

« Madame de Beauvoir, c'est moi » Une archéologie féministe de la pensée française contemporaine (Sartre, Lévi-Strauss, Bourdieu)

« Madame de Beauvoir is me ». A feminist archeology of
contemporary French thought (Sartre, Levi-Strauss, Bourdieu)

Grégory Cormann¹

Résumé : Sartre, Lévi-Strauss et Bourdieu ont fortement structuré l'espace intellectuel (et institutionnel) des sciences humaines en France des années 1950 au milieu des années 1980. Malgré l'importance politique mais aussi philosophique du *Deuxième sexe*, malgré ses engagements et sa célébrité planétaire associée à celle de Sartre, la philosophie de Simone de Beauvoir reste, en revanche, le plus souvent cantonnée à un rôle interstitiel. Elle aurait posé les bases de sa pensée dans les marges de l'existentialisme et du structuralisme (on sait que Beauvoir avait *Les Structures élémentaires de la parenté* dès 1947). Notre hypothèse prend le parti de renverser ce cadre herméneutique : on soutiendra ici que l'interprétation que Beauvoir fait du structuralisme de Lévi-Strauss dans *Les Temps Modernes* en 1949 est déterminante pour comprendre les relations entre la phénoménologie existentialiste et l'anthropologie structurale. Loin d'être secondaire, la question du féminin et de sa puissance de composition et de création apparaît dès lors rectrice des contributions de Sartre et de Lévi-Strauss à une théorie critique de la société, mais aussi celle de Bourdieu, dont toute l'œuvre jusqu'à *La Misère du monde* hérite en sous-main du legs de Beauvoir à la pensée française contemporaine. Résumé par Sartre dans un passage de *Questions de méthode* consacré à Flaubert par la question « À quelle condition une féminisation de l'expérience est-elle possible ? », l'enjeu du présent article est par conséquent de jeter les bases d'une archéologie féministe de la pensée française contemporaine.

Mots-clés : Féminisme ; existentialisme ; structuralisme ; histoire des sciences humaines ; Beauvoir et Sartre

Abstract : Sartre, Lévi-Strauss and Bourdieu strongly structured the intellectual (and institutional) space of the human sciences in France from the 1950s to the mid-1980s. Despite the political but also philosophical importance of the *Second Sex*, despite its commitments and its celebrity planetary associated with that of Sartre, the philosophy of Simone de Beauvoir remains, however, most often confined to an interstitial role. She would have laid the foundations of her thought in the margins of existentialism and structuralism (we know that Beauvoir had the *Elementary Structures of Kinship* since 1947). Our hypothesis sets out to reverse this hermeneutic framework: it will be argue here that Beauvoir's interpretation of Lévi-Strauss's structuralism in *Les Temps Modernes* in 1949 is decisive for understanding the relations between existentialist phenomenology and structural anthropology. Far from being secondary, the question of the feminine and its power of composition and creation seems to be the riddle of Sartre's and Lévi-Strauss's contributions to a critical theory of society, but also that of Bourdieu, whose entire work until *The Misery of the World* inherits under the hand of Beauvoir's legacy to contemporary French thought. Summarized by Sartre in a passage of *Questions of Method* devoted to Flaubert by the question "On what condition is a feminisation of experience possible?", the aim of this article is therefore to lay the foundations for a feminist archeology of contemporary French thought.

Keywords: Feminism; existentialism; structuralism ; history of human sciences; Beauvoir and Sartre.

¹ Université de Liège <regory.cormann@uliege.be>

La phrase que j'ai choisie comme titre de cet article : « Madame Bovary, c'est moi », je souhaite aujourd'hui la comprendre sur la base d'un travail antérieur que j'ai présenté au printemps 2016 dans une journée organisée par Hervé Oulc'hen autour de *Questions de méthode*². J'avais alors formulé l'hypothèse qu'on pouvait comprendre la sociologie bourdieusienne à partir de la question que Sartre pose, à propos de Flaubert dans son article de 1957 : « À quelles conditions la féminisation de l'expérience est-elle possible ?³ » Cette question est en effet rectrice dans l'article sur « Les relations entre les sexes dans la société paysanne » en 1962 comme, trente ans plus tard, dans *La Misère du monde*. Dans les deux cas, l'existentialisme sartrien supplémente – ou *corrige* – le cadre conceptuel durkheimien auquel Bourdieu souscrit. Dans les deux cas, Bourdieu corrige Mauss par Sartre ou, plus précisément, Mauss corrige Durkheim et Sartre corrige Mauss. Dans le cadre de cet article, j'aimerais prolonger cette hypothèse en montrant que la féminisation de l'expérience sociale/sociologique que Bourdieu préconise s'inscrit dans une archéologie plus vaste de la pensée française contemporaine qui trouve ses principaux motifs dans *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir. La sociologie bourdieusienne ne fait, en effet, que tirer les conséquences pour son propre compte de la manière dont Beauvoir a marqué de son empreinte, en leur début, les relations entre Sartre et Lévi-Strauss, entre l'existentialisme sartrien et l'anthropologie structurale.

Vers une féminisation de l'expérience chez Bourdieu : Durkheim et Mauss à l'aune de l'existentialisme

En 1993, dans *La Misère du monde*, Bourdieu a cherché à conjurer les effets de désintégration sociale qu'il identifie au revers des stratégies de distinction sociale qui se démultiplient dans une société française marquée par la pluralisation des espaces sociaux⁴. De façon performative, il refait en quelque sorte *l'Essai sur le don* de Mauss : l'ouvrage (qui n'est pas pour rien un ouvrage collectif) a le projet d'organiser en son sein la

² Je tiens ici à remercier Hervé Oulc'hen pour l'occasion qu'il m'a donnée de poser les bases de cet article lors de deux interventions qu'il m'a invité à faire dans le cadre du Séminaire sur Sartre qu'il a organisé à Liège en 2015-2016 et 2016-2017.

³ J.-P. Sartre, *Questions de méthode* (1957), Paris, Gallimard, 1992, p. 128.

⁴ P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde* (1993), Paris, Seuil, 2007.

rencontre et la confrontation sous une forme réglée d'hommes et de femmes qui ont tendance, dans la vie, à « s'écarter » les uns des autres et du coup à s'affronter. Il s'agit alors pour Bourdieu de produire un certain montage de cas qui permette de rapprocher les catégories sociales qui tendent à *se distinguer* les unes des autres alors qu'elles – *et parce qu'elles* – sont proches les unes des autres dans l'espace des positions sociales. Mais il s'agit aussi – et peut-être surtout – de produire une compréhension des déformations dans l'ordre de la représentation des contradictions sociales principales qui permet d'identifier les effets contre soi (on pourrait dire *les contre-finalités*) des stratégies de distinction⁵. Aussi, par rapport à l'engagement de l'existentialisme sartrien, la socio-anthropologie maussienne donne les moyens d'une compréhension pratique d'un état social donné en vue de sa transformation effective. Toutefois, s'il s'agit bien avec *La Misère du monde* de proposer un « tableau émotionnel de la France⁶ » qui fasse état des difficultés qu'il y a à exister, c'est qu'il s'agit pour Bourdieu de corriger en même temps Sartre par Mauss et Mauss par Sartre. Avec Sartre, il s'agit d'une part de rétablir, voire de produire, au niveau pré-réflexif une confrontation des différentes légitimités sociales en-deçà de la multiplication et du raidissement des stratégies de distinction sociale. Il s'agit aussi, d'autre part, au-delà de la détermination des violences symboliques que véhicule l'expérience sociale, d'exiger de la sociologie un retour réflexif sur elle-même, sur les effets déstabilisateurs de la sociologie sur les acteurs qui y cherchent un moyen d'émancipation sociale, sur la finitude de la lucidité du sociologue qui doit aussi s'impliquer dans le jeu brutal des violences symboliques jusqu'à celle que provoque sur soi-même et sur autrui une sociologie qui veut mesurer son utilité à la possibilité de liberté qu'elle aide d'un même coup à voir et à saisir.

En 1962, dans l'article « Les relations entre les sexes dans la société paysanne », publié dans *Les Temps Modernes*, les débuts de la sociologie bourdieusienne, ancrés dans le terroir béarnais de Bourdieu, procédaient déjà de façon similaire. Bourdieu s'applique à y ressaisir à partir d'un cadre durkheimien – l'identification d'une situation d'anomie – la transformation de la question du célibat. Le célibat des aînés dans le Béarn autour de 1960 n'est plus le résultat d'une organisation sociale et de ses

⁵ Voir G. Cormann, « Post-scriptum à *La Misère du monde* 25 ans après : Bourdieu, le peuple et son suicide », dans F. Provenzano & E. Goin (dir.), *Usages du peuple*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017, p. 189-220.

⁶ J.-L. Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Seuil, 2016, p. 254.

contraintes structurelles (la conservation du patrimoine qui expose certains cadets surnuméraires au célibat), mais le produit absurde d'une société en crise. Par là, Bourdieu passait de la phénoménologie à la société rurale. La sociologie durkheimienne classique, fondée sur des études statistiques, comme dans les grands travaux de Durkheim ou d'Halbwachs, ne pouvait cependant lui être d'aucun secours. Saisir la crise de la société paysanne impose la description des relations concrètes entre les sexes qui se joue, dans un contexte de désorganisation sociale, dans les bals des bourgades rurales. Bourdieu décrit ces relations en termes de « techniques du corps⁷ » et cite Mauss à plusieurs reprises dans les pages qui suivent : les habitudes corporelles des paysans béarnais les plus novateurs (et les plus conscients d'eux-mêmes) sont des signes « immédiatement perçus par les autres⁸ » d'un système social dévalorisé, alors que dans le même temps les jeunes femmes de la région adoptent par « imitation prestigieuse » (Mauss, *derechef*) les nouvelles formes de vie constituant un « système d'attentes »⁹ (Mauss, encore et toujours) que les paysans ne peuvent pas espérer satisfaire. La rencontre des valeurs urbaines signifie pour le paysan, aussi dynamique et novateur soit-il, l'apparition en lui, au fond de lui, mais aussi à la surface de lui-même, l'apparition dans son corps d'un « résidu irréductible¹⁰ » par laquelle le paysan « intériorise l'image de lui-même que forment les autres¹¹ ». Sartre hante véritablement ce bal manqué des célibataires : le célibataire ne peut pas faire les gestes qu'il faut parce qu'il est aliéné par le regard des hommes et des femmes qui représentent l'avenir. Plus profondément,

⁷ P. Bourdieu, « Les relations entre les sexes dans la société paysanne », *Les Temps Modernes*, n° 195, 1962, p. 322. Bourdieu fait ici référence, évidemment, à la conférence célèbre de Mauss sur « Les techniques du corps » (1934, 1936), dans *Sociologie et Anthropologie* (1950), Paris, PUF, 2004, p. 363-386. La célébrité du texte et la référence générale que les travaux de Bourdieu et de Foucault ont faite à ce texte a voilé l'importance et la diversité de ses usages dans la pensée philosophique continentale (française et allemande) contemporaine. J'ai insisté sur cet effacement de la pensée de Mauss dans plusieurs autres publications. Voir, notamment, G. Cormann, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, [En ligne], vol. 8, n° 1, 2012, p. 286-302.

⁸ P. Bourdieu, « Les relations entre les sexes dans la société paysanne », p. 323.

⁹ *Ibid.*, p. 327 et 329. Dans son article sur « Les techniques du corps », Mauss considère que l'éducation aux usages adaptés et légitimes du corps se fait par « imitation prestigieuse » (M. Mauss, « Les techniques du corps », p. 369). L'invitation à considérer la sociologie comme une étude des systèmes sociaux d'attentes est formulée par Mauss dans son article sur les « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » (1924), dans *Sociologie et Anthropologie*, p. 306-308.

¹⁰ P. Bourdieu, « Les relations entre les sexes dans la société paysanne », p. 324.

¹¹ *Ibid.*

l'incapacité, l'impossibilité de danser se comprend par le redoublement du pour-autrui qui est exposée par Sartre dans sa théorie du regard aliénant dans *L'être et le néant*. Le paysan empaysanné de Bourdieu est, pourrait-on dire, une conscience pour-autrui-pour-autrui : il est d'autant plus aliéné par le regard de l'avenir qui pèse sur lui qu'il est aussi aliéné par le regard de la tradition qui ne tolère aucune « relation neutre¹² » entre les jeunes gens. Du point de vue de la tradition, parler, c'est s'allier ou trahir. Bourdieu reprend ainsi la formule de Mauss concernant les relations de don et de contre-don : « se confier entièrement ou se défier entièrement¹³ ». On voit ainsi comment Bourdieu traduit grâce à Sartre la description anthropologique de la logique maussienne du don en « ethnographie spontanée¹⁴ », c'est-à-dire en expérience vécue. Au-delà de cette reprise de *L'être et le néant*, on n'a toutefois pas suffisamment remarqué que la transition de la phénoménologie à la sociologie se fait chez Bourdieu par l'intermédiaire de *Questions de méthode*. Outre l'exemple du célibat, que je vais reprendre dans la prochaine section, Bourdieu décrit explicitement la raideur sociologique des aînés célibataires comme une incapacité pour eux à accepter ce qui, dans les pratiques de séduction, apparaît comme une « sorte de "féminisation" » – la formule est présente dans une note qui dissimule habilement sa source sartrienne :

On peut se risquer à suggérer que la répugnance à danser, que manifestent beaucoup de jeunes paysans, pourrait s'expliquer par la résistance devant cette sorte de « féminisation » de toute une image profondément enfouie de soi-même et de son corps¹⁵. »

Ce qui est frappant, c'est que, dans *La Misère du monde*, Bourdieu semble encore se souvenir du même passage de *Questions de méthode* que nous citons en ouverture de cet article : « À quelles conditions la

¹² *Ibid.*, p. 311.

¹³ M. Mauss, « Essai sur le don » (1925), dans *Sociologie et Anthropologie*, p. 277 : « Deux groupes d'hommes qui se rencontrent ne peuvent que : ou s'écarter – et, s'ils se marquent une méfiance ou se lancent un défi, se battre – ou bien traiter. »

¹⁴ P. Bourdieu, « Les relations entre les sexes dans la société paysanne », p. 322.

¹⁵ *Ibid.*, p. 323, note 11. Dans cette note, Bourdieu fait mine de s'appuyer principalement sur une histoire (en allemand) de la danse qui est évoquée par Mauss dans son article sur « Les techniques du corps » dans un bref passage où le socio-anthropologue distingue entre « danses masculines » (qui se fait en déplaçant le corps) et « danses féminines » (où on se trémousse sur place).

féménisation de l'expérience est-elle possible ?¹⁶ » Certes, au cœur de l'ouvrage, l'entretien intitulé « L'œuvre volée » raconte l'histoire d'une certaine Claudie (dont on apprend qu'elle est devenue sur le tard la marraine d'un petit Claude) qui a consacré sa vie à la défense de femmes maltraitées malgré l'opposition des organisations du « féminisme de lutte des classes »¹⁷. Au moment de l'entretien, Claudie reste fidèle à ses engagements après qu'elle a été exclue de l'association SOS femmes qu'elle avait pourtant créée. Elle regrette pourtant de ne pas avoir été soutenue par une certaine « Mme de X », « sœur de S. de X [*une féministe célèbre*] ». L'élimination du nom de Simone de Beauvoir (et de sa sœur Hélène) est transparente¹⁸ ; elle sert à construire une opposition simple entre la militante féministe et la féministe intellectuelle et théorique. Claudie semble d'ailleurs confirmer ce partage lorsqu'elle déclare : « Je ne suis pas Madame de X. Moi, je suis Claudie¹⁹ ».

... il y a des gens, on les laisse lutter, on les laisse travailler, mais il ne faut surtout pas qu'ils réussissent. Ils ne sont surtout pas destinés à ça. Ce n'est pas leur image. Je ne suis pas Mme de X. Moi, je suis Claudie ; Claudie, tu peux l'envoyer par là, tu peux l'envoyer là où il y a des mitraillettes, des coups de couteau, elle te fera un bon boulot. Mais Claudie la directrice d'un refuge qu'elle a créé ?²⁰ »

L'ouvrage se termine pourtant par un ensemble d'études qui accorde une place à la thématique, qu'on dira sartrienne de façon pour l'instant encore vague, de la féminisation de l'expérience. Les enquêtes comme les enquêteurs sont, à la fin du livre, essentiellement des enquêtées et des enquêtrices, comme si Bourdieu voulait laisser la place à un point de vue essentiellement féminin sur la société²¹. La fille aînée d'Abbas dans « La malédiction », Aïcha dans « La messagère », puis Farida dans «

¹⁶ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 128.

¹⁷ S. Garcia, « L'œuvre volée », dans P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, p. 685-713.

¹⁸ Le nom de S. de Beauvoir est en réalité rétabli, par avance, dans la présentation du cas (*ibid.*, p. 687).

¹⁹ Témoignage de Claudie, *ibid.*, p. 711.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Je suggère ici cette hypothèse, qui doit être approfondie dans une analyse séparée de la dernière partie de *La Misère du monde*. En tout état de cause, ce ne peut être qu'une hypothèse de lecture parmi d'autres, dans la mesure où cette ultime section du livre récapitule de nombreuses préoccupations de Bourdieu (et de son équipe), puisqu'on y suit aussi la destinée de plusieurs Algériens et Algériennes installés en France dans les années 1950 ou de paysans ayant choisi de rester à la campagne.

L'émancipation », sont des jeunes femmes certes prises entre deux feux, mais qui ont développé une lucidité (quasi) sociologique sur leur situation. C'est en particulier le cas d'Aïcha, jeune femme d'origine marocaine, fille aînée de sa famille et diplômée en sociologie. Elle est comme la porte-parole de Bourdieu, déplaçant la « double contrainte » de l'aîné célibataire béarnais vers la situation de la descendante scolarisée de Maghrébins immigrés en France :

La position d'aînée qui oblige à se vouer à la reproduction des valeurs du groupe se conjugue ici avec la position de première instruite de la famille, celle qui servait "d'interprète, de lien entre l'intérieur et l'extérieur". De cette position contradictoire, marquée par la "double contrainte", Aïcha tire une lucidité particulière sur les contradictions objectives et ressenties dont s'accompagne le processus d'"intégration". Cette lucidité, il a fallu en payer le prix : "Moi, je porte tout ce fardeau, je sens la blessure de mes parents."²² »

Elle est la porte-parole de Bourdieu, et en même temps celle qui a réussi à dépasser les limites de la sociologie bourdieusienne en retournant ses méthodes sur sa propre situation et sur ses contradictions. Sociologue de formation (bourdieusienne), Aïcha précède Bourdieu sur le chemin de l'auto-socio-analyse²³. Mais il n'est nul besoin d'être sociologue de formation pour atteindre à une certaine « vérité sociologique²⁴ ». La position de Farida dans sa famille l'a amenée à adopter une « *posture d'auto-analyse*²⁵ » qui lui a permis de transformer une situation d'impasse instrumentale en une posture de compréhension. Il en ressort que les filles de cette famille – surtout l'aînée – sont celles qui ont assuré l'apprentissage des nouveaux rôles à tenir par la famille dans la société française métropolitaine dans ce qui constitue « une reconversion complète à la fois des comportements masculins et féminins, des rapports internes à la famille, de l'économie générale de l'affectivité et des sentiments intrafamiliaux²⁶. » Ainsi, imperceptiblement, à travers Abdelmalek Sayad, Bourdieu retrouve-t-il *in extremis* les mots de Sartre, qui circulent

²² F. Muel-Dreyfus, « La messagère », dans P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, p. 1304.

²³ Voir, à cet égard, le dernier ouvrage de Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004.

²⁴ A. Sayad, « L'émancipation », dans P. Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, p. 1325.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 1327.

inlassablement, une nouvelle fois chez Bourdieu, entre l'*Esquisse d'une théorie des émotions* et *Questions de méthode*.

La puissance du féminin : Lévi-Strauss lu par Simone de Beauvoir

Dans *Questions de méthode*, la figure du célibataire joue un rôle stratégique. Dans la section sur « Le problème des médiations et des sciences auxiliaires », Sartre mobilise Lévi-Strauss pour compléter, déjà à propos des relations entre les sexes, les études culturalistes que Kardiner avait menées aux îles Marquises. Alors que Kardiner décrit l'homosexualité des hommes aux Marquises comme une « revanche contre la femme²⁷ » dans une situation marquée par la rareté des femmes (100 femmes pour 250 hommes) et par la polyandrie, Lévi-Strauss soutient dans *Les structures élémentaires de la parenté* que le mariage doit être considéré comme « une forme de prestation totale ». Dans les sociétés archaïques, la femme est une force productive et le mariage joue ainsi un rôle déterminant dans la production économique :

La femme n'est pas seulement une compagne de lit, c'est un travailleur, une force productrice. "Aux niveaux les plus primitifs, où la rigueur du milieu géographique et l'état rudimentaire des techniques rendent hasardeux aussi bien la chasse et le jardinage, que le ramassage et la cueillette, l'existence serait presque impossible pour un individu abandonné à lui-même... Il n'est pas exagéré de dire que pour de telles sociétés, le mariage présente une importance vitale pour chaque individu... intéressé (d'abord) à trouver... un conjoint mais aussi à prévenir l'occurrence pour son groupe de ces deux calamités de la société primitive : le célibataire et l'orphelin." Cela signifie qu'il ne faut jamais céder aux simplifications technicistes et présenter les techniques et les outils comme conditionnant dans un contexte particulier à eux seuls les relations sociales²⁸. »

Le passage est marquant. Sous le couvert d'une simple reprise, il donne une indication décisive sur la réaction de Sartre à la parution des *Structures élémentaires de la parenté* en 1949. Comme j'ai déjà eu

²⁷ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 69.

²⁸ *Ibid.*, p. 71. Sartre résumé ici la page 46 de C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), Berlin, Mouton de Gruyter, 2002 (p. 48-49 de l'édition originale de 1949 citée par Sartre). Juste avant le passage cité, Lévi-Strauss indique que, dans nos sociétés, la différence entre hommes mariés et célibataires n'est plus que très secondaire (celles qui se marquent dans les efforts vestimentaires des hommes mariés), alors qu'elle est décisive, à tout dire « vitale », dans des sociétés archaïques marquées par la taille réduite des sociétés et par une stricte division du travail (notamment de la production de la nourriture) qui exige dès lors une « coopération de ménage » entre les sexes (*ibid.*, p. 44).

l'occasion de l'écrire, c'est bien davantage le livre de 1949 que *La pensée sauvage* qui a constitué un défi pour Sartre²⁹. Dès l'année suivante, il publie dans *Les Temps Modernes* six fragments de ce qui deviendra deux ans plus tard le *Saint Genet comédien et martyr*. Comme il le fera quinze ans plus tard, après la publication de *Les Mots et les Choses*, l'abandon de la morale laisse le champ libre au débordement de la psychanalyse existentielle : Sartre y met en jeu l'ensemble de sa philosophie *sur l'étude d'un cas*. Ce faisant, Sartre se glisse dans un point aveugle des *Structures élémentaires de la parenté* : Genet et Flaubert, l'orphelin et le célibataire, ne sont-ils pas les figures de l'entêtement sartrien à soutenir que, si l'enfance nous contraint d'abord à une « intériorisation de l'extériorité³⁰ », le champ social dans lequel nous vivons n'a de consistance que rapporté au « non-être de l'humanité³¹ » et à la « multiplicité des relations et de relations entre ces relations³² » que chaque existence est amenée à vivre dans sa singularité. Pour répondre à Lévi-Strauss, Sartre se serait ainsi intéressé aux marges des analyses de Lévi-Strauss afin de découvrir, en les retournant, au point où les rapports de parenté se détraquent, les « relations concrètes³³ » entre les individus. Autrement dit, c'est à partir de la « déshumanité », à partir d'un « homme [qui] se définit négativement par l'ensemble des possibles qui lui sont impossibles »³⁴, que Sartre peut soutenir (Bourdieu s'en souviendra) que la société se présente pour chacun comme une *perspective d'avenir*.

Il n'est donc pas possible de comprendre le projet sartrien de psychanalyse existentielle – et sa reprise critique par Bourdieu – sans passer par Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale. L'histoire qui a été relatée jusqu'ici reste pourtant une histoire statique. Genet et puis Flaubert (et, si l'on veut, entre les deux, Sartre lui-même, orphelin et célibataire). Mais, en l'état, rien ne permet de (faire) comprendre ce qui fait passer Sartre de Genet à Flaubert, qui l'occupera pendant plus de vingt ans. C'est

²⁹ G. Cormann, « Questions de méthodes. Sartre, Giovannangeli, la phénoménologie et les "structuralistes" », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 10, n° 11, 201, p. 74-88.

³⁰ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 61.

³¹ *Ibid.*, p. 75.

³² *Ibid.*, p. 72.

³³ *Ibid.*, p. 77.

³⁴ *Ibid.*, p. 89, 90 : « Tant qu'on n'aura pas étudié les structures d'avenir dans une société déterminée, on s'exposera nécessairement à ne rien comprendre au social. »

que Sartre a contracté une autre dette à l'égard des *Structures élémentaires de la parenté*. C'est cette dette que recèle la question dont nous sommes partis : « À quelles conditions la féminisation de l'expérience est-elle possible ? » Cette seconde référence est cependant restée inaperçue parce qu'elle est inséparable de la lecture singulière que Simone de Beauvoir a faite des *Structures élémentaires de la parenté*, dont on se contente trop souvent de signaler, en passant, l'importance pour l'élaboration du *Deuxième Sexe*³⁵. Je souhaite proposer ici une autre interprétation des rapports entre Beauvoir et Lévi-Strauss³⁶.

Dans son étude sur « Beauvoir lectrice de Lévi-Strauss », Frédéric Keck a, me semble-t-il, identifié *in extremis* l'originalité de la lecture de Beauvoir : « Les rapports de sympathie et d'antagonisme qui nous constituent en sujets sociaux sont orientés vers la féminité au sens où celle-ci rend possible l'ouverture infinie du cycle de l'échange : telle nous semble être la leçon de la lecture de Lévi-Strauss par Beauvoir³⁷. » Lorsqu'il rapproche les *Structures élémentaires de la parenté* de *La Transcendance de l'Ego*, en écrivant que « l'existence est un champ transcendantal ouvert, dans lequel le moi est lui-même un signe dans les relations avec autrui³⁸ », Keck s'appuie en effet sur le fait que S. de Beauvoir voit dans l'exogamie, dans le don et la circulation des femmes, le principe de la transcendance humaine. Pour Beauvoir, l'échange fournit aux hommes le paradigme d'un « au-delà humain » (c'est-à-dire non métaphysique³⁹), d'un « horizon vers lequel il[s] puisse[nt] se projeter »⁴⁰.

La lecture de F. Keck permet de cerner la situation particulière de l'auteur du *Deuxième Sexe* : cherchant à décrire la transcendance transcendée qui caractérise la situation d'oppression des femmes, Beauvoir ne fait pas seulement le lien entre Sartre et Lévi-Strauss

³⁵ Lévi-Strauss avait confié à Beauvoir le manuscrit de ce qui allait d'abord être sa thèse de doctorat, en 1948, lors d'un voyage de Sartre et de Beauvoir à New York en 1947, où il était Attaché culturel.

³⁶ Le modèle présenté au début de cet exposé doit rendre en compte une correction fondamentale : Mauss corrige Durkheim, Sartre corrige Mauss, Beauvoir corrige Sartre (grâce à Lévi-Strauss).

³⁷ F. Keck, « Beauvoir lectrice de Lévi-Strauss. Les relations hommes/femmes entre existentialisme et structuralisme », *Les Temps Modernes*, n° 647-648, 2008, consulté en ligne sur www.cairn.info.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ S. de Beauvoir soutient d'emblée que *Les Structures élémentaires de la parenté* constituent une relance du projet de l'École durkheimienne débarrassé de ses entités métaphysiques, notamment du concept de conscience collective.

⁴⁰ S. de Beauvoir, compte rendu des *Structures élémentaires de la parenté*, *Les Temps Modernes*, n° 49, 1949, p. 943-949 ; repris sous le titre « L'être et la parenté », dans *Le Magazine littéraire*, hors-série n° 5, « Lévi-Strauss : l'ethnologie ou la passion des autres », 2003, p. 63 pour le passage cité ici.

concernant les relations à autrui et les formes d'aliénation qui peuvent en découler, elle se situe aussi de façon cruciale dans le champ de la phénoménologie française marquée par une reprise critique de l'ontologie heideggérienne du *Dasein*, dont Levinas donne le coup d'envoi dans ses articles « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932) et « De l'évasion » (1936)⁴¹. Pour la phénoménologie française naissante, chez Levinas et Sartre comme chez Wahl ou Merleau-Ponty, la temporalité heideggérienne présente de sévères difficultés et rend tout à la fois fondamentale et caduque la définition du *Dasein* comme transcendance : pour eux, l'ouverture au monde et la capacité de donner sens à son expérience à partir du futur ne peut pas être valablement fondée sur un primat accordé unilatéralement, et une fois pour toutes, au futur. Le coup de force de Beauvoir est de reproduire cette critique de Heidegger sur le plan social, contre la conception de la féminité comme altérité absolue que Levinas venait de proposer dans *Le Temps et l'Autre* (qui jette les bases de sa philosophie morale quinze ans avant *Totalité et Infini*)⁴². Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir s'appuie sur Lévi-Strauss afin de compliquer la conception heideggérienne du *Mitsein* qui continuait alors de fonder l'approche de Levinas⁴³. Le structuralisme de Lévi-Strauss autorise certes Beauvoir à « penser les relations biologiques sous la forme de systèmes d'oppositions⁴⁴ » ; elle en vient certes à considérer les femmes comme des « valeurs sociales capables de circuler », comme l'a très bien vu F. Keck ; il faut pourtant ajouter que cette lecture existentialiste des *Structures élémentaires de la parenté* a pour conséquence, non seulement de penser la valeur qui est attachée aux femmes en tant que vecteur de la reproduction sociale, mais aussi de penser la valeur de la féminité comme puissance (variable) de transformation sociale – contrairement à la critique souvent adressée à Lévi-Strauss d'avoir reproduit de façon acritique une structure fondamentale de la domination masculine.

⁴¹ Sur ce point, je renvoie à G. Cormann, « Sartre, Heidegger et les *Recherches Philosophiques* – Koyré, Levinas, Wahl. Éléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine », dans G. Cormann & O. Feron (éds.), *Questions anthropologiques et phénoménologie. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*, Bruxelles, Ousia, 2014, p. 135-166.

⁴² E. Levinas, « Le temps et l'autre », dans J. Wahl (éd.), *Le choix, le monde, l'existence*, Grenoble, Arthaud, 1947. Il s'agit au départ de 4 conférences que Levinas avait données au Collège philosophique de Jean Wahl en 1946 et 1947.

⁴³ S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (1949), t. 1, Paris, Gallimard, 1979, p. 16. Sur d'autres questions, l'article de Levinas est aussi discuté par Sartre, à la même époque dans les *Cahiers pour une morale* (1947-1949), Paris, Gallimard, 1983, p. 397, 431.

⁴⁴ S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, p. 17.

C'est cette relecture existentialiste de Lévi-Strauss que Bourdieu récupère chez Sartre dans *Questions de méthode*. À côté du thème du célibat, que Sartre a trouvé dans les marges des *Structures élémentaires de la parenté*, la question que ce dernier adresse à l'œuvre de Flaubert, « À quelles conditions la féminisation de l'expérience est-elle possible ? », lui vient aussi de Lévi-Strauss, mais on le comprend à présent : de Lévi-Strauss relu par Beauvoir. Dans son article sur les rapports entre les sexes, c'est un tel phénomène de valorisation que Bourdieu attribue aux femmes béarnaises. C'est aussi cette puissance de transcendance qu'il cherche à mobiliser, dans *La Misère du monde*, lorsqu'il se métamorphose en sociologue femme, lorsqu'il se laisse affecter par la féminité. Il s'agit dans les deux cas de conjurer une situation d'impuissance sociale en se tournant vers une dimension de l'expérience qui est censée la doter d'une puissance de transformation – ou à tout le moins d'adaptation sociale. Dans le cas de *La Misère du monde*, j'ajouterais volontiers qu'il s'agit certainement, comme un retour du refoulé, de l'ultime dette – ou concession nécessaire – de Bourdieu à Sartre. Alors même qu'il fustige Sartre dans *Les règles de l'art*, Bourdieu se voit contraint d'aller puiser dans le fonds métamorphique de l'œuvre et de la personnalité de Sartre, tel qu'il est impliqué dans ses relations avec Beauvoir.

Il convient dès lors de compliquer le jugement que le sociologue portait à l'égard du rapport Beauvoir-Sartre dans son petit texte-préface « Apologie pour une femme rangée » qu'il donne à l'intéressant livre de Toril Moi sur S. de Beauvoir. Dans cette préface, Bourdieu reproche à Beauvoir d'être « séparée [de sa capacité de philosopher] par toute la philosophie de Jean-Paul Sartre » et d'avoir été incapable d'appliquer « à sa relation avec Sartre son analyse des rapports entre les hommes et les femmes »⁴⁵. Il convient en effet de prendre la mesure du glissement chez Sartre de Genet à Flaubert : faire droit, précisément, à la féminisation de l'expérience.

L'Idiot de la famille : Sartre, Flaubert, l'androgynie

⁴⁵ P. Bourdieu, « Apologie pour une femme rangée », dans T. Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*, trad. G. Belleteste, Paris, Diderot éditeur, 1995, p. VIII. L'étude de T. Moi se présente clairement comme une étude bourdieusienne de la trajectoire sociale de Beauvoir, notamment en s'intéressant à son cursus scolaire.

Lorsqu'il s'exprime à la fin de sa vie sur les raisons qui l'ont amené à travailler sur Flaubert, Sartre soutient que *Madame Bovary* propose la première étude littéraire de ce qu'est une « vraie femme ». Pourtant, Flaubert répond parfaitement au profil lourdaud du paysan célibataire décrit par Bourdieu : « Flaubert, c'est un lourd bonhomme normand qui marche dans la boue, qui conduit une voiture à cheval, un personnage provincial et pesant⁴⁶. » Ce qui a suscité l'intérêt de Sartre, c'est précisément le « contraste » entre Flaubert et *Madame Bovary*, « entre le gros et grand bonhomme lourdingue et son chef d'œuvre⁴⁷ ». Selon Sartre, *Madame Bovary* est le résultat génial de l'ennui, de ce qu'il nomme un « ennui productif⁴⁸ ». Pour le dire encore un peu autrement, ce qui intéresse Sartre chez Flaubert, c'est la façon dont « [s]on génie est toujours comme dans une gangue⁴⁹ ». Sartre continue : « Ce qu'il inventait vraiment bien, c'était repris par une foule de choses qui lui ôtaient la valeur de ses coups de génie⁵⁰. » Ainsi *Madame Bovary* est-elle « une "vraie" femme, malgré le machisme de Flaubert⁵¹ ». En somme, on pourrait dire que le génie de Flaubert, c'est le *génial étrangement corrigé par le banal*.

La fin de l'entretien de 1979⁵² récapitule cette altérité de Flaubert (c'est « l'autre Flaubert », p. 107-108), sa névrose ou sa folie, sous la figure de l'*androgynie*. Interrogé sur la sexualité de Flaubert, Sartre écarte l'hypothèse de l'homosexualité. Flaubert serait plutôt androgynie à la condition de comprendre que l'androgynie n'est pas son être, mais une manière d'être, une manière de concevoir le monde, autrement dit un être imaginaire, une création fantasmatique. Cette question se resserre dans une remarque qu'on trouve dans le même entretien de Sartre et qui constitue à certains égards son dernier mot : « Emma, c'est lui, mais pas au sens où on le dit d'après lui-même ("Madame Bovary, c'est moi.") C'est

⁴⁶ J.-P. Sartre, « Entretien », *L'Arc*, n° 79, « Gustave Flaubert », 1980, rééd. Inculte, 2009, p. 104.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 106 : « Flaubert : cela, corriger une intuition remarquable par une idée donnée par d'autres, une idée superficielle. Il y a là un sens de la femme chez un machiste. » (p. 106-107)

⁵² L'entretien a eu lieu en novembre 1979. Mais, symboliquement, publié en avril 1980, il constitue les derniers mots de Sartre vivant.

dans les fantasmes, les images⁵³. » Flaubert est capable de créer des possibles en tant qu'il est une femme, en tant qu'Il se fait imaginativement Elle. Le point aurait d'ailleurs été au cœur du 4^{ème} volume de *L'Idiot de la famille*, dont *L'Arc* publie alors également certains extraits.

Mme Bovary n'est pas (d'abord, ensuite *est*) Flaubert. Pas pareil si l'auteur écrit une autobiographie (je). Que se passe-t-il ? Il y a *imagination*. Transposition d'un ensemble intériorisé en sujet-objet imaginaire. Flaubert dit *Il*. Mais pourquoi pas *Elle* ? C'est ce qu'il fait dans *Madame Bovary* (un roman est pour moi une façon de vivre différente). Il pousse le *Il* jusqu'à *Elle* parce que sa sexualité et sa position économique lui font prendre *Elle* pour son *Il* authentique (c'est-à-dire pour lui *imaginaire*. Il aime se penser, plus tard, vieille femme hystérique). Comment concevoir les documents (vie de Mme Pradier, détails sur Delamarre) sinon comme une manière d'exercer (et de limiter) son imagination. De créer des possibles féminins pour cet *Elle*⁵⁴.

Ainsi, si Emma est une vraie femme (de roman), Flaubert est-il lui-même un vrai androgyne : « Il est grossier, c'est sa part mâle. Et il est femme quand il parle... des femmes. Finalement, si je me suis attaché à Flaubert, c'est à cause de ces intuitions-là⁵⁵. » Dans cette dernière réponse, Sartre se déclare lui-même androgyne : « Moi, je suis certainement androgyne, ce qui n'est pas un défaut⁵⁶. » Il rejoint ainsi une dernière fois Simone de Beauvoir : comme l'a rappelé Éliane Lecarme-Tabone, celle-ci présente en effet sa rencontre avec Sartre, à la fin des *Mémoires d'une jeune fille rangée*, comme la rencontre d'un double ou d'un jumeau qui renvoie au mythe platonicien⁵⁷.

Le présent dossier permet de préciser cette référence partagée au mythe de l'androgyne, au-delà de l'alternative qui fait du couple Sartre-Beauvoir un couple mythique ou, au contraire, l'exemple du retour pathétique de la domination masculine. Que pourrait bien signifier, pour Sartre – et pour Beauvoir en retour –, une formule comme « Madame de Beauvoir, c'est moi » ? Faut-il y voir une marque de la domination masculine à laquelle Beauvoir n'aura pas pu (ou voulu) résister ? Ou cette

⁵³ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁴ J.-P. Sartre, « Notes sur *Madame Bovary* », *L'Arc*, n° 79, p. 113.

⁵⁵ J.-P. Sartre, « Entretien », p. 108.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ É. Lecarme-Tabone, *Mémoire d'une jeune fille rangée de Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard, 2000.

formule permet-elle, à l'inverse, de rapporter l'herméneutique sartrienne à sa capacité de féminiser son expérience *via* Beauvoir ?

Sartre avant Beauvoir : la structure-Simone

Afin de répondre à cette question, nous possédons un point de départ nouveau dans un document extraordinaire, un texte de jeunesse de Sartre, *Empédocle*, que le jeune Sartre a écrit entre 1926 et 1927⁵⁸. On a pu soutenir, ailleurs, que ce texte constituait pour Sartre son entrée en philosophie⁵⁹. Sartre s'y inscrit dans une tradition de philosophie allemande qui, à partir de Nietzsche, remonte aux fondements intellectuels de l'idéalisme allemand. La culture familiale des Schweitzer, mais aussi l'entourage de Sartre à l'École Normale Supérieure, lui permette, dès avant la percée de la phénoménologie en France, d'élaborer le projet d'une philosophie française nouvelle qui assume l'articulation de la philosophie et de la littérature, au profit d'une pensée située qui, entée sur certaines intuitions de la psychanalyse, interroge en permanence les conditions concrètes de la pensée elle-même.

Mais un second élément original doit être mentionné : *Empédocle* se termine par un étrange épithalame. À juste titre, Jean Bourgault a soutenu que le terme était utilisé comme par antiphrase par Sartre. Alors que le terme *épithalame* désigne le chant nuptial qui annonce l'union physique d'un nouveau couple, Sartre ne cherche pas, selon J. Bourgault, à « trouver une plénitude » ou à « rêver d'une fusion de soi à soi » ; il cherche plutôt à « concevoir le battement de l'existence, qui fait passer des temps de fusion à des temps d'arrachement »⁶⁰. L'épithalame d'*Empédocle* délivre ainsi l'intuition originelle de la philosophie sartrienne : la contingence. Je m'accorde totalement avec cette lecture du Final de l'*Empédocle*, mais il serait réducteur d'y voir un usage simplement parodique. Sartre y insinue pour longtemps une des conditions fondamentales de sa philosophie. Celle-ci renvoie à ce qui constitue la dynamique de la pensée philosophique chez Sartre. Dans cette mise en

⁵⁸ J.-P. Sartre, « Empédocle » (1926-1927), *Études sartriennes*, « Inédits de jeunesse. *Empédocle* et le Chant de la jeunesse », n° 20, 2016, p. 27-50.

⁵⁹ G. Cormann, « *Empédocle*, ou comment entrer en philosophie. Sartre et la pensée allemande dans les années 1920 », *Études sartriennes*, n° 20, 2016, p. 101-146.

⁶⁰ J. Bourgault, « "Sur le point d'être". Lire l'*Empédocle* de Sartre », *Études sartriennes*, n° 20, 2016, p. 51-77.

mouvement de la pensée, la relation de Sartre avec Simone Jollivet a tenu un rôle paradigmatique que nous souhaitons mettre ici au jour. *Empédocle* est en effet un des textes-cadeaux offerts par Sartre à la première Simone, Simone Jollivet, l'amour de jeunesse de Sartre. Dans ces textes, Sartre se constitue en un objet imaginaire où il peut, à l'impossible, et dans la séparation inéluctable avec ce premier amour, *être Simone Jollivet*, dont on sait le goût précoce et enthousiaste pour la pensée allemande.

Sartre a puisé le terme *épithalame* dans l'actualité littéraire de l'époque, popularisé par le succès du premier roman éponyme de Jacques Chardonne qui devient très vite une personnalité du monde littéraire français⁶¹, comme le jeune Sartre y aspirait. Lorsqu'il publie *L'Épithalame* en 1921, Chardonne présente un roman d'un nouveau genre, qui prend pour objet le couple. L'écriture de Chardonne propose ainsi un double déplacement : d'une part, il ne s'agit plus de narrer des amours clandestines d'un homme et d'une femme, mais bien celles d'un couple ; il s'agit, d'autre part, de trouver les ressorts littéraires pour mettre en évidence non pas les états d'âme d'un individu ou de l'autre, mais ce qui constitue pour ainsi dire la psychologie du couple. Au-delà de la fascination pour le succès précoce de Chardonne, Sartre a trouvé dans son roman un moyen de figurer son couple orageux avec Simone Jollivet. L'intention amoureuse de Sartre était vouée à l'échec. Il n'empêche que cet exercice métamorphique aura profondément marqué la manière sartrienne de faire de la philosophie, peut-être pas seulement de commencer en philosophie, mais de trouver les moyens pendant les décennies qui suivront de *recommencer* en philosophie. Avec un peu d'irrévérence (et de bêtise), je fais l'hypothèse qu'il y a chez Sartre, à partir de *l'Empédocle*, une « structure-Simone » qui est antérieure à sa rencontre avec Beauvoir.

De façon cinglante, dans son refus de l'illusion d'une fusion de soi à soi, Sartre creuse l'espace d'un rapport philosophique qui ne le rapporte pas seulement diachroniquement à ses prédécesseurs, mais qui l'amène d'un point de vue synchronique à modifier les conditions de production de la création philosophique réservée jusque-là aux hommes. Il ne suffit pas de dire que *l'Empédocle* de Sartre précède sa rencontre avec Simone de Beauvoir – ce texte *anticipe* et prépare cette rencontre. Dans ce cas, on se rapprocherait du sens premier de l'épithalame, défini comme un chant qui

⁶¹ J. Chardonne, *L'Épithalame*, Paris, Stock, 1921 ; rééd. *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Albin Michel, 1951.

prépare à la nuit de noces. Dès 1927, Sartre se fait en quelque sorte « androgyne »⁶². Un demi-siècle avant l'Entretien de 1979 sur Flaubert, Sartre pouvait dire : « C'est dans les fantasmes, les images. C'est une chose particulière, une manière d'être, de concevoir le monde. Moi, je suis certainement androgyne, ce qui n'est pas un défaut. C'est comme cela⁶³. » Cette exposition de soi, si elle est une manière d'être, se pose au fondement de l'existentialisme sartrien.

La philosophie existentialiste aurait dès lors été, dès la formulation de son projet, une œuvre à deux, celle d'un homme et d'une femme. C'est l'ultime question posée à Sartre par Empédocle, en parodiant *Questions de méthode*⁶⁴ : à quelles conditions une féminisation de l'expérience philosophique est-elle possible ? De cette histoire, nous essayons ici de dire quelque chose. À partir de 1929, la structure-Simone est réalisée chez Sartre avec la rencontre de Beauvoir. Nous faisons l'hypothèse que c'est cette histoire étrangement méconnue, comme le mystère en pleine lumière de la philosophie existentialiste, qui insiste derrière la biographie de Flaubert que Sartre porte avec lui pendant les 25 dernières années de sa vie.

Sartre répond à Beauvoir : une écriture au féminin

Le couple de Sartre et de Beauvoir est un couple intellectuel singulier. Il va de soi que leur couple est une structure de création pour leurs œuvres respectives. Contrairement à ce qu'on ne cesse de dire, leur relation est évidemment fondée sur l'égalité. Toutefois, la représentation du couple telle qu'on la décrit favorablement, se lisant l'un l'autre, se conseillant, s'encourageant, laisse aussi de côté quelque chose : le fait que le couple Sartre-Beauvoir est un couple qui, tout aussi évidemment, ne va pas de soi. En quelque sorte, ils sont un « couple de célibataires ». *Socialement*, Sartre et Beauvoir sont les descendants de familles aisées qui sont marquées par une forme de ruine. Trente ans après *Empédocle*, *Les*

⁶² Il est probable que Sartre reprend cette figure de l'androgyne à Freud. On la trouve dans « Au-delà du principe de plaisir », qui est traduit en français en 1927, en ouverture des *Essais de psychanalyse* chez Payot. J'ai mis en exergue les relations du jeune Sartre avec Freud dans G. Cormann, « *Empédocle*, ou comment entrer en philosophie. Sartre et la pensée allemande dans les années 1920 », p. 142-144.

⁶³ J.-P. Sartre, « Entretien », p. 108.

⁶⁴ Cf., pour rappel, J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, p. 128.

Mots s'ouvrent sur un éclat d'histoire sociale, celle d'une histoire familiale, celle de la famille Schweitzer, une histoire interrompue, par la vie, par la politique et par l'histoire, de pasteurs protestants et d'instituteurs français dont Sartre ne peut être l'héritier qu'à inventer, avec Beauvoir, un autre rapport à la culture et à l'éducation. L'histoire familiale de Beauvoir est aussi marquée par une déroute financière et sociale de sa famille. Pierre Bras et Michel Kail ont parlé naguère des « trois vies de Simone de Beauvoir⁶⁵ ». Mise dans l'impossibilité par la ruine familiale de vivre une vie de mère de famille selon la tradition, une « deuxième vie » attendait Beauvoir : une vie de remplacement justifiée de façon dérogatoire par le travail, investi comme un moyen de survie dans « la vie grise des femmes condamnées au strict célibat faute de dot⁶⁶ ». En rencontrant Sartre, Beauvoir échappa à cette alternative socialement déterminée en s'embarquant dans une vie de travail mais aussi de liberté avec lui.

Peu d'articles se sont penchés sur la collaboration effective de Sartre et de Beauvoir. On s'en tient souvent à rappeler que l'un et l'autre étaient le premier lecteur ou la première lectrice de l'autre. On insiste aussi sur la « répartition des genres » qui cimenterait la cohabitation des deux œuvres : à Sartre, la philosophie, le théâtre et les textes de situation ; à Beauvoir, l'essai théorique et les mémoires. Les deux seraient dès lors côte à côte. Ils feraient front l'un à côté de l'autre, devant les exigences du travail puis des engagements, inséparables depuis leur rencontre jusqu'à la mort de Sartre. Mais, au fond, il n'y aurait pas lieu de les penser l'un avec l'autre, l'un dans l'autre, l'un contre l'autre ou aux prises avec lui/elle. Deux articles récents, très différents l'un de l'autre, mais écrits par deux des meilleurs spécialistes de Sartre, font exception. Sans que cela ne soit leur objectif, les articles de Louette et de Contat empêchent de considérer Sartre indépendamment de Beauvoir. À l'égard de Beauvoir (il faudrait aussi considérer leur relation en sens inverse), Sartre est en quelque sorte *unselbstständig*, non-indépendant.

Dans « Le deuxième sexe dans *Les mains sales*⁶⁷ », J.-F. Louette s'étonne de l'absence de toute référence au *Deuxième sexe* des commentateurs des *Mains sales*, alors que les deux œuvres sont écrites

⁶⁵ P. Bras & M. Kail, « Les trois vies de Simone de Beauvoir », *L'Homme et la Société*, n° 179-180, 2011/1, p. 15-25.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁷ J.-F. Louette, « Le deuxième sexe dans *Les mains sales* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 116, 2016/2, p. 365-386.

conjointement. Comme si les deux œuvres, à plus d'un titre emblématique de leur travail respectif (les deux titres sont passés dans le langage commun, et « Sartre » et « Beauvoir » avec eux qu'évoquent inmanquablement « les mains sales » et « le deuxième sexe »), n'avaient rien à voir l'une avec l'autre, rien à se dire. La preuve en aurait été donnée par Sartre dans l'indifférence qu'il aurait manifestée à l'égard de Jessica et d'Olga, les personnages secondaires féminins de sa pièce, qui ne sont que des caricatures. Plusieurs commentaires regrettent ainsi que Sartre se soit laissé aller à la reproduction des clichés et des stéréotypes constituant les mythes du féminin, femme-enfant, séductrice, femme-juge ou femme frigide. En poussant les choses à la limite, la lutte des classes (Sartre) n'aurait rien à faire de l'émancipation des femmes (Beauvoir). L'hypothèse de J.-F. Louette prend le contrepied de ce qui constitue, au fond, une destitution (pseudo-critique) de l'existentialisme. Il considère, à l'opposé, que cette représentation par Sartre des stéréotypes féminins doit être considéré comme un usage « au second degré⁶⁸ ». Loin de négliger ses personnages de femmes, Louette soutient fortement que, d'une part, Sartre *théâtralise* ces stéréotypes et que, d'autre part, cette insistance sur ces clichés de la femme met en abyme les nœuds principaux de la trame politique de la pièce. Loin dès lors d'ignorer le travail que Beauvoir fait en parallèle dans *Le deuxième sexe*, *Les mains sales* exhiberait sans détour les stéréotypes de la femme qui continuent de circuler dans la société française de l'après-guerre. Travaillant aux côtés de Beauvoir, Sartre intègre à sa pièce la pluralité des mythes qui enserrant l'existence des femmes conformément à l'« Étude sur la situation de la femme⁶⁹ » que Beauvoir élaborait dans son livre. Mieux, c'est les contradictions et les conflits qui se nouent entre cette pluralité de mythes qui précipitent le meurtre final de Hoederer par Hugo⁷⁰.

À l'aune de cette lecture, *Les mains sales* apparaissent comme une sorte d'écrin pour *Le deuxième sexe*. Elle constitue l'exemple de ce que J.-F. Louette désigne comme un travail de « co-écriture⁷¹ » qui voit Sartre (ré)écrire *Le deuxième sexe* comme par anticipation. La pièce de Sartre

⁶⁸ *Ibid.*, p. 370.

⁶⁹ Selon le titre que Beauvoir donnait à son travail en cours. *Ibid.*, p. 369.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 380.

⁷¹ *Ibid.*, p. 382.

prépare ainsi la sortie du gros essai de Beauvoir. D'une part, la pièce annonce l'essai : la pièce fait exister *Le deuxième sexe* avant même que son livre soit achevé. D'autre part, elle crée pour l'essai de Beauvoir un public massif qui ne peut pas être celui d'un gros ouvrage exigeant – ou seulement le public d'un livre qui sera devenu l'emblème d'une revendication politique d'égalité. En outre, on peut penser que Sartre offre aussi une clé de lecture, tout à la fois en donnant à saisir le sens de l'ouvrage et en le recréant. Ainsi le personnage de Jessica n'est-il pas simplement emprunté à Beauvoir ; il constitue un mythe supplémentaire que Sartre a repéré dans « des analyses désolées de Beauvoir, qui se trouvent éparées dans *Le deuxième sexe* », celui de « La jeune bourgeoise mariée face à la politique »⁷².

Une brève note récente de Michel Contat suggère un pas supplémentaire⁷³. Elle concerne, non pas l'appropriation d'un contenu théorique ou d'un geste critique, disons une inspiration féministe⁷⁴, mais la possibilité même pour Sartre de faire sienne une écriture féminine. Contat a découvert un manuscrit de Sartre écrit au féminin, correspondant à un article de critique cinématographique, « Points de vue sur *Miracle à Milan*. Toto ou le malheur d'être objet », paru dans *Les Temps Modernes* en janvier 1952 sous la signature de Michelle Vian. Le film de Vittorio De Sica vient de recevoir la Palme d'Or à Cannes et suscite la polémique. On s'étonne qu'un film d'inspiration chrétienne reçoive le soutien de la presse communiste. Sous le couvert de Michelle Vian, Sartre se laisse aller au plaisir de la polémique avec le critique de *L'Écran français* et avec André Bazin. Le cas semble ne pas être unique : un autre texte signé par M. Vian, à propos d'une adaptation de Faulkner, ne semble pas non plus être de sa main. Dans les deux cas, il apparaît bien peu probable que M. Vian fut l'auteur de ces articles. La découverte du manuscrit, naguère conservé au Musée des Lettres et Manuscrits, permet d'éclairer la situation de ces deux textes à la patte toute sartrienne. M. Contat note que la raison de ce (double) travestissement est peut-être liée à la relation contractuelle que Sartre entretenait encore, au début des années 1950, avec la maison

⁷² *Ibid.*, p. 370.

⁷³ M. Contat, « Sartre travesti », *Études sartriennes*, n° 19, 2015, p. 213-215.

⁷⁴ J.-F. Louette, « Le deuxième sexe dans *Les mains sales* », p. 382 : « Le vampire en principe suce le sang, il aspire. Chez Sartre, il inspire. En contaminant l'encre de l'écrivain... d'une goutte de féminisme, dans le cas du vampire Beauvoir. »

de production Pathé et qui l'empêchait de se consacrer publiquement à la critique de film. On pourrait aussi y voir un cadeau de Sartre à la femme qu'il courtisait alors. Toutefois, Contat privilégie rapidement un autre motif d'intérêt qui justifie cette « écriture au féminin⁷⁵ », qui correspond parfaitement avec ce que nous désignons ici comme une féminisation de l'expérience. Pour Contat, l'écriture au féminin permet à Sartre d'échapper au sérieux qui sied désormais au « directeur des *Temps Modernes* » et à la pesanteur polémique des combats politiques ou intellectuels dans lesquels il est alors – et de plus en plus – plongé. L'article sur le film de Vittoria De Sica se démarque par une forme de virtuosité et de légèreté littéraire qu'autorise l'exercice de la critique. En somme, dans cette échappée littéraire, Sartre s'amuse. Comme lors de la croisière faite en Norvège avec ses parents pendant l'été 1935, où lors d'un bal masqué il se déguise en femme pour tromper l'ennui. Contat note que cet épisode de travestissement littéral nous est connu par une lettre de Sartre à Beauvoir datée du 26 juillet 1935⁷⁶. Mais il n'en tire aucune conséquence. La circonstance est pourtant loin d'être anodine. Sartre, à trente ans, se retrouve à faire une croisière avec sa mère et son beau-père, comme un « vieux célibataire ». Pour la première fois depuis longtemps, Sartre est éloigné de Beauvoir. On peut donc difficilement n'y voir qu'un moment de bonheur, même éphémère. En se déguisant en femme, Sartre cherche aussi à conjurer une forme d'isolement qui lui est particulièrement pénible.

Pour Sartre, la féminisation de l'expérience ne peut donc pas être réduite au « moteur immobile » du couple créateur qu'il constitue avec Beauvoir. Le cas représenté par *Les mains sales* pourrait induire en erreur. On risquerait d'y voir seulement l'allégresse d'une intimité créatrice qui permet à la fois l'exultation formelle et une forme de reconnaissance érotique (amoureuse/amicale). Le couple Sartre/Beauvoir ferait ainsi front contre l'ennui des choses sérieuses de la vie et face aux aléas de l'histoire. Il me semble, tout à l'inverse, que la féminisation de l'écriture sartrienne, qui est absolument incontestable après les travaux que je viens de résumer, nous oblige à tourner notre attention vers les relations internes au couple. Lorsque Sartre écrit au féminin, ce n'est pas seulement

⁷⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁷⁶ *Ibid.*

pour rendre hommage à Beauvoir. C'est aussi, je crois, lorsque ce qu'écrit Beauvoir met profondément en question ce que Sartre écrit (ou n'arrive pas à écrire). Autrement dit, la féminisation de l'expérience chez Sartre est aussi une réponse que Sartre adresse à Beauvoir lorsque son travail à elle conteste son travail à lui sans qu'il ne dispose, on pourrait dire, par lui-même des moyens de faire face à l'intérêt de et pour le travail de Beauvoir. Si l'écriture au féminin est liée à la virtuosité et à la dynamique de l'écriture sartrienne, c'est au titre d'une situation-limite où, à défaut de ressource propre, Sartre répond à Beauvoir en mobilisant à son profit cette puissance du féminin qui semble l'apanage de la pensée post-maussienne en France. Doit-on ainsi s'étonner que les deux cas d'écriture au féminin décrit par Louette et par Contat encadrent la parution du *Deuxième Sexe* ? Nul doute que Sartre se réjouisse de l'aboutissement du travail de Beauvoir. Mais il n'est pas douteux que Sartre se soit, en même temps, rendu compte de la grandeur, de la force et de l'efficacité d'une telle œuvre. Et cela, avec d'autant plus d'acuité qu'il ne pouvait pas ne pas y reconnaître une inspiration, également puissante, bientôt concurrente de la sienne, celle de l'anthropologie lévi-straussienne. L'écriture au féminin est donc aussi une manière de répondre avec les moyens du bord, une manière de ne pas perdre la main. En va-t-il autrement quelques années plus tard, lorsque Sartre écrit *Questions de méthode* et joue une première fois explicitement la carte de la « féminisation de l'expérience » ? Beauvoir a publié *Les Mandarins* et reçu le Prix Goncourt. Elle a publié *Faut-il brûler Sade ?*, un recueil d'essais philosophiques remarquables et percutants et elle s'apprête à publier le premier volume de ses Mémoires⁷⁷. Confortée par le succès du *Deuxième Sexe*, Beauvoir sait comment y faire dans les registres qui lui conviennent, pour toucher le public de la littérature, mais tout aussi bien le public restreint de la philosophie et le public beaucoup plus large de l'autobiographie et des mémoires. Au début des années soixante-dix, il n'est pas non plus accidentel que *L'Idiot de la famille* suive de près la publication de *La Vieillesse*. Ce dernier ouvrage conclut une longue période d'écriture pendant laquelle Beauvoir a affronté brillamment la question de la vieillesse, allant de la nouvelle à l'essai (*La*

⁷⁷ S. de Beauvoir, *Les Mandarins*, Paris, Gallimard, 1955 ; *Faut-il brûler Sade ?*, Paris, Gallimard, 1955 ; *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958.

Vieillesse répète en quelque sorte *Le deuxième sexe*), en passant par le portrait intime de la mort de sa mère⁷⁸.

Dans ces trois circonstances, il s'agit, à chaque fois, de déborder Beauvoir sur son propre terrain. Mais pas pour la battre ou le devancer, simplement pour maintenir les fils d'une vie et d'une œuvre qui ne peuvent se concevoir qu'à deux. *Du point de vue de Sartre*, l'écriture au féminin correspond – et répond – à la tension maximale que l'œuvre de Beauvoir fait subir au couple qu'il forme. Ce n'est que, de notre point de vue de lecteur rétrospectif, qu'on peut dire, sans complément, que ces moments témoignent d'une virtuosité particulière ou d'une légèreté d'écriture. Il serait dans tous les cas fallacieux de les attribuer à Sartre seul et à sa condition d'écrivain. Nous avons vu dans la section précédente que Sartre dès sa jeunesse avait rompu avec cette imaginaire littéraire : pour lui, la littérature et la philosophie sont inséparables ; et cette écriture, déjà dédoublée, toujours co-écriture. Les relations d'écriture entre Sartre et Beauvoir dans les années 1950 et 1960 en apportent la confirmation. En outre, elles permettent de dresser ce qu'on pourrait appeler une cartographie générale, une « sismo-graphie », de cette écriture à deux.

Dans le cadre de cet article, il ne peut pas être question d'aller au-delà de cette cartographie générale concernant la relation de Sartre à Beauvoir. En revanche, avant de conclure, il convient maintenant de nous demander si Lévi-Strauss, le troisième auteur étudié ici, a lui-même été marqué par l'interprétation que Beauvoir avait faite de son travail.

Lévi-Strauss et l'art des femmes Caduveo

La question pourrait tourner court. On a pu remarquer, si l'existentialiste avait accueilli très favorablement *Les Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss n'a jamais cité Beauvoir dans son œuvre écrite⁷⁹. Il n'y aura dès lors pas à se demander quelle réaction a pu susciter chez Lévi-Strauss le compte rendu – et l'interprétation originale – qu'en a donné Beauvoir dès 1949. Peu probable de façon générale, cette indifférence serait d'autant plus étonnante eu égard à l'amitié qui les

⁷⁸ S. de Beauvoir, *Une femme rompue*, Paris, Gallimard, 1967 ; *Une mort très douce*, Paris, Gallimard, 1964 ; *La Vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970.

⁷⁹ F. Lionnet, « Consciousness and Relativity: Sartre, Lévi-Strauss, Beauvoir, Glissant », *Yale French Studies*, n° 123, « Rethinking Claude Lévi-Strauss (1908-2009) », 2013, p. 100.

unissait. Je soutiendrai ici l'hypothèse que Lévi-Strauss n'a pas manqué de réagir à la lecture de Beauvoir et qu'il l'a fait dans *Les Temps Modernes*, la revue de Sartre... et de Beauvoir, dans laquelle Lévi-Strauss a régulièrement publié, en particulier dans les premières années. Pour le montrer, je me tournerai vers une des contributions de Lévi-Strauss dans les *TM* : la publication en 1955 de plusieurs extraits de *Tristes Tropiques*, quelques mois avant la parution du livre.

La genèse de *Tristes Tropiques* est bien connue. Au milieu des années 1950, Lévi-Strauss peine à faire son trou dans le paysage intellectuel français. Malgré la publication de plusieurs travaux importants, qui seront ensuite rassemblées dans *Anthropologie structurale*, et malgré des rôles institutionnels de premier plan, Lévi-Strauss n'a pas obtenu la reconnaissance scientifique qu'il recherche depuis une décennie⁸⁰. Face à cet insuccès, Lévi-Strauss décide d'en passer par l'autobiographie et la littérature. L'ouvrage sera un succès d'édition et participera à l'essor de la carrière de Lévi-Strauss. Le projet trouve un écho presque naturel dans *Les Temps Modernes*. En rédigeant *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss opte en effet pour une stratégie fondamentalement sartrienne (la littérature, la biographie). La publication d'extraits dans la revue de Sartre est d'autant plus évidente que Lévi-Strauss avait été jeté sur l'avant de la scène intellectuelle française, quelque temps avant, grâce aux *Temps Modernes*, dans une polémique avec Roger Caillois qui dénonçait, au nom du progrès et de la civilisation, le pessimisme de Lévi-Strauss dans *Race et Histoire*⁸¹. Le dernier extrait de *Tristes Tropiques* publié par *Les Temps Modernes* revient d'ailleurs sur cette question et clôt en quelque sorte la polémique⁸².

Mais, en réalité, cette section de « Des indiens et leurs ethnographes » n'est pas le seul élément célèbre de la prépublication dans *Les Temps*

⁸⁰ V. Debaene, « Notice de *Tristes Tropiques* », dans C. Lévi-Strauss, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 1676.

⁸¹ Pour une présentation de la polémique, voir E. Loyer, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015, p. 404-408.

⁸² C. Lévi-Strauss, « Des indiens et leur ethnographe. IV. L'ethnographe et son choix », *Les Temps Modernes*, n° 116, 1955, p. 39-50 : « Les zéloteurs du progrès s'exposent à méconnaître, par le peu de cas qu'ils en font, les immenses richesses accumulées par l'humanité de part et d'autre de l'étroit sillon sur lequel ils gardent les yeux fixés ; en surestimant l'importance d'efforts anciens, ils déprécient ceux qui nous restent à accomplir. Si les hommes ne se sont jamais attaqués qu'à une besogne, qui est de faire une société vivable, les forces qui ont animé nos lointains ancêtres sont aussi présentes en nous. Rien n'est joué ; nous pouvons tout reprendre. [...] Car, sachant que depuis des millénaires, l'homme n'est parvenu qu'à se répéter, nous accéderons à cette noblesse de la pensée qui consiste, par-delà toutes les redites, à donner pour point de départ à nos réflexions la grandeur indéfinissable des commencements. » (p. 50)

Modernes. Le premier extrait concerne le peuple Caduveo⁸³. Dans cette première section, Lévi-Strauss s'intéresse à une pratique sociale spectaculaire, les peintures corporelles qui recouvrent le corps, surtout le visage, des femmes caduveo. Ces peintures, qui couvrent le corps de formes géométriques et d'arabesques asymétriques, sont impressionnantes. Elles sont reproduites dans *Les Temps Modernes*, puis sur la couverture de la première édition de *Tristes Tropiques*. Si Jean Mallaurie, le fondateur de la collection « Terre Humaine » chez Plon, a commandé un ouvrage à Lévi-Strauss, c'est à cause des photographies prises par l'anthropologue (et par son épouse) au Brésil dans les années 1930) et qui avait déjà été publiée dans son premier livre, en 1948, sur *La Vie familiale et sociale chez les Nambikwara*⁸⁴. Dans sa correspondance avec Mallaurie, on voit Lévi-Strauss réticent à donner une place trop importante à ces photographies dans son récit. Il souhaite que son texte, à vocation littéraire, puisse faire effet par lui-même et non par la richesse documentaire qui y serait associée⁸⁵.

Lévi-Strauss est pourtant bien conscient de la puissance de ces images photographiques, et notamment de leur puissance littéraire. Il a consacré à « l'art féminin⁸⁶ » des Caduveo un premier article dès 1942 dans la revue surréaliste *VW* qui avait été lancée à New York, où Lévi-Strauss s'était exilé, par André Breton et Marcel Duchamp⁸⁷. Il voit alors dans ces dessins une forme de liberté artistique par laquelle les Caduveo affirment leur « liberté souveraine de disposer du corps » et, par là, de prendre sur soi, sans l'intermédiaire de la religion, la responsabilité du monde⁸⁸. Les peintures corporelles sont également reproduites et étudiées dans un article important, « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », que Lévi-Strauss publie peu après dans

⁸³ C. Lévi-Strauss, « Des indiens et leur ethnographe. I. Caduveo : une société indigène et son style », *ibid.*, p. 1-13. La totalité de l'article de Lévi-Strauss couvre ainsi les 50 premières pages de la revue.

⁸⁴ C. Lévi-Strauss, *La Vie familiale et sociale chez les Nambikwara*, Paris, Société des Américanistes, 1948.

⁸⁵ V. Debaene, « Notice de *Tristes Tropiques* », p. 1697.

⁸⁶ C. Lévi-Strauss, « Des indiens et leur ethnographe. I. Caduveo : une société indigène et son style », p. 9.

⁸⁷ C. Lévi-Strauss, « Indian Cosmetics », *VW*, New York, n° 1, 1942, p. 33-35 ; trad. fr. dans C. Imbert, *Lévi-Strauss, le passage du Nord-Ouest précédé d'un texte de C. Lévi-Strauss, Indian Cosmetics*, Paris, L'Herne, 2008, p. 13-29.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 28-29.

la revue *Renaissance*⁸⁹. Lévi-Strauss réutilise et radicalise le procédé en 1955, au moment de présenter *Tristes Tropiques* dans *Les Temps Modernes*. Lévi-Strauss choisit cette curiosité ou cette « énigme⁹⁰ » anthropologique comme l'élément par lequel son lecteur pourra rencontrer son travail. Le mot « Caduveo », avec sa charge mystérieuse et presque magique, est ainsi le premier mot que le lecteur (à venir) de *Tristes Tropiques* pourra lire. Il signe le commencement – ou le recommencement – de l'œuvre.

Dans la version de 1955, Lévi-Strauss ne s'en tient pas à l'interprétation anthropologico-littéraire qu'il avait privilégiée en 1942. Celle-ci convenait certainement au cadre d'une revue surréaliste et à la critique esthétique de la société qu'on peut y développer. Treize ans plus tard, Lévi-Strauss, qui est désormais l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* et qui s'inscrit dans la succession de Durkheim et de Mauss, ne peut pas se contenter d'une telle explication ; il se doit d'en dégager la « fonction sociologique⁹¹ ». Les tatouages et les peintures caduveo ne scellent pas seulement « le passage de la nature à la culture, de l'animal "stupide" à l'homme civilisé⁹² ». Ils témoignent d'un état-limite de la société. L'aristocratie et, dans une moindre mesure, les guerriers caduveo ont un tel sens de l'honneur et du prestige (on retrouve le thème maussien), qu'il est impossible pour eux de contracter une alliance sous peine de déchoir. Bien avant Bourdieu, Lévi-Strauss décrit ainsi une société qui, par la multiplication des hiérarchies sociales et des multiples pratiques de distinction qui leur sont associées, s'expose à rien moins que sa « ségrégation⁹³ ». La société caduveo présentait donc un cas bien singulier pour l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté*, une sorte de contre-exemple (ou de confirmation paradoxale) d'une société qui se caractérise par le refus de l'institution naturelle de la reproduction (l'avortement et l'infanticide sont des pratiques normales chez les Caduveo) et qui repousse également les moyens de se reproduire par

⁸⁹ C. Lévi-Strauss, « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », *Renaissance*, Revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études de New York, vol. 2 er 3, 1944-1945, p. 168-186 ; repris dans *Anthropologie structurale* (1958), Paris, Plon, 1985, p. 279-320.

⁹⁰ C. Lévi-Strauss, *Indian Cosmetics*, p. 21.

⁹¹ C. Lévi-Strauss, « Des indiens et leur ethnographe. I. Caduveo : une société indigène et son style », p. 11.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 11.

l'alliance. Pour subsister, les Caduveo pratiquaient dès lors « l'adoption systématique d'ennemis ou d'étrangers⁹⁴ ».

Ce que les Caduveo ont été incapables de faire, c'est de mettre en place une structure sociale qui associe un principe hiérarchique et un principe de réciprocité. C'est en ce point de son argumentation que Lévi-Strauss dégage une autre explication des impressionnantes peintures corporelles des femmes Caduveo : incapables de traiter socialement un problème sociologique, les Caduveo auraient transposé ce problème – et sa solution – dans le domaine de l'art et du rêve. Incapables de vivre et de supporter la contradiction qui traverse toute société entre hiérarchie et réciprocité, entre l'asymétrie qui traverse toute société et l'exigence de symétrisation que requiert la possibilité pour cette société de se reproduire, c'est sur leurs corps mêmes que les Caduveo ont cherché le moyen de le résoudre imaginairement, de « rêver⁹⁵ » sa résolution dans l'enchevêtrement de symétrie et d'asymétrie que constitue le lacs des dessins qu'elles peignent.

Car si cette analyse est exacte, il faudra en définitive interpréter l'art graphique des femmes caduveo, expliquer sa mystérieuse séduction et sa complication au premier abord gratuite, comme le fantasme d'une société qui cherche, avec une passion inassouvie, le moyen d'exprimer symboliquement les institutions qu'elle pourrait avoir, si ses intérêts et ses superstitions ne l'en empêchaient. Adorable civilisation, de qui les reines cernent le songe avec leur fard : hiéroglyphes décrivant un inaccessible âge d'or qu'à défaut de code elles célèbrent dans leur parure et dont elles dévoilent les mystères en même temps que leur nudité⁹⁶.

En somme, les rêves des femmes caduveo font exister sur leurs corps la condition de possibilité impossible de leur société – et ce qui constitue, pour les autres sociétés, pour toute société, l'éventualité de leur désintégration. Dans la galerie de portraits que nous étudions ici, ils illustrent la possibilité même de cette puissance du féminin ou de féminisation de l'expérience qui constitue le legs de l'interprétation beauvoirienne de Lévi-Strauss pour la pensée française contemporaine. Lévi-Strauss, comme Bourdieu et comme Sartre, lui a payé une dette

⁹⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁶ *Ibid.*

décisive. Il a lui aussi relevé le défi lancé par Simone de Beauvoir. Sans jamais citer son nom. À l'instar de Claudie⁹⁷, qui témoigne dans *La Misère du monde*, il aurait par conséquent aussi pu déclarer : « Madame de X, c'est moi. »

Lévi-Strauss entre Sartre et Beauvoir (et Bourdieu)

Un dernier mouvement s'impose. Il reste en effet à démontrer pratiquement que la question du féminin que Beauvoir met au cœur des pensées existentialiste(s) et structuraliste(s) constitue dans le même temps cela même qui circule entre les quatre auteurs étudiés. La démonstration sera complète si et seulement nous pouvons établir que Beauvoir est *ce qui circule* entre Sartre, Lévi-Strauss et Bourdieu. Nous établirons ce dernier point, en guise de conclusion provisoire, par les 3 remarques qui suivent. Ces 3 remarques s'inscrivent toutes les trois dans la continuité directe de l'attention que nous venons de porter à la prépublication de *Tristes Tropiques* dans *Les Temps Modernes*. L'article de 1955 constitue ainsi le chaînon manquant – en tout cas, passé inaperçu – de la pensée française de l'après-guerre. Afin de comprendre la relation créatrice de Sartre à Beauvoir après 1950, c'est-à-dire lorsque l'existentialisme est mis en question (par le structuralisme), il ne faut donc pas simplement intercaler une fois Lévi-Strauss (les *Structures élémentaires de la parenté*) entre Sartre et Beauvoir, il faut le faire deux fois, une première fois avec les *SEP*, une seconde fois en considérant les extraits de *Tristes Tropiques* parus dans *Les Temps Modernes*.

Premièrement, la description du bal des célibataires qu'on trouve chez Bourdieu n'est pas seulement l'exploitation sociologique habile de l'existentialisme sartrien et des remarques de Sartre sur le célibat et la féminisation de l'expérience qu'on trouve dans *Questions de méthode*. Dans son article sur « Les relations entre les sexes dans la société paysanne », Bourdieu *inverse* également la description du « célibat social » qui guette l'aristocratie caduveo. Chez Lévi-Strauss, l'impossibilité de s'allier, le risque de célibat, vient de la morgue et de la prétention qui caractérisent surtout les classes dominantes de la société caduveo. De cette impuissance

⁹⁷ La proximité de ce prénom (féminin) avec celui de Lévi-Strauss est évidemment accidentelle, à moins que l'habileté rusée de Bourdieu manifeste en l'occurrence une autre de ses facettes.

auto-infligée atteste les marques visibles, aussi fascinantes qu'inquiétantes, sur le visage des femmes. Chez Bourdieu, le célibat des aînés béarnais met inversement en évidence le déclin social de la petite paysannerie rurale. Et le processus de destruction qui les affecte s'inscrit dans la facticité d'un corps tiraillé entre la tradition et les nouvelles normes sociales. Bourdieu inverse ainsi Lévi-Strauss, sans en dire mot, dans le moment même où il joue Sartre et Mauss contre lui. Son article apparaît ainsi comme un chef d'œuvre de coupe. Le texte donné aux *Temps Modernes* faisait en effet partie d'un article beaucoup plus vaste, « Célibat et condition paysanne⁹⁸ » que le néo-sociologue destinait aux *Études rurales*, la revue du Laboratoire d'Anthropologie sociale que Lévi-Strauss venait de créer. Chez Lévi-Strauss, on fait comme chez Lévi-Strauss (tableaux, statistiques, schémas, etc.), semble dire Bourdieu. Mais chez Sartre on fait comme Sartre. Et c'est Lévi-Strauss qui en donne confirmation en sélectionnant dans son propre ouvrage (*Tristes Tropiques*) des extraits qui s'insèrent parfaitement dans les perspectives de la revue et dans les préoccupations de ces deux principaux auteurs.

Toutefois, deuxièmement, si Lévi-Strauss trouve, à l'occasion de la préparation de *Tristes Tropiques*, le moyen de répondre à Beauvoir, il ne se contente pas de lui répondre concrètement sur le terrain de la sociologie de sociétés primitives, à propos d'un cas-limite de son enquête anthropologique, de manière à court-circuiter l'essai de philosophie (existentialiste) du structuralisme esquissé par Beauvoir. Soumettant à la critique son interprétation initiale des peintures corporelles caduveo, Lévi-Strauss intervient dans *Les Temps Modernes* en choisissant Beauvoir contre Sartre. En répondant à Beauvoir, Lévi-Strauss cherche au fond à reléguer Sartre au second plan. Pour lui, *Les Temps Modernes*, c'est Beauvoir – et, comme il peut à bon droit considérer que Beauvoir, c'est lui, le détournement d'héritage est presque parfait. La boussole bourdieusienne, infaillible lorsqu'il s'agit des jeux de position intellectuels et institutionnels, ne s'y est pas trompé. L'opération lévi-straussienne avait précisément pour objectif de défaire la relation métastable, faite de rapprochements, voire de confusions, et d'éloignements, voire de séparation, entre Sartre et Beauvoir.

⁹⁸ P. Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, n° 5-6, 1962, p. 32-135.

Troisièmement, les *Questions de méthode* mettent en exergue cette relation particulière de Sartre à Beauvoir du fait du redoublement de la précarité et de la contingence qui la définit, originairement, en tant que rencontre de deux libertés condamnées à exister en dehors des structures socialement déterminées (autorisées et valorisées) de la parenté. Ce que j'ai désigné plus haut en parlant, à propos de Sartre et de Beauvoir, comme d'un couple de célibataires. Si on prend en considération l'article « Des indiens et leur ethnographe », en particulier la section initiale consacrée aux Caduveo, *Questions de méthode* n'est pas seulement la reprise par Sartre de la lecture que Beauvoir avait faite de Lévi-Strauss quelques années plus tôt. L'article de 1957 répond aussi à Lévi-Strauss et à sa tentative de tourner à son profit la lecture de Beauvoir. Il constitue donc une réaction à la double tentative de dépossession dont Sartre est l'objet au cœur même de sa revue. C'est dans cette situation de double contrainte que la condition même de l'œuvre de Sartre (et de celle de Beauvoir) a pu/dû être exhibée *dans le texte même de Sartre*. Cette condition ne peut être formulée que par une question : « À quelles conditions la féminisation de l'expérience est-elle possible ? »

Références

- BEAUVOIR, Simone de. « Compte rendu des Structures élémentaires de la parenté », *Les Temps Modernes*, n° 49, 1949, pp. 943-949.
- BEAUVOIR, Simone de. *Faut-il brûler Sade ?* Paris: Gallimard, 1955.
- BEAUVOIR, Simone de. *La Vieillesse*. Paris, Gallimard, 1970.
- BEAUVOIR, Simone de. *Le Deuxième Sexe*. T. 1. Paris: Gallimard, 1979 (1949).
- BEAUVOIR, Simone de. *Les Mandarins*. Paris: Gallimard, 1955.
- BEAUVOIR, Simone de. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard, 1958.
- BEAUVOIR, Simone de. *Une femme rompue*. Paris: Gallimard, 1967.
- BEAUVOIR, Simone de. *Une mort très douce*. Paris: Gallimard, 1964.
- BOURDIEU, Pierre. « Apologie pour une femme rangée ». MOI, Toril. *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*. Trad. G. Belleteste. Paris: Diderot éditeur, 1995.

BOURDIEU, Pierre. « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, n° 5-6, 1962, pp. 32-135.

BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une auto-analyse*. Paris: Raisons d'agir, 2004.

BOURDIEU, Pierre (Org.). *La Misère du monde*. Paris: Seuil, 2007 (1993).

BOURDIEU, Pierre. « Les relations entre les sexes dans la société paysanne », *Les Temps Modernes*, n° 195, 1962, pp. 307-331.

BOURGAULT, Jean. « "Sur le point d'être". Lire l'Empédocle de Sartre », *Études sartriennes*, n° 20, 2016, pp. 51-77.

BRAS, Pierre; KAIL, Michel « Les trois vies de Simone de Beauvoir », *L'Homme et la Société*, n° 179-180, 2011/1, pp. 15-25.

CHARDONNE, Jacques. *L'Épithalame*. Paris: Stock. Rééd. *Œuvres complètes*. T. 1. Paris: Albin Michel, 1951, 1921.

CONTAT, Michel. « Sartre travesti », *Études sartriennes*, n° 19, 2015, p. 213-215.

CORMANN, Grégory. « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 8, n° 1, 2012, pp. 286-302.

CORMANN, Grégory. « Empédocle, ou comment entrer en philosophie. Sartre et la pensée allemande dans les années 1920 », *Études sartriennes*, n° 20, 2016, pp. 101-146.

CORMANN, Grégory. « Post-scriptum à La Misère du monde 25 ans après : Bourdieu, le peuple et son suicide ». Provenzano, François; GOIN, Émilie. (Org.) *Usages du peuple*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2017, pp. 189-220.

CORMANN, Grégory. « Questions de méthodes. Sartre, Giovannangeli, la phénoménologie et les "structuralistes" », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 10, n° 11, 201, pp. 74-88.

CORMANN, Grégory. « Sartre, Heidegger et les Recherches Philosophiques – Koyré, Levinas, Wahl. Éléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine ».

CORMANN, Grégory; FERON, Olivier (Org.). *Questions anthropologiques et phénoménologie. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*. Bruxelles: Ousia, 2014, pp. 135-166.

- DEBAENE, Vincent. « Notice de Tristes Tropiques » in LÉVI-STRAUSS, Claude. *Œuvres*. Paris: Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 1676.
- FABIANI, Jean-Louis. *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*. Paris: Seuil, 2016.
- KECK, Frédéric. « Beauvoir lectrice de Lévi-Strauss. Les relations hommes/femmes entre existentialisme et structuralisme », *Les Temps Modernes*, n° 647-648, 2008. Disponible sur www.cairn.info.
- LECARME-TABONE, Éliane. *Mémoire d'une jeune fille rangée de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 2000.
- LEVINAS, Levinas. « Le temps et l'autre », WAHL, Jean (éd.). *Le choix, le monde, l'existence*. Grenoble: Arthaud, 1947.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. « Des indiens et leur ethnographe », *Les Temps Modernes*, n° 116, 1955, pp. 01-50.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. « Indian Cosmetics », *VW*, New York, n° 1, 1942.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Vie familiale et sociale chez les Nambikwara*. Paris: Société des Américanistes, 1948.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », "Renaissance", *Revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études de New York*, vol. 2 et 3, 1944-1945, pp. 168-186 ; repris dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1985 (1958), pp. 279-320.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2002 (1949).
- LIONNET, Françoise. « Consciousness and Relationality: Sartre, Lévi-Strauss, Beauvoir, Glissant », *Yale French Studies*, n° 123 - *Rethinking Claude Lévi-Strauss (1908-2009)*, 2013, pp. 100-117.
- LOUETTE, Jean-François. « Le deuxième sexe dans Les mains sales », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 116, 2016/2, pp. 365-386.
- LOYER, Emmanuelle. *Lévi-Strauss*. Paris: Flammarion, 2015.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, 2004 (1950).
- SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983, (1947-1949).
- SARTRE, Jean-Paul. « Entretien », *L'Arc*, n° 79, 1980, pp. 34-37.

SARTRE, Jean-Paul. « Gustave Flaubert ». Rééd. Paris: Inculte, 2009 (1980).

SARTRE, Jean-Paul. « Inédits de jeunesse. Empédocle et le Chant de la jeunesse », *Études sartriennes*, n° 20, 2016, pp. 27-50.

SARTRE, Jean-Paul. « Notes sur Madame Bovary », *L'Arc*, n° 79, 1980, pp. 38-43.

SARTRE, Jean-Paul. *Questions de méthode*. Paris: Gallimard, 1992 (1957).

Endereços postal :

Faculté de Philosophie et Lettres L'Université de Liège

Place du 20 Août, 7, Liège, Belgique

Data de recebimento : 27/08/2018

Data de aceite : 17/09/2018