Langues, discours et inter cultures
Volume 09 Numéro 02 Décembre 2025
ISSN : 2602-5558 ***EISSN : 2773-4390***

Existence et textualité : Sartre, Derrida et la liberté comme jeu de mots

Existence and textuality: Sartre, Derrida and freedom as a wordplay

Buchoul Samuel *
Doctorant à l'Université de Cambridge (Royaume Uni)
sjmb5@cam.ac.uk

Reçu le 26/11/2025 Accepté le19/12/2025 Publié le 31/12/2025

Résumé : Cet article cherche à interroger la pragmatique des textes de Jean-Paul Sartre à l'aune de la pensée de la textualité de Jacques Derrida. Quand Sartre dit à ses lecteurs qu'ils sont libres, décrit-il une réalité, ou essaie-t-il de transformer leur condition ? Alors que Derrida aura toujours affiché une posture de rejet global de son ainé, de nombreux points et projets théoriques les rapprochent – tels que la conception de la philosophie comme action matérielle qui vise à constituer, voire transformer la réalité, et non pas seulement à la décrire. La pensée derridéenne répondrait à cela en suggérant que le texte de Sartre, rencontré par un lecteur, devient nécessairement un *supplément* à sa propre agentivité – et que cela n'est pas un risque, mais une opportunité pour repenser l'éthique et la politique de l'écriture philosophique.

Mots-clés : existentialisme, déconstruction, pragmatique, performativité, narrativité

* *Auteur correspondant*

Abstract: This article aims to interrogate the pragmatics of the texts of Jean-Paul Sartre, in the light of the thought of textuality by Jacques Derrida. When Sartre tells his readers that they are free, is he describing a reality, or is he attempting to transform their condition? Even though Derrida always claimed to reject completely his predecessor, many theoretical points and projects draw them into proximity – such as, for instance, a conception of philosophy as a material action that aims to constitute, or even transform, reality, and not just to describe it. Derridean thought would counter this concern by suggesting that Sartre's text, as encountered by a reader, unavoidably becomes a *supplement* to their own agency – and that this is not a threat, but an opportunity to rethink the ethical and political stakes of philosophical writing.

Key-word: existentialism, deconstruction, pragmatics, performativity, narrativity

---

Introduction

La question de la liberté est au cœur de l'œuvre de Sartre, mais elle y reste néanmoins problématique. Que l'on pense aux cours de philosophie de Terminale, en France, ou à certains passages de *L'existentialisme est un humanisme*, il est commun de présenter Sartre comme *le* grand nom d'une défense de l'homme en tant que radicalement libre. Mais les lecteurs plus patients savent à quel point ce texte n'était pas représentatif de toute son œuvre, ne serait-ce, à l'époque, qu'à travers les élaborations plus nuancées et complexes de *L'être et le néant* – et l'auteur ne tardera d'ailleurs pas à répudier les affirmations les plus gênantes de la conférence de 1945. Affiner l'analyse, plutôt que d'en changer d'objet : le fait que Sartre ait fait varier sa compréhension et son usage du terme de *liberté* tout au long de son œuvre, pour continuer à désigner, dans chacune de ses « versions », un aspect vital de la condition humaine, indique cependant qu'il était resté, jusqu'à la fin, hautement conscient de son statut de thème problématique. La liberté est problématique, pour toute personne, en tant qu'expérience, et, ici, elle l'est aussi en tant que tâche théorique que le philosophe décide d'affronter.

Il est commun et, dans les grandes lignes, justifié de présenter l'évolution de la pensée de Sartre comme partant d'un pôle initial assez idéaliste, dont il se serait distancié pour emprunter peu à peu un regard plus historique, plus sensible aux mécanismes réels et matériels qui font émerger les décisions d'une vie. Les concepts philosophiques, eux aussi, sont le fruit de leur histoire, et un tel souci matérialiste impose de rappeler ici l'insistance qui fut celle, incessante, de Derrida : ce travail de la philosophie a avant tout été celui d'un artisanat bien particulier, l'écriture. La figure de Sartre, philosophe, écrivain, et incarnation de l'intellectuel engagé en France et à l'international dans le nouveau monde de l'Après-Guerre, justifie à elle seule cette rencontre entre la grande et classique question de la liberté, et le souci 'technique' de l'écriture – et Christina Howells, Daniel Giovannangeli et Steve Martinot ont depuis quelques décennies ouvert le champ d'étude du dialogue entre ces deux traditions.[1] Si, à travers ses textes, l'existentialisme de Sartre ne vise pas à nous offrir une *preuve* que nous sommes libres, comment, exactement, compte-t-il nous transformer, en tant que lecteurs ? Nous est-il possible d'adopter ses arguments de manière fidèle, sans retomber dans la mauvaise foi ? Et, finalement, ce nouveau prisme de la textualité n'ouvre-t-il pas aux questions de la performativité et de la narrativité, ce qui

[1] Voir notamment Christina, Howells, « Sartre and Derrida: Qui Perd Gagne », *Journal of the British Society for Phenomenology* 13 (1), 1982, p. 26-34 ; Christina, Howells, *Sartre: The Necessity of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 ; Christina, Howells, « Derrida and Sartre: Hegel's death knell », dans *Derrida and Deconstruction*, éd. Hugh J. Silverman, Routledge, London, 1989, p. 164-76 ; Christina, Howells, « Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject », dans *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Christina Howells, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 318–5 ; Christina, Howells, « Sartre et Derrida: les promesses du sujet », *Sens public*, 2005 (http://sens-public.org/articles/159/) ; Daniel Giovannangeli, Daniel, *Ecriture & répétition : Approche de Derrida*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1979 ; Daniel, Giovannangeli, « La phénoménologie partagée: remarques sur Sartre et Derrida », *Études philosophiques* 2, 1992, 245-56 ; Daniel, Giovannangeli, *Le Retard de La Conscience: Husserl, Sartre, Derrida*, Ousia, Bruxelles, 2001 ; Steve, Martinot, *Forms in the Abyss, A Philosophophical bridge between Sartre and Derrida*, Temple University Press, Philadelphie, 2006.

permettrait à la fois de dépasser de tels binarités morales, et d'ouvrir de nouvelles directions pour l'encapacitation individuelle et collective ?

1. Prouver la liberté ?

Petit exercice de mémoire et d'imagination : retournons, il y a quelques années, quelques décennies peut-être, à cette période où, chacun, nous n'avions pas encore lu la moindre page de Sartre. Que peut espérer découvrir, et acquérir, le nouveau lecteur qui accompagne ses fameuses réflexions sur la liberté ? Un ensemble de surprises, pour commencer. *L'être et le néant* dépasse la compréhension naïve et commune de la liberté, comme ne consistant ni dans le volontarisme, ni dans la pensée rationnelle – pensons, par exemple, à la fabuleuse formule du « quand je délibère, les jeux sont faits ».[2] Vu que la liberté n'est que « en situation », soit toujours dans un contexte, le lecteur découvre ici que la liberté ne doit pas être comprise comme l'actualisation d'un potentiel, mais en tant qu'elle est présente dans chacun des engagements et négociations de l'individu qu'il entretient d'ores et déjà avec son environnement effectif. Cette thèse mène, dans *L'être et le néant*, à l'alternative canonique entre deux attitudes : soit, d'un côté, au déni des individus de *mauvaise foi*, qui contestent leur participation dans les valeurs qui guident leurs actions, soit, de l'autre, à l'authenticité des sujets qui font face à la lourde responsabilité de leur liberté.

C'est peut-être après avoir pris conscience que cette dichotomie pourrait se montrer réductrice et finalement stérile, que Sartre ouvre une autre conceptualisation de la liberté autour du réseau lexical de la création, de l'invention, de la valeur et de l'évaluation, notamment dans les *Cahiers pour une morale* (rédigés en 1947-48 et publiés, de manière posthume, en 1983). A cette époque, la liberté est décrite comme la façon individuelle de *traiter*

[2] Jean-Paul, Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 495.

continuellement notre réalité, par des décisions qui suivent nos valeurs individuelles propres. Celles-ci sont intrinsèquement liées à notre sensibilité personnelle : elles constituent notre manière individuelle d'être et de faire sens du monde. Cette seconde construction conceptuelle de la liberté peut être vue comme un enrichissement : une certaine gradation axiologique est désormais possible, ce qui permet de penser en termes de variations qualitatives dans nos systèmes de valeurs.

Cependant, que l'on pense la liberté comme en situation ou comme consistant dans la création de valeur, la démonstration de Sartre n'a jamais semblé aboutir à une moindre *preuve* que nous sommes libres. Et il semblerait, spontanément, facile de montrer en quoi une attitude apparemment « authentique », ou une constitution de valeur supposément autonome, fût en fait établie par des moyens hétérogènes au sujet, imposée en partie ou largement par l'extérieur. Mais il n'y a pas là faute de raisonnement de la part de l'existentialiste. Cette insuffisance a une longue histoire. Sartre prolonge la tradition qui considère, depuis Kant en particulier, que la liberté est un cas très particulier, en tant que condition du sujet humain, qui ne peut être prouvée par les moyens de la raison pure, et seulement établie, de manière pratique, comme le nécessaire horizon de toutes les actions humaines. De plus, après la phénoménologie, Sartre a investi une pratique de la philosophie qui visait d'abord à la *description* de certains objets de l'expérience, plutôt qu'à leur démonstration rationnelle. Et cela aboutit à ce qu'on pourrait appeler une épistémologie *intuitionniste*, telle qu'énoncée comme un principe quasi méthodologique dans *L'être et le néant* : « II n'est d'autre connaissance qu'intuitive. La déduction et le discours, improprement

appelés connaissances, ne sont que des instruments qui conduisent à l'intuition. »[3] Ou, pour citer les *Cahiers pour une morale* :

> D'une manière très générale une des aliénations perpétuelles de la liberté humaine vient de ce que les faits ne se démontrent pas. C'est-à-dire que je ne peux que dévoiler à l'Autre ce que j'ai été seul à voir ou à faire. Dans l'ordre de la vie quotidienne, la majorité des convictions (…) ne sont ni directement ni immédiatement communicables. Souvent il faudrait pour réaliser l'accord, donner sa vie entière à l'autre.[4]

On ne devrait donc pas attendre d'une théorie de la liberté qu'elle commence par démontrer la réalité de celle-ci, et Sartre reconnaîtra cette absence de preuve dans les diverses phases de son œuvre. Dans « Questions de méthode », parlant de « la liberté réelle », Sartre précise que « nous n'avons aucun moyen, aucun instrument intellectuel, aucune expérience concrète qui nous permette de concevoir cette liberté ».[5] Ce n'est pas là un aveu d'échec : c'est le revers d'une approche revendiquée de la philosophie et de l'écriture. « Qu'est-ce que la littérature » énonce clairement l'objectif de « faire une littérature de la praxis », en tant qu'enrichissement du projet phénoménologique comme travail de *description*, lui-même préférable au but inférieur de simplement *expliquer* comment le monde fonctionne.[6] « Faire » : la philosophie est un type d'action, bien au-delà du vieux paradigme de la pensée comme théorie. « Toute philosophie est pratique, même celle qui paraît d'abord la plus contemplative ».[7] Nous basculons donc d'une attente de la philosophie comme visant à démontrer et prouver ses objets, à une pratique

[3] *Ibid*., p. 208.
[4] Jean-Paul, Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 221.
[5] Jean-Paul, Sartre, *Critique de la raison dialectique, Tome 1 Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960, p. 32.
[6] Jean-Paul, Sartre, *Situations II*, Gallimard, Paris, 1948, p. 311.
[7] Jean-Paul, Sartre, *Critique de la raison dialectique, Tome 1 Théorie des ensembles pratiques*, p. 16.

de la philosophie comme quelque chose qui *fait*, qui opère ou qui provoque des changements réels. Il ne faudrait pas demander des textes de Sartre sur la liberté qu'ils prouvent le fait que nous sommes libres, mais on peut espérer qu'ils aient un autre effet sur notre expérience de la liberté. Mais comment ? La liberté ne bénéficie pas de preuve, mais ce fait seul n'implique nullement qu'elle serait indéniable, ou, au contraire, à tout jamais infondée : la question reste ouverte. En revanche, c'est bien la présence d'un corps de textes sur le thème de la liberté dont il semblerait difficile de douter ici. Qu'arrive-t-il à la liberté, quand elle commence à s'engouffrer dans les jeux de la textualité ?

2. L'action des mots : la performativité

Cette vision de la philosophie comme véritable *pratique* de la philosophie en tant qu'activité qui *fait* quelque chose, bien loin de sa conception classique et naïve d'énonciation théorique sur le réel, trouvera diverses implications radicales dans la seconde moitié du siècle. Nous nous proposons, ici, de réduire ce champ plus général à quelques idées centrales de la pensée de Jacques Derrida. Comme on le verra, plusieurs de ses intuitions semblent prolonger une certaine pratique sartrienne de la philosophie, du discours et des textes. Mais il nous faut aussi considérer comment, à son tour, l'apport de tels éclairages derridiens risque de nuancer ou transformer la nature des entreprises théoriques de Sartre.

Dans *De la grammatologie*, Derrida tire le fil de la tension insoupçonnée entre oralité et écriture, au cœur de notre ordre culturel, pour révéler la puissance heuristique des motifs de la textualité. A travers l'idée d'une « écriture généralisée », Derrida suggérera que notre expérience du réel est déjà organisée de manière textuelle, mais la grammatologie est aussi et d'abord un engagement avec les questions classiques du sens et du concept. Un texte est un textile, l'emmêlement de ses éléments, si bien qu'aucune des

entités qui le composent ne puisse être extraite de l'ensemble. Le paradigme du texte permet de dépasser l'ancienne approche dominante de l'idéalisme qui avait donné aux concepts, et aux mots qui les expriment, un sens à chaque fois éternel, stable et unique, pour en révéler, plutôt, la nature historique et construite en réseaux de sens. Et cette perte d'éternité du sens entraîne immédiatement un autre statut à l'acte d'énonciation, toujours initiateur et créatif. La grammatologie suit et radicalise, alors, la conception de la philosophie comme pratique, que nous avions rencontrée chez Sartre. L'opposition à dépasser, classique et bien connue car fondatrice de la philosophie dans son canon occidental depuis Platon, est celle qui positionne le domaine des idées, exprimé par la théorie, face au champ des actions, situé du côté de la pratique. Les mots *sont* des actions, et cela rappelle bien les formules de « Qu'est-ce que la littérature ? ».

Avec le débat de Derrida, John Austin et John Searle, dans les années 1970 et 1980, cette problématique put gagner en précision technique autour de la question linguistique des *performatifs*. Certaines affirmations agissent, véritablement, tels que le baptême d'un bateau ou la déclaration d'un mariage. « Je vous déclare mari et épouse » n'est pas une phrase qui *décrit* une situation existante ; elle constitue son devenir réel au moment où elle est prononcée. C'est un performatif, et non un constatif. Dans *Quand dire, c'est faire*, Austin propose que ce groupe d'énoncés aurait aussi pu être appelé « *operative* », par emprunt du vocabulaire légal anglais : les clauses *opératives* effectuent l'opération à laquelle leur énoncé fait référence.[8] Mais, à y regarder de plus près, à la même période, la logique de la performativité est bien trouvée dans les œuvres de Sartre. Dans *L'idiot de la famille*, par exemple, Sartre décrit le jeune Flaubert comme ayant ce qu'on pourrait

[8] John Langshaw, Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Seuil, Paris, 1970, p. 42.

appeler une pratique performative ou opérative du langage : « Flaubert ne parle pas : il fait usage des mots ».[9] Les mots ne sont plus, par défaut, des moyens de *description* du monde, mais des opérations dont dispose chaque sujet pour le constituer. L'idée était même présente dès les moments fondateurs du cadre existentialiste, dans *L'être et le néant* : si je dis « je suis laid », ce n'est pas une constatation mais une anticipation, un projet.[10] Nous ne décrivons jamais rien : toute énonciation est un performatif, et constitue le devenir-réel de son projet.

Mais si l'ambition, ici, est celle de dépasser l'opposition dominante entre théorie et pratique et de souligner le pouvoir toujours opératoire du langage, il semblerait justifier d'appliquer ces éclairages aux entreprises de Sartre, à ses écrits, et en particulier ici, à ses écrits sur la liberté. Pourrait-on proposer que Sartre, à travers ces textes, ne visait pas seulement à la *description* d'un état de choses dans la condition humaine, mais, en réalité, à la construction de celle-ci, c'est-à-dire, à faire advenir, provoquer un certain changement au cœur de cette condition ? *Y a-t-il une dimension performative à la déclaration, par Sartre, que nous sommes libres ?*

Sartre joue-t-il avec notre liberté ? Sartre se joue-t-il de notre liberté ? De deux choses l'une : soit la philosophie, par les moyens de la raison, cherche à décrire et démontrer la réalité ; soit, pensée comme un type d'action, elle entre dans la réalité et l'histoire, et transforme les objets qu'elle discute. Il faudrait une grosse dose de ce vieil idéalisme pour affirmer, encore aujourd'hui, que nous avons, tous, lus et réfléchi aux affirmations de Sartre sur la liberté, sans que cela n'affecte *un tant soit peu* notre pratique de la liberté, ou notre condition d'êtres libres. Mais à première vue, cela risquerait

[9] Jean-Paul, Sartre, *L'idiot de la famille, tome 1*, Gallimard, Paris, 1971, p. 42.
[10] Jean-Paul, Sartre, *L'être et le néant*, p. 504.

de sonner l'alarme, chère au premier Sartre, de la mauvaise foi : si je suis les principes élaborés par Sartre pour mieux mener ma vie, ne risquerais-je pas de me cacher derrière l'agentivité de Sartre et son propre système individuel de valeurs ? Mais, d'un autre côté, si nous prenons textes et théories comme étant véritablement indiscernables de la réalité et de la vie quotidienne, alors il est nécessaire d'apprécier à quel point tant de nos actions, dans notre vie, prennent forme en suivant l'agentivité d'autrui. Pour emprunter un autre terme du lexique de Derrida, on pourrait dire que l'agentivité d'autrui, parfois rencontrée dans ses textes, peut sembler secondaire, marginale par rapport à la nôtre, mais qu'elle en est, en vérité, le *supplément*, constituant ainsi la présence de l'Autre au cœur de l'individualité. Derrida le rappelle : le *suppléant* peut porter assistance à l'employé ou au joueur, mais il risque aussi toujours de venir prendre sa place pour de bon.[11] Certes, Sartre avait cherché à éviter le risque d'une telle mauvaise foi, par exemple dans « Qu'est-ce que la littérature ? » : « il est faux que l'auteur agisse sur ses lecteurs, il fait seulement appel à leurs libertés et, pour que ses ouvrages aient quelque effet, il est nécessaire que le public les reprenne à son compte par une décision inconditionnée. »[12] L'intention est louable, mais elle semble dépendre d'une perspective idéaliste sur l'individualité digne d'un autre temps, et que Sartre lui-même, comme on l'a vu, révoque dans d'autres parties de son œuvre. Une fois que la division entre le domaine de la pensée et celui des actions a été véritablement dépassé, il devient difficile de voir comment, concrètement, les cheminements réflexifs d'autrui ne pourraient pas interférer avec les miens.

3. La narrativité, ressource de la fiction

C'est sur ce point que l'œuvre de Derrida, sa sensibilité pour les textes et leurs dynamiques distinctives pourraient s'avérer constituer un appui

[11] Jacques, Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 208.
[12] Jean-Paul, Sartre, *Situations II*, p. 197.

utile pour échapper à l'opposition stérile et idéaliste entre une authenticité pure et la corruption de la mauvaise foi. Penser la philosophie, avant tout, comme un corps de textes, c'est imposer un virage radical à la nature et aux principes de la philosophie en général. C'est seulement quand nous répétons, nous-mêmes, un prisme ou une projection idéaliste, que l'on pense la philosophie comme le champ de l'étude des idées. Dans la pratique, ce « champ » n'est autre que l'histoire des transmissions d'un long héritage de textes qui ont investi ces termes conceptuels, selon certaines méthodes d'exploration, mais toujours, également, d'une manière qui ne pouvait faire l'économie des dynamiques de la textualité, et notamment d'une dimension narrative. Un texte de philosophie résistera à l'épreuve du temps si son narratif fonctionne : au-delà des affirmations singulières, il doit offrir une progression qui semble cohérente et propice à ses lecteurs. Cela veut aussi dire, cependant, que ce qui compte, ce serait moins les affirmations visant la vérité que les narratifs. Au fond, cela rejoint déjà le fait que la philosophie existentielle a reconnu le besoin vital du sens chez l'humain, et que la vérité n'est qu'une des formes possibles des énoncés doués de sens. Et le livre, cet artéfact matériel qui se compose comme ensemble de textes – ensemble toujours bricolé – révèle alors son ambition implicite, en tant qu'objet individuel: celui d'une création de sens unifiée, dans son ensemble. Tout texte philosophique se découvre alors (aussi) comme narratif, fictionnel : il raconte une histoire. Le Sartre tardif le reconnaîtra, dans *L'idiot de la famille*, à l'occasion d'un moment d'arrêt dans son analyse : « Je l'avoue : c'est une fable. Rien ne prouve qu'il en fut ainsi ».[13] On aurait alors raconté au lecteur de *L'être et le néant* une histoire dans laquelle l'humanité est libre. L'effet, l'impact de l'histoire sur nous lecteurs, en tant qu'histoire, est plus important que la réalité de ce qu'elle raconte ou viserait à postuler.

[13] Jean-Paul, Sartre, *L'idiot de la famille, tome 1*, p. 161.

La perspective proposée ici pourrait sembler très problématique à l'égard de ce que l'on attend généralement de la philosophie. Les moyens du philosophe, dès lors, seraient bien moins rationnels qu'émotionnels : il essaie de nous séduire avec des histoires, des formes, des impressions, plutôt qu'avec des démonstrations logiques et nécessaires – telles que, par exemple, des preuves. C'est bien là une position que l'on retrouve dans l'approche derridienne de la philosophie : la déconstruction vise précisément à montrer à quel point la moindre instance de sens, comprise comme narratif, progresse à travers des sauts logiques, où le texte écrit ne peut, à lui seul, réussir à démontrer ce que l'auteur avait en tête. Il y a des écarts, des apories, continuellement. En réalité, à y regarder de plus près, c'est le contraire qui serait impossible, et impraticable. Quand on lit un livre, par exemple *L'être et le néant*, sommes-nous capables d'entamer l'évaluation de la moindre nouvelle affirmation, pour voir si elle suit logiquement, soit nécessairement, la précédente ? Tout lecteur a des attentes, mais aussi et surtout, une marge de flexibilité dans laquelle la « cohérence » d'un texte est considérée suffisante et tolérable. Toute progression jugée « logique » n'est au fond que le nom d'une interprétation, un choix composite, conscient et inconscient de l'auteur, combiné à une série d'imprévus techniques dus à l'écriture et à ses strates de composition, comme Derrida le remarquait déjà pour Hegel : « Pas plus qu'un autre, le texte hegelien n'est fait d'une pièce. » C'est tout un jeu d'interprétations, chez l'auteur et chez le lecteur, qui reconstitue « la nécessité de la continuité *logique* ».[14] Cette nécessité est recomposée ; elle n'est plus un présupposé que l'objet texte, comme par pouvoir intrinsèque et finalement magique, aurait toujours déjà dû garantir. En tant que lecteurs, nous rencontrons certains moments où une affirmation semble hors de propos, ou sans intérêt, ou mal exprimée – mais le seuil de tolérance est alors

[14] Jacques, Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 312.

assez ample, tels que toute une série d'affirmations nous aurait semblée acceptable, à ce moment textuel là, et comme étape suivante d'une seule et même affirmation préalable. Indépendamment de l'intention de chaque auteur, aucun texte n'est libéré de la beauté et du danger de la fiction – et cela est tout particulièrement vrai pour les textes de science et de philosophie.[15] Cela tient à la nature même des signes, comme le jeune Derrida l'explique dès *La voix et le phénomène* :

> tout signe en général [étant] de structure originairement répétitive, la distinction générale entre usage fictif et usage effectif d'un signe est menacée. *Le signe est originairement travaillé par la fiction.* Dès lors, que ce soit à propos de communication indicative ou d'expression, il n'y a aucun critère sûr pour distinguer entre (…) un langage effectif et un langage fictif.[16]

Cette impureté de la pensée, quand elle « entre », ou plutôt, quand elle se révèle comme toujours-déjà dans des textes, se répand à la philosophie dans son ensemble, et finalement, même à la raison en tant que tel. Philippe Lacoue-Labarthe, après Derrida (et après Heidegger), osera prolonger le jeu de mot pour parler du « fictionnement du texte » et même d'une « essence fictionnante de la raison ».[17]

Alors, quand Sartre écrivait des œuvres de philosophes, il restait, d'abord, un écrivain. Le jeu des histoires, des narratifs, de la cohérence, prévalait sur celui d'une construction « pure » des concepts, qui est en fait

[15] Sartre affirmera d'ailleurs que la pragmatique de tout texte, comme texte de fiction – l'écrivain cherchant toujours à imprégner la conscience de son lecteur – se retrouve y compris dans les textes de philosophie et de science, avec la seule distinction que ces domaines s'efforcent bien plus de dissimuler cette intention. Jean-Paul, Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1952, 550.

[16] Jacques, Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967, p. 63.

[17] Philippe, Lacoue-Labarthe, "Typographie", in *Mimesis Desarticulations*, Paris, Galilée, 1975, p. 197 et p. 220.

tout bonnement impossible. Sartre, en tant qu'écrivain créatif, comprit qu'il fallait activer son approche stratégique dès son choix entre deux affirmations possibles, par exemple sur la liberté, pour rehausser l'effet performatif de son texte, sans se concentrer sur la seule justesse logique de ses propos. Certains critiques, comme Pierre Naville, avaient soulevé ce point, questionnant par exemple, dès la conférence de 1945, l'angle de présentation du fameux choix radical de l'étudiant, énoncé par Sartre à la fin de son propos comme pris en étau entre la défense de son pays et l'amour de sa mère. L'auteur avait omis de mentionner la région d'origine de l'étudiant, chose qui pourrait ne sembler être qu'un choix rhétorique, qui plus est sur un détail insignifiant à l'égard du fond de la thèse ici discutée : la nécessité de choisir, même dans le cas de priorités incompatibles. Naville souligne que, en vérité, Sartre avait bien évité ici, par commodité, le scénario bien plus compliqué d'un étudiant Allemand se demandant s'il devrait rejoindre ou résister au régime Nazi – soit être, dans son système de valeur propre, patriote.[18]

Cet exemple d'un choix créatif imparfait souligne le fait que, si par contraste, Sartre réussit à bâtir une philosophie « qui fonctionne » la plupart du temps avec brio, c'est d'abord à travers ses succès narratifs. Cela révèle toute la puissance que peut viser à atteindre une philosophie soucieuse de changer la réalité, dès qu'elle comprend l'urgence d'apprendre que la pensée, c'est-à-dire le texte, fonctionne, c'est-à-dire, *fictionne*. Si nous sommes l'espèce qui existe à travers des projets doués de sens, alors les narratifs ne sont pas les *connecteurs* entre les items de valeurs, mais la « chose » même que nous cherchons et que nous valorisons. Dans *Forms in the Abyss*, Steve Martinot avait déjà tiré l'implication existentielle de cette confrontation de Sartre avec la textualité : « La narrativité devient un des moyens de

[18] Jean-Paul, Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1966, pp. 140-141.

transcender la métaphysique réductrice de la définition ; elle ouvre la voie à une subjectivité qui pourra se raconter, au lieu d'être racontée. »[19]

Quand vérité et liberté deviennent hors d'accès, texte et raison font ce qu'ils peuvent, ce qu'ils font de mieux, fictionner. En vérité, cela se passe déjà tout autour de nous, mais ce n'est que quand chacun en devient pleinement conscient qu'un véritable *empowerment* ou encapacitation peut enfin s'initier. Il devient possible de s'approprier son existence quand on comprend que celle-ci n'est *rien d'autre* qu'un narratif à raconter. La chose est bien connue, pratiquée par tous les camps du pouvoir aujourd'hui, et dans chacun de nos pays, les projets les plus répressifs ont montré à quel point leur premier commerce est bien, d'abord, celui de leur narratif. Aucun discours sur la liberté n'a la moindre valeur s'il se dérobe de ce défi, du devoir de se traduire concrètement dans les rapports de force de la politique, qui est une bataille de textes. A l'heure où les narratifs réactionnaires semblent avoir pris le dessus dans la majorité des sociétés du monde, il semble urgent d'entendre cette praxis partagée par Sartre et Derrida. La liberté restera lettre morte, ne restera *que* jeu de mots, tout pendant que chacun refusera de prendre au sérieux ce travail, cette grande tâche sans fin : le devoir, encore et encore, de jouer avec ses mots.

Bibliographie

- Austin, John Langshaw. (1970). *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques. (1967). *De la grammatologie*. Paris : Editions de Minuit.
- Derrida, Jacques. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris : PUF.

[19] Steve, Martinot, *Forms in the Abyss*, p. 112 – la traduction est mienne.

- Giovannangeli, Daniel. (1979). *Écriture & répétition : Approche de Derrida*. Paris : Union Générale d'Éditions.
- Giovannangeli, Daniel. (1992). « La phénoménologie partagée : remarques sur Sartre et Derrida ». *Études philosophiques*, 2, 245-256.
- Giovannangeli, Daniel. (2001). *Le Retard de la conscience : Husserl, Sartre, Derrida*. Bruxelles : Ousia.
- Howells, Christina. (1982). « Sartre and Derrida: *Qui Perd Gagne* ». *Journal of the British Society for Phenomenology*, 13(1), 26-34.
- Howells, Christina. (1988). *Sartre: The Necessity of Freedom*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Howells, Christina. (1989). « Derrida and Sartre: Hegel's death knell », dans Hugh J. Silverman (éd.), *Derrida and Deconstruction*. Londres : Routledge, 164-176.
- Howells, Christina. (1992). « Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject », dans Christina Howells (éd.), *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge : Cambridge University Press, 318-335.
- Howells, Christina. (2005). « Sartre et Derrida : les promesses du sujet ». *Sens public*. En ligne : http://sens-public.org/articles/159/
- Lacoue-Labarthe, Philippe. (1975). « Typographie », dans *Mimesis. Desarticulations*. Paris : Galilée.
- Martinot, Steve. (2006). *Forms in the Abyss: A Philosophical Bridge Between Sartre and Derrida*. Philadelphie : Temple University Press.
- Sartre, Jean-Paul. (1943). *L'être et le néant*. Paris : Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1948). « Qu'est-ce que la littérature ? », dans *Situations II*. Paris : Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1952). *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris : Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1960). « Questions de méthode », dans *Critique de la raison dialectique, tome 1*. Paris : Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1966). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel.
- Sartre, Jean-Paul. (1971). *L'Idiot de la famille, tome 1*. Paris : Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard.