie enfin à un manque criant dans la littérature. Les autres volumes de la série contribueront certainement à cette «*transformation of Simone de Beauvoir's place in the canon.*» («transformation de la place qu'occupe Simone de Beauvoir dans le canon») dont parle la jaquette du livre.
28. Notre traduction de «*Parshley found evidence of woman's oppression and genuine struggle between the sexes irritating. He systematically deleted misogynist diatribes and feminist arguments from the writers of ancient Greece...*» (Simons, Margaret A., «The Silencing of Simone de Beauvoir : Guess What's Missing from *The Second Sex*», in Simons, Margaret A., *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Lanham : Rowman & Littlefield, 1999, p. 67)
29. Pour tous les détails voir l'excellent texte de Simons (*ibid.*). Simons indique que la remarque sur le titre du second volume vient de William McBride dans son «Sartre and Lived Experience», *Review in Phenomenology*, vol. 11, 1981, p. 75-89.
30. Notre traduction de : «Mlle de Beauvoir's book is, after all, on woman, not on philosophy;» (Parshley, H. M., «Translator's preface» in Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, translated and edited by H. M. Parshley, New York, Vintage Books, p. vi)
31. Ingrid Galster, «Présentation» in Galster, Ingrid (dir.), *Simone de Beauvoir : Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2004, p. 12.
32. Ingrid Galster, *ibid.*, note de bas de page, p. 13.
33. Reste à savoir combien de temps il faudra attendre. Sartre, pour sa part, occupe une place dans cette collection depuis 1982 avec l'édition des *Œuvres Romanesques* à laquelle vient de s'ajouter le volume *Théâtre Complet* (2005).