

Ian H. Birchall

Auteur de *Sartre against stalinism*, Londres 2004, militant du SWP britannique

Prolégomènes aux controverses sur Heidegger

La question du nazisme de Heidegger est discutée depuis plusieurs décennies. Mais la plupart des contributions au débat continuent à imaginer que la controverse n'a commencé qu'après la Seconde Guerre mondiale, notamment dans *Les Temps modernes* en 1946¹. Il y eut pourtant une tentative d'examen critique des rapports entre la philosophie et la politique de Heidegger dans une perspective marxiste dès l'automne 1934. Ce texte mérite d'autant plus d'être pris en considération que son auteur, Colette Audry (1906-1990), était une amie intellectuellement proche de Sartre et Beauvoir². Auteur proluxe, elle fut militante sa vie durant. Attirée initialement par le parti communiste, elle fut fortement influencée par la lecture de *Ma vie* de Trotski et s'investit dans la Fédération unitaire de l'enseignement où, selon ses propres mots, elle tomba « dans un nid d'anarchistes, de trotskistes et de souvariniens ». Elle fut aussi membre du Parti socialiste et l'une des dirigeantes de sa gauche antistalinienne autour de Marceau Pivert. Contrairement à ce qu'affirme Simone de Beauvoir, elle ne fut cependant jamais membre d'une organisation trotskiste³.

En octobre 1932, enseignante au lycée de Rouen, Audry rencontra Simone de Beauvoir. Par Beauvoir, elle connut Sartre. Ce fut le début d'une amitié personnelle et intellectuelle. À Rouen, Audry insistait sur l'importance d'écrire un livre qui encouragerait les femmes à lutter contre leur oppression, mais à l'époque Beauvoir était sceptique et Audry trop occupée. Leurs discussions ont cependant fourni l'inspiration initiale qui devait aboutir au *Deuxième sexe*⁴.

L'article d'Audry parut dans *L'École émancipée* qui publiait aussi bien des informations syndicales, que des articles sur les méthodes pédagogiques et des articles de politique générale. Nombre d'enseignants étaient inquiets de la montée du fascisme en Europe. Bien que bref et rédigé dans un style populaire, l'article était substantiel sur le fond. Dans sa bibliographie, Audry cite *Kant et le problème de la métaphysique*, *L'Essence de la raison* et *Qu'est-ce que la métaphysique?* dont, excepté quelques fragments du second, aucun n'avait encore été traduit en français. Elle commence par clarifier sa méthode : « L'intérêt de cette étude n'est pas de montrer comment un système purement spéculatif peut influencer un mouvement de masse : un tel phénomène n'existe

pas – et l'œuvre de Heidegger est trop lointaine et obscure pour s'être répandue dans le grand public. Du reste, elle n'est pas antérieure mais bien postérieure à la naissance du fascisme, et contemporaine de sa grande montée. Ce qui explique ce léger retard, et qu'il importe justement de comprendre, c'est qu'elle constitue une traduction en langue philosophique de l'état d'esprit du peuple allemand depuis la guerre, des problèmes qu'il a rencontrés et de la solution inventée. Je ne veux pas dire par là que Martin Heidegger (bien qu'il ait apporté naguère son adhésion solennelle au III^e Reich) se soit efforcé consciemment de fabriquer, à l'usage des esprits un peu exigeants, une doctrine que la pauvreté théorique de *Mein Kampf* et les bouffonneries d'Alfred Rosenberg rendaient fort nécessaires ; simplement il a suivi en tant que philosophe un chemin parallèle à celui des masses petites-bourgeoises. Au même titre que l'Allemagne politico-sociale d'aujourd'hui, son œuvre est un produit des circonstances, un reflet des luttes, des souffrances et des aspirations de ses compatriotes – reflet un peu tardif sans doute, car une fois de plus la chouette de Minerve n'a pris son vol qu'au crépuscule –. Mais tout effet devenant cause à son tour, une telle œuvre a pu servir de confirmation et de point d'appui aux intellectuels que la violence, la démagogie et le mysticisme aveugle n'auraient pas suffi à convaincre. Dans cette patrie de philosophes, elle est un des mille facteurs qui ont servi à neutraliser les classes moyennes, ou même à les entraîner derrière les sections d'assaut. »

Dans cette introduction, Audry suppose donc acquis les sentiments antifascistes de ses lecteurs. Si elle a le souci de ne pas exagérer l'importance politique de Heidegger, elle souligne fermement sa part de responsabilité. Évitant d'accorder une autonomie excessive à l'activité intellectuelle, elle anticipe clairement ce que seront les préoccupations de Sartre vingt ans plus tard. Elle va alors droit au but en traitant ce qu'elle appelle « le culte de l'humanité » chez Heidegger : « Le fondement de toute philosophie étant aux yeux de Heidegger la description de l'existence, c'est à cette description qu'il va s'attacher avant tout. Or l'existence essentielle, c'est l'existence humaine. L'homme est au centre de l'univers et l'emporte sur l'univers... De ce fait, nous avons en quelque sorte une religion de l'homme avant d'en avoir une de Dieu. L'argument ontologique d'après lequel l'existence d'un être est impliquée dans son essence, cet argument qui était jusqu'ici le privilège de la divinité, se trouve appliquée d'abord à l'homme⁵. Dieu n'est pas exclu, mais rien ne permet de décider positivement ou négativement à l'égard de son existence. »

Partant de là, elle discute le concept d'humain chez Heidegger pour mettre en relief son parallélisme avec les idées mises en pratique par le nazisme, montrant notamment comment l'idée de « totalité » a été annexée à leurs propres fins par Heidegger et par l'idéologie nazie. « Ce qui mesure la valeur de

l'homme, ce n'est donc pas telle ou telle faculté, arbitrairement détachée du reste : c'est l'homme complet. Un homme opposé par conséquent à l'homme rationnel de Descartes, et qu'il est non moins facile d'opposer à l'*homo economicus* dont les ignorants gratifient toujours le marxisme. N'oublions pas que c'est sous couleur de former cet homme complet que l'on donne aujourd'hui le pas dans les écoles et universités allemandes aux "bons sentiments" et à la force physique, sur les facultés de jugement et la culture. »

Audry poursuit en montrant que les idées de race sont précisément liées à ce concept d'homme total : « Cet homme complet est aussi un homme enraciné, un homme qui a sa place quelque part, qui a surtout ses traditions. Le propre de l'existence étant de se dérouler dans le temps, la tradition n'est pas *une partie* de l'être, mais son essence constitutive. L'être de l'existence humaine est essentiellement historique. À cet égard on peut considérer l'idée de race comme une matérialisation (plus exaltante aux yeux du vulgaire) de l'idée de tradition et de milieu : l'homme est un homme complet, concret, réel, qui a des rapports *réels* avec d'autres hommes, des hommes allemands comme lui, non avec un homme de Sumatra, de Buenos Aires... »

Elle souligne ensuite certains des thèmes principaux de Heidegger concernant la condition humaine. Les êtres humains ne pouvant être dissociés du monde dans lequel ils existent, et ce monde n'est pour eux ni un objet de connaissance ni un champ d'expérience, mais un motif de souci (*Sorge*). Englués dans la banalité de l'existence, les êtres humains s'efforcent de se fuir eux-mêmes et leur souci devient ennui, peur ou curiosité, tandis que leur intelligence est enchaînée à l'opinion publique : « Il en est, cependant, qui s'arrachent à l'existence banale. Chez eux le souci se mue en angoisse. Le monde tout entier est angoissant. Il écrase l'être humain qui se sent abandonné et humilié devant l'abîme. Par là même l'homme se détache du monde et se trouve rendu à lui-même... L'angoisse primordiale, celle qui est aux confins de l'existence banale et de l'existence retrouvée, c'est l'angoisse de la mort. L'essence de l'existence, c'est l'être pour la mort (*Sein zum Tode*)... Enfin, cette existence retrouvée est tendue vers l'avenir, aspirée par l'avenir, alors que l'existence banale se limitait au seul présent. »

Audry en vient ensuite à la notion de destin. Comme plusieurs commentateurs après elle, elle montre que l'idée du destin dans *Être et Temps* peut être associée à celle du destin national dans la rhétorique nazie : « Telle est la destinée humaine, la destinée humaine *individuelle*. Mais n'est-ce pas aussi la destinée même de la nation allemande telle qu'ont cru la voir certains fondateurs du parti national-socialiste et les idéologues, telle que la décrit Hitler dans *Mein Kampf*. Comme l'individu prend conscience du monde par le souci, risque de se perdre dans l'existence banale, et se retrouve dans l'angoisse, l'Allemagne,

au lendemain de la guerre, ébranlée et diminuée, a commencé par se lancer dans l'existence banale de la social-démocratie. C'est par une immense angoisse qu'elle s'est peu à peu sauvée. L'Allemagne nouvelle est née de l'angoisse, angoisse d'une existence "abandonnée, humiliée, délaissée", angoisse devant l'abîme, angoisse devant la mort. Le III^e Reich, comme l'homme renouvelé de Heidegger, est né non d'une contemplation réfléchie du monde, non pas même d'une volonté primitive, mais d'une immense émotion. Pour que le III^e Reich vive, il a fallu qu'au cœur de chaque nazi s'affirme la résolution résolue de mourir. La vie renouvelée de l'individu, c'est cette résolution même. Le vie retrouvée de la nation, ç'a été la volonté de sacrifice des troupes du führer. Le III^e Reich, pour la masse des fascistes sincères, c'est l'existence renouvelée du peuple allemand, l'existence tendue vers l'avenir est sans cesse plus belle. Rappelons-nous qu'à tout instant, dans toutes les villes d'Allemagne, on prononce des conférences destinées à examiner ce que sera l'homme nouveau, l'homme de demain issu de la révolution. »

Pour conclure, Audry relève le pessimisme fondamental de la pensée de Heidegger et son lien avec les contradictions sous-jacentes au régime fasciste récemment établi : « Doctrine tragique, sans doute, mais l'Allemand a le goût du tragique. Pour Heidegger l'homme se sauve bien, mais l'abîme qui l'angoisse n'est jamais franchi, l'énigme du monde ne s'éclaircit pas – pas plus que ne se résoudront dans le III^e Reich les problèmes qui ont précipité la marche du fascisme. Le pessimisme foncier du philosophe ne parvient pas à se muer en optimisme malgré l'extase de l'avenir et la conscience de la vie retrouvée. Pas davantage n'est surmontée la contradiction entre la grandeur de l'homme dépassant l'univers, et l'humiliation, l'abandon de l'homme devant cet univers. Tout ceci n'est pas pour nous surprendre : le fascisme rassemble les contradictions en un nœud serré mais ne les surmonte pas. Désespoir et optimisme, orgueil et humiliation, emprise du passé et anticipation de l'avenir se mêlent et se brassent dans les discours des chefs, dans l'esprit des masses, dans les systèmes des philosophes, sans jamais se fondre en une synthèse forte et explicative. »

Dans son dernier paragraphe, Audry revient à son point de départ, la question de méthode, se demandant comment le marxisme devrait répondre à cette interpellation. Une fois encore, elle semble devancer certains thèmes sartriens, regrettant le fait que le courant orthodoxe majoritaire (lié au Komintern) ait un point de vue réduit à l'économie et à la politique, au détriment d'une vision matérialiste plus complexe de la totalité de la culture humaine : « Cette synthèse, le marxisme avait les moyens de la faire. Les fondements sont posés. On peut déplorer que dans le domaine de la philosophie, de la morale et de la psychologie, les marxistes s'en tiennent trop souvent à ces fondements, négligeant de poursuivre l'analyse, de répondre aux besoins

du moment, d'enrichir l'expérience humaine, et qu'ils laissent aux adversaires le monopole de l'audace intellectuelle pour tout ce qui sort du domaine de l'économie et de la politique pures. »

Il est inutile de prétendre, Audry elle-même ne le faisait pas, une compréhension exhaustive de la pensée de Heidegger. Elle réfléchissait sur les textes bruts sans disposer de commentaires qui auraient pu l'inspirer. Mais elle eut des intuitions pionnières sur le rapport de la thématique heideggerienne avec le nazisme. Pourquoi alors, l'article d'Audry n'a-t-il pas attiré davantage l'attention et suscité plus de discussions⁶? Certaines raisons évidentes viennent à l'esprit. Audry était une femme et elle n'était pas une philosophe professionnelle⁷. Elle n'était pas seulement marxiste, mais dissidente et anti-stalinienne. Son article parut dans une publication syndicale et non dans une revue académique.

Après 1945, elle poursuivit sa carrière d'écrivain et de militante, contribuant régulièrement aux *Temps modernes* et publiant entre autre une étude sur Léon Blum⁸. Le 8 mai 1968, elle signa avec Sartre, Beauvoir, Daniel Guérin et Michel Leiris, un texte de soutien total au mouvement étudiant⁹.

L'histoire des idées ne passe pas toujours par les « canaux autorisés ». Elaine Showalter a fait remarquer que dans l'histoire des romancières, existe une tendance à se concentrer sur les sommets et à oublier les terrains intermédiaires. Dans le cas de la relation entre Heidegger et Sartre, ce terrain intermédiaire est d'une importance considérable. Les idées de Sartre n'ont pas jailli d'un coup de son cerveau, mais de nombreuses discussions avec ses contemporains. Contrairement au mythe têtu qui veut que Sartre ait été un cryptostalinien et que marxisme et stalinisme soient équivalents, Sartre fut impliqué tout au long de sa vie dans un dialogue intellectuel avec des représentants de la gauche révolutionnaire antistalinienne¹⁰. La position d'Audry dans la gauche révolutionnaire de la SFIO l'a sans aucun doute aidée à repérer les symptômes du nazisme à une époque où une grande partie de la gauche était encore aveuglée. Le Parti communiste peinait à se remettre de la débâcle de la « Troisième période », durant laquelle il avait facilité l'accès de Hitler au pouvoir en amalgamant la social-démocratie au fascisme et en divisant le mouvement ouvrier. Alors que la majorité de la SFIO était affligée d'une dangereuse complaisance, nombre de ses membres croyaient qu'en ignorant le nazisme, il finirait pas tomber de lui-même¹¹.

Ce fut donc du côté de la gauche révolutionnaire que vinrent certaines des premières analyses pénétrantes du fascisme, dont notamment le travail de Daniel Guérin qui partagea dans une large mesure les convictions de Colette Audry. Des marxistes dissidents comme elle et lui se montrèrent conscients du péril nazi dès la première heure. Ce qui anéantit l'affirmation grotesque de Heidegger

dans sa lettre de 1948 à Marcuse, prétendant que « la terreur sanglante des nazis avait été tenue secrète pour le peuple allemand¹² ». Les horreurs du nazisme étaient prévisibles dès le début pour ceux qui avaient les yeux ouverts. Audry était amie avec Sartre et Beauvoir à l'époque de son article sur Heidegger. On dit qu'il y eut pas mal de frictions entre elle et Sartre, souvent peu sensible à l'oppression des femmes, qui l'irritait en lui disant que les femmes n'avaient rien à faire en politique¹³. Sartre passa l'année universitaire 1933-1934 à Berlin, à étudier Husserl et, dans une moindre mesure, Heidegger. L'article d'Audry doit avoir été écrit juste après son retour à Paris, et il est fort probable qu'elle l'ait discuté avec lui. Audry était une infatigable vendeuse de journaux et vendait régulièrement *Le Populaire* sur les marchés. Il est donc inconcevable qu'elle n'ait pas vendu à Sartre et Beauvoir un exemplaire de *L'École émancipée* contenant son article. Si c'est bien le cas, Sartre fut donc confronté à la question du nazisme de Heidegger dès le début de sa relation avec le philosophe allemand, ce qui ne pouvait manquer d'influencer sa propre réflexion.

D'après ce qu'il rapporte dans son journal de 1940, ce n'est qu'en 1939 qu'il aurait commencé à étudier sérieusement Heidegger¹⁴. Il attribue cet intérêt à la publication en 1938 de la traduction par Corbin de *Qu'est-ce que la métaphysique?* mais, comme il le note, cette traduction n'était pas fortuite, elle était le résultat d'un mouvement intellectuel, dont il était lui-même partie prenante : « La publication de *Qu'est-ce que la métaphysique?* est un événement historique que j'ai partiellement contribué à produire¹⁵. » Sartre reconnaît là clairement que le développement de son intérêt envers Heidegger peut être compris, non comme la convergence de « deux grands esprits », mais comme participant d'un processus collectif complexe.

En 1945, la question du nazisme de Heidegger, soulevée par Audry dès 1934, fut explicitement posée. Après la Libération, l'hostilité du Parti communiste envers Sartre fut d'autant plus renforcée que l'existentialisme représentait un pôle d'attraction alternatif pour la jeunesse radicale. Jean Kanapa, qui avait été étudiant de Sartre, insista fortement sur les liens entre Heidegger et le nazisme dans son *L'existentialisme n'est pas un humanisme*¹⁶. Dans une charge plus subtile, Henri Lefebvre accusa Husserl, Heidegger, et Sartre avec eux, de creuser un gouffre entre sujet et objet¹⁷. Sartre a publié une première réponse dans une déclaration reproduite en décembre 1944 par le journal pro-communiste *Action*. Dans une brève présentation de l'existentialisme, il consacrait un paragraphe à l'accusation de nazisme portée contre Heidegger : « Heidegger était philosophe bien avant d'être nazi. Son adhésion à l'hitlérisme s'explique par la peur, l'arrivisme peut-être, sûrement le conformisme : ce n'est pas beau, j'en conviens. Seulement cela suffit pour infirmer votre beau raisonnement : "Heidegger, dites-vous, est membre du parti national-

socialiste, donc sa philosophie doit être nazie.” Ce n’est pas cela : Heidegger n’a pas de caractère, voilà la vérité ; oserez-vous en conclure que sa philosophie est une apologie de la lâcheté ? Ne savez-vous pas qu’il arrive aux hommes de n’être pas à la hauteur de leurs œuvres ? Et condamnerez-vous *Le Contrat social* parce que Rousseau a exposé ses enfants¹⁸ ? »

C’est là un beau morceau de rhétorique. En invoquant Rousseau, père présumé du jacobinisme, et Hegel, source reconnue de la pensée de Marx, Sartre entendait acculer à la défensive ses critiques communistes. Mais c’est aussi une claire indication sur la manière dont Sartre voyait son rapport à Heidegger. En considérant le nazisme de Heidegger comme le simple résultat d’une faiblesse de caractère, il laisse bien des questions en suspens. Un an plus tard, *Les Temps modernes* prirent la question à bras le corps. Leur numéro de janvier publia deux compte-rendus de récentes visites à Heidegger¹⁹. Ces deux articles étaient de peu d’intérêt biographique et dépourvus de contenu philosophique. Du plus grand intérêt en revanche est la note éditoriale de présentation, généralement considérée écrite par Sartre en personne.

Les deux premiers paragraphes traitent certaines questions soulevées par Audry onze ans plus tôt. La presse française parlant du nazisme de Heidegger, Sartre objectait que si nous devons juger une philosophie par le courage politique ou la lucidité du philosophe, alors Hegel ne vaudrait pas grand-chose. Il arrive qu’un philosophe soit infidèle au meilleur de sa pensée quand il prend des décisions politiques. Pourtant, c’est le même homme qui philosophe et qui fait des choix politiques. Il devenait donc nécessaire d’étudier ce qui, dans l’existentialisme de Heidegger, avait pu motiver son acceptation du nazisme, tout comme il avait été possible d’étudier dans l’hégélianisme ce qui avait rendu possible le ralliement de Hegel à la monarchie prussienne réactionnaire. Cela éliminerait probablement tout soupçon sur la philosophie et la pensée existentielle (qui n’était pas, selon Sartre, sans rapport avec la pensée dialectique de Heidegger). Cela montrerait peut-être même qu’une politique « existentielle » est diamétralement opposée au nazisme. Cette mise au point évitait clairement un réductionnisme primaire autant qu’une autonomie absolue des idées. Le débat se poursuivit en novembre, avec la publication dans *Les Temps modernes* de l’essai mesuré et sérieux de Karl Löwith sur les implications politiques de la philosophie de Heidegger²⁰.

En 1948, Georg Lukacs publia sa propre contribution au débat, soulignant les rapports entre Sartre et Heidegger, tout en reconnaissant en Sartre un antifasciste sincère. Un débat virulent s’ensuivit entre Lukacs et Sartre dans les colonnes du quotidien *Combat*²¹. En 1952, Sartre rendit visite à Heidegger sans résultat significatif, mais il était surtout préoccupé par ses critiques marxistes et revint dans sa *Critique de la raison dialectique* sur son débat avec Lukacs : « Heidegger n’a jamais été “activiste” – au moins en tant qu’il s’est exprimé

dans des ouvrages philosophiques. Le mot même, pour vague qu’il soit, témoigne de l’incompréhension totale du marxiste à l’égard des autres pensées. Oui, Lukacs a les instruments pour comprendre Heidegger, mais il ne le comprendra pas, car il faudra le lire, saisir le sens des phrases une à une. Et cela, il n’y a plus un marxiste, à ma connaissance, qui en soit encore capable²². » Il est clair que Heidegger n’est plus alors au cœur du problème. Il fournit seulement un prétexte à la polémique de Sartre contre un marxisme réductionniste.

Mais une comparaison des positions respectives de Heidegger et Sartre, bien qu’utile, risque de cacher la forêt. La philosophie de Heidegger, ainsi que Audry l’avait compris, est tragique, alors que celle de Sartre est résolument non tragique en sa conviction centrale que l’action humaine peut changer le monde. Toutes deux peuvent partager certains traits et s’inscrire dans des situations sociales semblables (une profonde crise de l’idéologie bourgeoise dont les valeurs déclinent sans être encore remplacées), mais les solutions avancées diffèrent considérablement. Car pour Sartre, l’existentialisme est suprêmement optimiste : « Il n’y a pas de doctrine plus optimiste, puisque le destin de l’homme est en lui-même. »

Heidegger, au contraire semble avoir été peu préoccupé de rendre l’humanité capable de contrôler ses propres conditions économiques et sociales. C’est ce qui, finalement, situe Sartre et Audry sur le même bord, opposé à celui de Heidegger. Pour Sartre, Heidegger restait cependant un problème. L’article d’Audry soulevait dès 1934 la question du rapport entre – pour reprendre les termes de Marcuse – « Heidegger le philosophe » et « Heidegger l’homme ». Grâce aux travaux de Farias et Ott, nous connaissons mieux désormais l’homme Heidegger, et le tableau est bien pire que ce qu’Audry pouvait imaginer en 1934. Ceux qui étudient la question doivent cependant toujours dépasser la dichotomie entre un réductionnisme vulgaire et l’autonomie absolue du texte. Ceux qui insistent sur la correspondance entre la politique et la philosophie de Heidegger doivent affronter la critique de ceux qui les accusent de mécanisme étroit. Bien évidemment le texte doit être étudié pour lui-même et non pas disqualifié en référence à son auteur. Cependant, si nous renonçons à tout lien entre les deux, nous autorisons la philosophie à flotter librement dans la sublime contemplation de l’ontologique, affreusement indifférente à des considérations aussi prosaïquement « ontiques » que les camps d’extermination. D’où la préoccupation de Sartre de trouver les interconnexions complexes entre le texte et « l’homme ». Ses biographies existentielles, du *Baudelaire* à *L’Idiot de la famille*, en passant par *Saint Genet* et *Les Mots*, sont toutes des biographies d’écrivains, de sorte que l’une des dimensions majeures de l’œuvre de Sartre peut être vue comme une tentative de résoudre le problème du rapport entre l’écrivain et son texte, problème posé dès 1934 par une enseignante de Rouen.

Peut-être y avait-il un enjeu encore plus fondamental au débat. Heidegger, nous disent ses admirateurs, est indiscutablement l'un des grands philosophes du siècle. Mais si la philosophie à son plus haut niveau ne peut pas nous interdire de devenir nazis, alors nous devons examiner raisonnablement quelle est la valeur de la philosophie. Après *L'Être et le Néant*, Sartre n'a plus jamais publié aucun livre philosophique du même genre. Il s'est tourné de plus en plus vers la biographie, le marxisme, et l'intervention politique. Des philosophes professionnels, souvent grands admirateurs de Heidegger, tendent à réduire Sartre à une figure simplement littéraire, comme s'il n'était pas digne de la discipline. Une hypothèse plus inconfortable pour eux serait que leur discipline était insuffisante pour Sartre.

Cet article est une version abrégée d'un article paru dans *Radical Philosophy*, n° 88 (1998).

- 1 Voir R. Wolin, *The Heidegger Controversy* (Cambridge MA & London, MIT Press, 1991), p. 167 ; T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (Harvester Wheatsheaf, London, 1992), p. 2 ; P. Osborne, « Tactics, ethics, or temporality? », *Radical Philosophy* 70 (March/April 1995) p. 16.
- 2 Le compte-rendu biographique le plus éclairant sur Colette Audry se trouve dans le volume XVII (1982) de J. Maitron & C. Penetier, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* (Paris, Éditions ouvrières) pp. 312-4. Voir aussi J. Julliard & M. Winock, *Dictionnaire des intellectuels français* (Paris, Éditions du Seuil, 1996). On trouve de nombreuses références à Audry dans l'autobiographie de Beauvoir, *La Force de l'âge* (Paris, Gallimard, 1960). Audry évoque elle-même ses relations avec Sartre et Beauvoir dans *La Statue* (Paris, Gallimard, 1983).
- 3 Le volume XVI (1981) de Maitron and Penetier's *Dictionnaire biographique* établit une liste complète des militants connus pour avoir appartenu aux organisations trotskistes avant 1939.
- 4 Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir*, Londres, 1990, pp. 325, 379-80, 680.
- 5 Thème développé par Sartre en 1946 dans son essai sur « La liberté cartésienne » (*Situations I*, Paris, Gallimard, , 1947), p. 308.

- 6 La seule référence que j'en ai trouvé se trouve dans l'article sur Audry in le *Dictionnaire biographique* cité dans note 2.
- 7 Elle était agrégée de « lettres classiques ».
- 8 *Léon Blum*, (Denoël, Paris, 1970).
- 9 *Le Monde*, 8 mai 1968.
- 10 Voir I. Birchall, *Sartre Against Stalinism*, (New York & Oxford, Berghahn, 2004).
- 11 D. Guérin, *La Peste brune*, (Paris, Maspéro, 1969), pp. 9, 53, etc.
- 12 Wolin, *op. cit.*, p 163.
- 13 Bair, *op. cit.*, p 325
- 14 *Les Carnets de la drôle de guerre*, (Paris, Gallimard, 1983), p. 225.
- 15 *Les Carnets de la drôle de guerre*, pp. 227-8
- 16 Paris, Éditions Sociales, 1947, pp. 21-25.
- 17 H. Lefebvre, *L'Existentialisme* (Paris, Éditions du Sagittaire, 1946), pp. 13, 193.
- 18 « À propos de l'existentialisme : mise au point », *Action*, 29 décembre 1944 ; repris dans M. Contat & M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre* (Paris, Gallimard, 1970), pp. 653-8.
- 19 « Deux documents sur Heidegger », *Les Temps modernes*, Janvier 1946, pp. 713-724 ; M. de Gandillac, « Entretien avec Martin Heidegger » ; Alfred de Towarnicki, « Visite à Martin Heidegger ».
- 20 *Les Temps modernes*, novembre 1946, pp. 343-360.
- 21 13 et 20 janvier, 3 février.
- 22 *Critique de la raison dialectique* (Paris, Gallimard, 1960), pp. 34-5.

Lu d'ailleurs

Elisabeth Roudinesco

Directrice de recherche à l'université de Paris VII

Philosophes dans la tourmente

ContreTemps *De quoi demain...* (Fayard-Galilée, 2001), votre livre de dialogue avec Jacques Derrida, s'ouvrait sur un chapitre affirmant la nécessité de « choisir son héritage », en l'occurrence celui de penseurs des années 1960 et 1970, aujourd'hui souvent décriés. *Philosophes dans la tourmente*, qui rend hommage à Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze et Derrida apparaît comme une poursuite de cette volonté de réactiver l'héritage de cette période, face à ce que vous appelez « le degré zéro des interrogations contemporaines ».

Elisabeth Roudinesco. J'ai voulu rassembler tous ces philosophes qui m'ont marquée et que, hormis Foucault et Sartre, j'ai connus. Je voulais revenir sur cet héritage car, aujourd'hui, il est souvent rejeté, voire détesté. Ces philosophes étaient très différents, avaient des désaccords, mais ils en débattaient entre eux avec une estime réciproque. Et ces débats – par exemple celui entre Foucault et Derrida sur le statut du sujet dans la folie – portaient sur des enjeux stratégiques pour la pensée. Il existait un espace critique qui aujourd'hui tend à se restreindre. Au fond, si cet héritage est rejeté, c'est qu'il représente une pensée de la rébellion. Ces philosophes étaient différents, mais ils ont toujours prôné la rébellion contre l'ordre établi, contre la norme ou contre un certain académisme. Comme il le disait lui-même, Canguilhem n'était pas « un rouge », mais dans les moments historiques importants, il a toujours été du côté de la rupture ; notamment en 1940, lorsqu'il s'est engagé dans la Résistance.

La question de l'engagement politique occupe une place importante dans vos portraits. Notamment pour Canguilhem dont on ne parle pas souvent sous cet angle.

J'ai voulu revenir sur le constat de Foucault qui distinguait deux grands courants de la pensée en France : d'un côté une philosophie du sujet, de l'engagement (Sartre, Merleau-Ponty...), de l'autre une philosophie du concept, de la structure (Canguilhem, Koyré...). Et il constatait que, en 1940, c'étaient les représentants du second courant – le plus éloigné en apparence de toute forme d'engagement – qui avaient pris part au combat antinazi. Sartre n'a pas collaboré, comme on l'a parfois dit, mais il ne s'est pas réellement engagé. En revanche, il le fera plus tard, avec comme moment emblématique la guerre d'Algérie. Il est intéressant de regarder de près comment et à quel moment ces