

JEAN-PAUL SARTRE, L'EXIGENCE D'ENGAGEMENT

Bernard JOLIBERT¹

À partir de ce qu'on désigne un peu rapidement sous le terme général d'existentialisme, rien ne paraît plus discutable que l'intellectuel qui se voudrait détaché de l'histoire, le penseur apolitique, qui se tiendrait dans sa tour d'ivoire, comme au dessus de la mêlée. Nul ne contemple le monde tel un spectacle qui lui serait étranger. On ne saurait plus dire de l'écrivain ce que Mallarmé disait de Villiers de l'Isle-Adam, que son écriture apparaît comme une « *ancienne et très vague mais jalouse pratique dont gît le sens au mystère du cœur. Qui l'accomplit, intégralement, se retranche* » (Mallarmé, 1945, p. 481). Les théories romantiques de détachement élitiste, celles, plus religieuses, qui reposent sur la célèbre formule du Christ : « *Je ne suis pas du monde et le monde n'est pas de moi* », le souci littéraire de création solitaire à la manière de Louis-René des Forêts qui met l'usage du langage au seul service du sens et fait reposer ce dernier sur l'adéquation de soi à soi (Des Forêts, 1997, p. 13), paraissent aujourd'hui non seulement erronées mais condamnables moralement. Toutes ces attitudes de repli sont les expressions dépassées d'un idéalisme sans fondement réel puisque l'idée même de sujet est dépassée. À moins qu'elles ne soient l'expression égoïste d'intellectuels soucieux de conserver jalousement le capital culturel dont ils sont dépositaires (Bourdieu, 2001, p. 33). Aron lui-même, si soucieux de « *comprendre et de connaître son époque aussi honnêtement que possible* » et assez lucide pour savoir que « *tous les combats politiques sont douteux* », avoue cependant qu'il ne saurait « *se contenter d'un rôle de spectateur indifférent* » (Aron, 1981). Nous sommes du monde. Il ne s'agit pas d'en fuir les réalités mais de participer à son histoire. Il paraît désormais évident que les « *intellectuels* » qui ont acquis quelque notoriété par leurs travaux scientifiques, littéraires ou artistiques, doivent sortir de leur domaine et se mêler de ce qui, en fait, les regarde, la politique.

.
. .

Les notions répétées de « globalisation » et « mondialisation » nous le rappellent *ad nauseam* : nous sommes tous embarqués dans un même navire. C'est là une vérité qu'il paraît absurde de remettre en question tant elle semble évidente. Aussi l'engagement social et la participation politique apparaissent-ils désormais comme des impératifs régulateurs et des conduites individuelles, venant comme en compensation de ce que la dureté égoïste du monde économique peut avoir de menaçant, et de la dilution de la personne dans l'anonymat généralisé (Riesman, 1964). L'intellectuel ne saurait aujourd'hui éviter de s'engager dans la réalité interhumaine la plus concrète et la plus conflictuelle. Qu'elle apparaisse dans l'engagement politique, syndical, professionnel ou associatif, la recherche de cohésion sociale, l'entraide interhumaine, la participation à l'existence commune semble une évidence éthique. Lorsqu'il n'est pas donné comme un fait, l'engagement est présenté comme un devoir.

La conséquence épistémologique n'est pas sans importance. Dans les sciences sociales, qui exigent beaucoup de prudence, là où le chercheur se doit de garder la tête froide pour atteindre le savoir le plus distancié possible avec l'objet de son étude (économie,

¹ Publié sous le titre « *Jean-Paul Sartre, l'exigence d'engagement* », in Audrey Tuailon Demesy et Gilles Ferréol (sous la dir. de) « *L'engagement et ses différentes figures* », Bruxelles, EME, 2015, pp. 55-70.

sociologie, anthropologie, ethnologie, etc.) on devrait s'engager sans dommage dans les conflits idéologiques du moment. Quant aux sciences les plus théoriques (mathématiques, statistiques, physique, chimie, biologie, etc.), elles se voient désormais invitées dans les débats du forum afin de peser le pour et le contre dans les argumentations en conflit dont l'enjeu n'est pas seulement le « vrai » mais le « pouvoir ». Paradoxalement, les valeurs épistémologiques de vérité et de distance semblent désormais aller de pair avec celles d'engagement politique et de participation sociale. La traditionnelle neutralité axiologique, garante de l'objectivité souhaitable du savant ne paraît plus incompatible avec l'engagement direct dans l'action sociale. La frontière académique prônée par l'épistémologie classique entre la connaissance et l'action, la science et la morale, l'être et le devoir être, semble s'estomper pour laisser la place à des savoirs engagés où se côtoient et se mêlent l'impératif de connaissance et celui de l'action. Toute la question est alors celle du risque de confusion axiologique entre valeurs de vérité et valeurs pratiques. L'intervention dans le monde politique peut-elle se faire sans que les exigences en vigueur dans le monde scientifique n'en soient affectées ? Pour emprunter les mots d'un titre célèbre de Julien Benda, le « cleric » trahit-il sa mission de compréhension lorsqu'il s'engage dans l'action politique et en partage les passions ? (Benda, 1927, p.195).

En fait, l'exigence d'engagement de l'intellectuel en politique n'est pas nouvelle. Agrippa d'Aubigné, Molière, Voltaire, Hugo, Zola, France, chacun dans son siècle et selon son domaine littéraire de prédilection (théâtre, poésie, roman, pamphlet, article, etc.) a pris parti dans les luttes de son temps. Quant aux scientifiques, ils mettent depuis toujours leurs découvertes au service de causes diverses. D'Archimède à Oppenheimer, l'histoire des sciences ne manque pas d'exemples. L'idée qu'on ne puisse rester détaché des événements dans une sorte de neutralité indifférente est depuis fort longtemps remise en question. Dès l'Antiquité, Trasymaque, dans la *République* de Platon, se moque de Socrate qui semble rechercher le Bien « *au-delà du sensible* » alors qu'il ferait mieux de l'appréhender dans la Cité qui reste le lieu de la réussite sociale effective, seul bien palpable qui mérite que les gens « *habiles* » y consacrent quelque effort (Platon, *République*, I, 336 e).

Ce qui semble nouveau aujourd'hui, c'est le fait que l'engagement se donne comme le fondement premier d'une nouvelle manière d'appréhender le monde. L'idéal de compréhension pure n'est plus partagé, il est désormais récusé. L'abstention ne vaut plus par elle-même. Le désintéressement et l'universel perdent toute valeur heuristique. Ils ne sont plus que des valeurs illusives, généralement au service des forces réactionnaires (Bourdieu, 2001, p. 36) ou des vieilles lunes de la philosophie idéaliste (Sartre, 1946, p. 93). Il s'agit désormais d'asseoir une nouvelle morale sur l'engagement qu'implique la réalité interhumaine authentique et non sur le sujet solitaire, abusivement substantivé. Le moi « *n'est ni formellement, ni matériellement dans la conscience : il est en dehors, dans le monde, c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui* » (Sartre, 1965, p. 13). Avec l'invitation à participer activement à la vie sociale et politique, c'est alors à une véritable théorisation éthique de l'engagement que l'on assiste. Il convient, avant même d'en mesurer la pertinence, de se demander ce que signifie au juste s'engager.

I. UN CHOIX LIBRE, PERSONNEL, LUCIDE ET DURABLE

S'engager, c'est se lier par une promesse ou une convention. Cela vaut pour un engagement dans un ordre religieux, comme dans un parti politique. En promettant, j'engage ma parole, autrement dit je ne peux plus reculer. Ce à quoi je me suis obligé me lie. Je suis désormais tenu par ma promesse. Le lien auquel j'ai consenti équivaut à un serment. En signant une convention, je me résous à un accord qui implique son respect. Qu'est-ce en effet qu'un engagement sinon une règle acceptée qui attache les personnes unes aux autres. Dans les deux

cas, promesse et convention, il y va de ma loyauté, y compris lorsque je m'engage envers moi-même. L'idée d'engagement implique donc quatre composants essentiels sans lesquels elle se dilue dans l'inconsistance de l'adhésion vague ou de la liaison superficielle.

- Celui de liberté de décision du sujet tout d'abord. Pour qu'un engagement dans une cause, quelle qu'elle soit, soit considéré comme valable, il faut que celui qui le prononce n'y soit pas contraint par la force ou la nécessité. Son adhésion est libre. On est loin de l'embrigadement qui ne laisse pas place à la liberté de décision. En ce sens, parler d'« engagés volontaires » est au mieux un pléonasme, au pire une supercherie. Se voir recruté « de force » ne relève pas de l'engagement mais de l'incorporation d'office qui est tout le contraire. Celui qui s'engage doit être libre de ses choix, sinon son engagement n'est qu'une imposture. Cela tient au fait que l'engagement repose sur une décision volontaire, personnelle. On ne s'engage que « de gré » et on n'engage que ce dont on peut répondre par soi-même. « De force », l'engagement perd toute validité.

- Celui de l'existence d'une offre entre deux ou plusieurs possibilités objectives de choix. Lorsqu'une seule possibilité s'offre à la détermination, il n'existe pas d'option véritable. Aussi, ne proposer qu'une possibilité optionnelle à celui qui s'engage revient à contraindre sa décision. Il ne saurait en effet faire autrement que de s'engager dans la voie imposée. À tout le moins doit-il y avoir une option possible entre dire « oui » ou « non », agir ou s'abstenir, s'engager ou refuser l'engagement. Qu'est-ce qu'un contrat « léonin » sinon celui qui lie une personne n'ayant d'autre choix que d'obéir à celui qui l'impose de fait. Lorsque ces deux premiers traits sont niés, on se trouve dans le leurre de l'« engagement forcé » qui enchaîne. Tel est le cas des « *malgré nous* », ces Alsaciens intégrés à l'armée allemande après la défaite de 1940.

- En troisième lieu, l'engagement implique un rapport aux valeurs. Si la liberté et la possibilité de choix entre s'engager ou ne pas s'engager sont en confrontation, alors il faut supposer une conception de l'homme qui le définisse comme apte à distinguer lucidement le préférable du néfaste, ce qui est bien de ce qui est mal, le bon du mauvais. En ce sens, l'homme est pensé comme animal moral et le Bien entendu comme « à faire » ou à « parfaire » plutôt qu'à contempler. On est dans le domaine du choix de normes impliquant une radicale insatisfaction devant ce qui est. Pourquoi s'engager dans l'action si tout va pour le mieux ? On ne s'engage que dans l'espoir de participer à une amélioration possible de l'état du monde ou de son propre état. Il est clair que cette condition est clairement lisible dans les engagements humanitaires autant que dans les engagements religieux.

- Enfin, l'idée d'engagement implique une victoire possible sur le temps. Contre l'idée que l'on puisse changer sans cesse d'idée, comme la girouette qui tourne avec le vent des opinions, l'engagement suppose une fermeté dans l'attachement et une continuité dans l'action. En cela, participer n'est pas nécessairement s'engager. Voter est une action qui montre qu'on participe à la vie de la Cité, se porter candidat, lutter pour une cause dans une organisation syndicale ou humanitaire relève d'un véritable engagement. S'engager implique une adhésion ferme et durable. La promesse, prononcée au présent, engage le futur. C'est pourquoi les Anciens avaient gravé sur le temple de Delphes : « *S'engager porte malheur* ». Cette maxime, fréquemment évoquée dans l'Antiquité, par exemple par Plutarque dans *Le Banquet des sept sages* (paragraphe 21, p. 86), rappelle aux hommes qu'ils ne doivent pas provoquer les dieux dans la mesure où seuls ces derniers peuvent décider de l'avenir. Tout engagement comporte un risque d'« *hubris* ». Même si ce n'est que « pour un temps », celui qui s'engage suppose que, durant la période définie, il ne changera pas d'option. La cohérence loyale de l'engagement est au prix de cette fidélité. Il y va de la valeur de la parole de celui qui s'engage. L'engagement matrimonial rejoint en cela l'engagement politique ou religieux.

Ces quatre composants constitutifs ont permis de voir dans cette notion d'engagement un outil conceptuel pertinent pour fonder cette nouvelle éthique de la responsabilité. En

évitant les écueils de la philosophie classique qui s'appuie sur la subjectivité pure à la manière de Kant (Kant, 1929), sur la coercition du social (Lévy-Bruhl, 1884) ou sur l'intersubjectivité transcendante à la manière de Husserl (Husserl, 1966), ils permettraient de proposer une approche nouvelle de l'éthique et du devoir dans le champ directement interhumain.

Cette défense de l'engagement, promue au rang de vertu tant morale que politique est-elle aussi évidente qu'il y paraît ? La question est en effet celle de la pertinence de ce qui apparaît désormais comme un nouveau modèle. Parvient-il à évacuer toute trace de subjectivité avec autant de fermeté que le voudrait Sartre ? Indique-t-il de manière claire une forme définie d'action ? Il semble que, si l'idée d'engagement invite fermement à ne pas rester au niveau de la seule connaissance contemplative des idées ou des valeurs, elle soit plus indécise quant à celles qu'il convient de choisir lorsqu'on veut inscrire son intervention dans la réalité pratique.

II. UN CHANGEMENT RADICAL DE PARADIGME MORAL

Chacun semble désormais en être convaincu, celui qui se croit solitaire est en réalité « *du monde* ». Comme tout un chacun, il participe, au même titre que les autres, bon gré mal gré, qu'il en ait conscience ou non, aux événements qui constituent l'univers humain. Les deux grandes guerres du XX^e siècle ont montré combien l'isolement pouvait être illusoire. La mondialisation accélérée du XXI^e ne fait qu'insister sur les illusions de l'isolationnisme politique et économique. Ce qui vaut pour les nations et les échanges matériels vaut aussi pour les personnes et les échanges intellectuels. Ne pas participer à ce qui se passe dans le monde, refuser de s'engager dans les causes où la préoccupation humaine s'exprime prioritairement, c'est en réalité choisir son camp, celui de l'indifférence ou de l'illusion solipsiste. Nul n'est neutre. On n'a pas le choix. Lorsqu'on se veut intellectuel, on fait partie du monde interhumain et on se doit de s'engager politiquement ou socialement.

Telle est précisément la leçon de Sartre qui dénonce les limites de la littérature humaniste traditionnelle. À moins de se réfugier derrière les illusions de l'ancienne métaphysique subjectiviste, on doit assumer le fait qu'on vit avec les autres, par les autres. Le « *clerc doit se mêler de ce qui ne le regarde pas* » (Sartre, 1972, p. 12). C'est devant une alternative claire que la pensée existentialiste place crûment la réflexion morale : fuir le monde vers les illusions de la métaphysique traditionnelle ou s'engager dans les débats qui traversent les sociétés réelles et dont nous sommes, irrévocablement. Suivant Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, en dépit de profondes divergences d'ordre métaphysique, l'engagement politique ou social devient un véritable devoir, une sorte d'impératif moral nouveau. La littérature n'est pas en reste. Romain Rolland, Jean Gehanno, Henri Barbusse, André Malraux voient dans l'engagement une exigence radicale de tout écrivain. « *L'écrivain engagé sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en promettant de changer. [...] Pareillement la fonction de l'écrivain est de faire en sorte que nul ne puisse ignorer le monde* » (Sartre, 1946, p. 74). Les personnages sartriens de Hoederer dans *Les mains sales* ou de Goetz dans *Le Diable et le Bon Dieu* illustrent, dans le domaine théâtral, l'importance de l'engagement. Suivant le vœu de Marx, il ne suffit plus d'interpréter le monde, il faut le changer.

Le fait de poser l'engagement politique comme une vertu venant contrebalancer les vertus traditionnelles que les réflexions antiques et chrétiennes avaient amplement développées bouleverse le paysage moral. La réflexion philosophique avait en effet hérité de l'Antiquité gréco-latine du *courage*, de la *tempérance*, de la *justice*, de la *prudence*, de la *sagesse* comme autant de références permettant d'apprécier nos actes d'un point de vue de la valeur qu'ils incarnent. La pensée chrétienne avait ajouté à ces devoirs traditionnels trois

vertus théologiques : la *foi*, l'*espérance* et la *charité*. Avec l'idée nouvelle d'engagement qui nous invite à nous penser et à agir en personne responsable de soi et des autres, avec les autres, il s'agit, non de fuir la réalité sociopolitique vers quelque idéal inaccessible où dominant les abstractions à la fois théoriques et personnelles, mais d'affronter la réalité interhumaine en face, « *telle qu'elle est vécue et de peser sur elle avec efficacité* » (Le Senne, 1947). Il n'est plus question de fuir le quotidien, le concret, en isolant la faculté de connaître du reste de l'existence. La connaissance, comme la morale, n'est plus une affaire de prise de conscience individuelle ou de salut personnel. Il ne s'agit plus de sculpter sa statue à la manière du sage antique, de trouver sa place individuelle dans le Cosmos ou de faire égoïstement son salut. Par son engagement dans la réalité interhumaine, l'homme s'associe aux autres afin de transformer le monde et de se trouver en retour transformé par lui.

La vertu contemplative de l'individu est désormais sans valeur ; elle devient même négative. Les analyses sartriennes, développées dans les dernières parties de *Qu'est-ce que la littérature* par exemple sont exemplaires de cette nouvelle orientation éthique visant à condamner la solitude contemplative de l'intellectuel. La littérature s'est, selon Sartre, trop longtemps enfermée la double l'illusion de l'universalité abstraite et de la pure subjectivité. Durant la guerre, le décalage s'est accentué entre le mythe d'une littérature dégagée des contingences historiques et l'irruption brutale de la réalité la plus barbare. Acculés aux nécessités sociales, économiques et politiques, les écrivains ont compris qu'ils devaient créer une littérature de « *situation* », de « *circonstances* » qui ne se donne pas pour but de décrire seulement le monde, encore moins de le fuir dans l'illusion ou le rêve, mais de le changer. Cette idée a fait son chemin. Aujourd'hui, l'idée d'« *intellectuel spécifique* » chère à Foucault, celle d'« *intellectuel engagé* » (*public intellectual*) des auteurs américains ou celle de « *savoir engagé* » (*scholarship with commitment*) semblent tout à fait dans la lignée sartrienne. Il en va de même de même pour ce qui touche à la « *recherche-action* » (*action-research*) qui tente de combiner, dans les domaines pédagogiques et didactiques, les impératifs de neutralité axiologique et l'intervention active (Liu, 1997) ou encore de l'« *analyse institutionnelle* » qui poursuit délibérément un double objectif : produire des connaissances concernant les transformations sociales et, conjointement, transformer cette même réalité (Loureau, 1970). La recherche est dite « engagée » en ce sens qu'elle vise explicitement à dynamiser le changement social et pas simplement à le décrire.

À ce niveau, il convient de bien distinguer le fait, pour un intellectuel, d'engager sa compétence, son autorité et son image de chercheur attaché aux valeurs de vérité et de désintéressement, au service d'une cause, avec la tendance à se lancer sur le terrain de la politique en risquant d'affaiblir son exigence de rigueur dans la chaleur des polémiques. La limite n'est pas toujours très tranchée entre souci de rigueur épistémologique et enrôlement idéologique. Cependant, en dépit du risque, le fait de devoir d'abord se « désengager » du monde social pour en « extraire » un savoir « objectif », n'interdit pas un engagement du savoir, comme du chercheur d'ailleurs, dans des causes humaines. L'existence d'un rôle politique et social du savoir scientifique est un fait incontournable (Bourdieu, 2001, p. 31). Quoi qu'il fasse, à moins de se taire et d'accepter de ne rien publier, un intellectuel ne saurait interdire l'utilisation sociale ou politique qui peut être faite de ses thèses. Son silence, son retrait ou son désengagement même peuvent être interprétés comme des signes d'engagement. Benda lui-même, opposé à l'engagement des intellectuels dans des partis politiques, des factions ou des groupes qui les obligeraient peut-être à trahir un jour leur exigence de véracité intemporelle et désintéressée par suite de considérations tactiques, a passé sa vie à s'engager dans les luttes politiques de son temps. Son premier article est violemment dreyfusard. Il combat sans relâche l'Action française. Il s'oppose à l'invasion de l'Éthiopie par les troupes de Mussolini, fustige l'abandon de la République espagnole par la France, s'insurge contre les accords de Munich, dénonce la collaboration pour finir par approuver la politique stalinienne

lors de l'occupation de Budapest par l'URSS. Selon Benda, si sévère envers les clercs trop prompts à se vouloir hommes d'action, l'engagement n'implique donc pas un renoncement à penser librement ou à choisir un camp politique. Il invite seulement l'intellectuel ou le savant à ne jamais soumettre l'exigence humaniste de vérité rationnelle qui constitue son ultime devoir à quelque impératif tactique ou stratégique (Benda, 1927, p.145). Selon l'auteur de *La trahison des clercs* l'exigence de vérité universelle ne saurait s'accommoder d'arrangements de circonstance. Même s'il choisit de participer aux combats du temps – et Benda ne s'en privera pas –, pour lui, la véritable mission d'un intellectuel reste de ne jamais perdre de vue des valeurs humaines et spirituelles les plus abstraites et universelles. Qu'en est-il de l'engagement sartrien ?

III. L'ENGAGEMENT COMME IMPÉRATIF

L'idée d'engagement sartrien va plus loin. Elle ne se présente pas en effet comme une injonction à la fois morale et politique, mais comme un véritable impératif catégorique. L'engagement dans le combat social est un devoir premier pour tout un chacun. Sa priorité est telle qu'il semble coiffer toutes les autres et les maintenir sous sa coupe, à l'image de ce que fut « la foi », vertu cardinale du Moyen Âge à qui les autres formes de devoir devaient se soumettre. Nul ne saurait y déroger. Les intellectuels n'échappent pas à ce qui porte la marque de leur responsabilité générale. L'« alliance objective » liée à une cause choisie l'emporte même sur l'objectivité de la vérité. C'est en nous engageant que nous nous inscrivons dans la réalité interhumaine, non en nous isolant dans quelque thébaïde idéale à la manière des ascètes ou des sages antiques. Les lieux isolés et déserts ne sont propres ni à la méditation ni au bonheur. Définir seulement le devoir comme ce qui est conforme à la légalité, autrement dit ce qui est universalisable, à la manière de Kant, est une supercherie idéaliste masquant la réalité objective de la lutte entre les classes sociales. Le monachisme, tout comme le fait de se tenir en dehors de la mêlée commune dans une sorte de superbe isolement mystique, est une illusion : « *Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons, c'est sur la route, dans la ville, au milieu des foules, chose parmi les choses, homme parmi les hommes* » (Sartre, 1947, p. 86). Baudelaire, écrit Sartre, « *a toute sa vie, par orgueil et par rancune, tenté de se faire chose aux yeux des autres et aux siens propres. Il a souhaité se dresser à l'écart de la grande fête sociale, à la manière d'une statue, définitif, opaque, inassimilable. En un mot, nous dirons qu'il a voulu être* » (Sartre, 1947, p. 90).

Il n'existe pas de neutralité réelle. Celui qui se présente comme neutre ou distant a pris parti. Son indifférence même est une forme d'engagement. Celui qui ne dit ou ne fait rien dans le champ politique, s'engage par son inaction ou son silence mêmes : « *Un écrivain est en situation dans son époque : chaque parole a des retentissements. Je tiens Flaubert et Goncourt pour responsables de la répression qui suivit la Commune parce qu'ils n'ont pas écrit une ligne pour l'empêcher* » (Jean-Paul Sartre, 1956, p. 79). Ne rien choisir en apparence revient en fait à choisir pour ce qui est déjà en place ou est en train de se mettre en place. Celui qui refuse de s'engager n'est pas en dehors du coup. Dans la réalité sociale et politique, en préférant rester spectateur, il choisit de fait le parti qui l'emporte. Qu'il le veuille ou non, il est donc engagé. Seulement il l'est inconsciemment, et donc sottement. Tout comme celui qui, au niveau le plus élémentaire d'une élection démocratique, refuse d'aller voter et qui, ce faisant, change les rapports de force des partis ou des candidats en présence : « *On ne peut pas tirer son épingle du jeu. Serions-nous muets et cois comme des cailloux, notre passivité même serait une action* » (Sartre, 1956, p. 81). D'où l'idée d'engagement clairement défini dans le premier numéro des *Temps modernes* (octobre, 1945) : « *Nous nous rangeons du côté de ceux qui veulent changer à la fois la condition sociale de l'homme et la conception qu'il a de lui-*

même. Aussi, à propos des événements politiques et sociaux qui viennent, notre revue prendra position dans chaque cas » (Sartre, 1956, p. 80).

Viser à la contemplation du Bien à la manière des platoniciens ne suffit pas, il faut faire son devoir parmi les hommes, autrement dit il s'agit de s'engager dans l'action, au cœur de l'histoire réelle. Tout le reste n'est que posture illusoire ou esthétisme vain. Comme le dira Aron lui-même, il ne faut pas chercher le Bien ou le Mal sous quelque forme absolue, mais ce « qui est préférable contre ce qui est détestable » (Aron, 1981). Qu'il en ait conscience ou non, l'intellectuel fait partie du monde et de son époque. Le temps où les philosophes pouvaient se contenter de viser l'appréhension de quelque ciel intelligible n'est plus. Existentialistes chrétiens, agnostiques ou athées, l'engagement dans le champ politique et social apparaît à tous comme un devoir si évident qu'il semble désormais incongru de douter de sa légitimité. Pourtant, tout ne va pas de soi dans cette promotion de l'engagement.

IV. L'INCERTITUDE

Dans *L'existentialisme est-il un humanisme ?*, texte plus important que Sartre a bien voulu le reconnaître, l'auteur de la *Nausée* laisse transparaître quelque hésitation quant à l'apparente confiance qu'il aurait dans la valorisation inconditionnelle de l'engagement. Sa conception de l'engagement y apparaît en effet plus nuancée qu'un exposé succinct de sa pensée pourrait le laisser supposer. Soumis à la critique marxiste orthodoxe de Pierre Naville, soucieux de convaincre du caractère humaniste de sa doctrine de la liberté, Sartre, durant la conférence donnée à Paris fin 1945, conférence dont le texte édité désormais sous le titre *L'existentialisme est un humanisme* est la reprise, se trouve coincé entre deux interprétations de sa doctrine. On est deux ans après la parution de *L'Être et le Néant* qui soutient la thèse de la liberté originelle sur laquelle se fonde la responsabilité morale totale et l'engagement politique. Toute la question philosophique est celle des motifs ou des mobiles qui permettent de se ranger dans tel ou tel camp.

Sont-ils, comme le veut l'orthodoxie matérialiste, déterminés par les conditions socio-économiques qui définissent autant notre époque que ce que nous sommes individuellement ? Auquel cas, en quel sens peut-on parler de liberté ? L'engagement a-t-il encore un sens ?

Sont-ils à rattacher en dernier lieu à une liberté radicale qui nous constitue en tant qu'humain ? Auquel cas nous sommes responsables de manière absolue et il y a une signification à s'engager dans telle ou telle cause.

Sartre est pris en étau entre son souci de participer aux luttes sociales avec la gauche communiste triomphante et la thèse humaniste qui constitue le fondement de sa doctrine de la liberté, thèse qu'il a longuement développée au début de la quatrième partie de *L'Être et le Néant*. S'il reconnaît l'importance des déterminations sociales et économiques qui pèsent sur le destin des hommes, il refuse de réduire les actions individuelles au seul déterminisme qui deviendrait une sorte de « prédéterminisme » (Sartre, 1946, p. 105). Si les marxistes orthodoxes ont raison, si Hugo, le petit bourgeois des *Mains sales*, est « irrécupérable » alors l'idée même d'engagement perd sa dimension de « devoir être ». Nous sommes déterminés à suivre tel ou tel camp, que nous en décidions consciemment ou non. Nous choisirions une cause et la défendrions en fonction de notre position « matérielle » d'origine. Nous ne choisissons pas, « nous sommes choisis ».

Or, l'idée d'engagement est claire : comme on l'a vu auparavant, un engagement ne vaut que s'il est librement déterminé. L'idée que je peux, par ma décision actuelle, entrer dans une cause nouvelle, distancier mon passé, le remettre en question afin qu'il ne pèse plus comme un destin sur mon avenir, est la condition même de l'action engagée.

Le dilemme est clair. Soit ce que nous décidons n'est que le prolongement de déterminations pratiques plus ou moins conscientes. Auquel cas tout dans nos décisions se

ramène à du contraint. N'étant pas libres, nous ne saurions nous engager dans quelque cause que ce soit, sinon de manière illusoire. Soit l'activité intellectuelle véritable ne commence qu'avec l'engagement dans l'action, la mise à distance de la réalité « *destinale* » dans laquelle nous sommes comme englués. Dans ce cas, la liberté du sujet est présupposée comme condition première et fondatrice. Dans tout engagement, il y aurait une nécessaire distance par rapport à ce que Sartre appelle la « *facticité* ».

Les hésitations de Sartre lui-même quant à l'interprétation qu'il convient de donner à l'attitude finale de Hugo dans *Les mains sales* témoignent de cette incertitude. Est-ce un « petit bourgeois » idéaliste condamné à rester « *irrécupérable* » (ce sont les derniers mots de la pièce) parce que sa position de classe l'enferme dans une idéologie morale qui lui colle à la peau de manière définitive ? Le héros ne serait-il pas au contraire Hoederer, le réaliste révolutionnaire qui accepte de se « salir les mains », l'engagement impliquant d'aller jusqu'au bout de l'action, y compris lorsque cette action heurte des principes universels, autrement dit « *petits bourgeois* » ? On ne fait pas la révolution sans casser des œufs. Selon Bernard-Henri Lévy, Sartre, en dépit de nombreuses sollicitations politiques, semble ne pas vouloir trancher entre une philosophie qui, au nom de la victoire mécanique finale, ruine l'idée même d'engagement et une philosophie radicalement humaniste qui place la liberté de la personne au fondement de sa morale. (Lévy, 2000, p. 170).

En fait, au-delà de ce qui peut paraître en effet comme une hésitation, il semble que Sartre ne se soit jamais départi de l'affirmation première selon laquelle la liberté humaine fait tout le prix de l'engagement. Chez lui, la liberté semble au commencement et à la fin du système. Sa solution au dilemme réside dans un double refus. Pas plus que la situation humaine n'est réductible à un simple déterminisme causal naturel ou social, elle n'est l'expression d'une contingence absolue indépendante de la situation historique où on se trouve nécessairement pris. L'engagement sartrien récuse et le matérialisme historique pour qui l'homme n'est que le reflet d'une situation économique sociale et l'idéalisme qui fait de la liberté une puissance absolue. L'homme est « *condamné à être libre* » en ce sens que nous devons choisir entre un certain nombre de possibles qu'offre une situation déterminée. Notre liberté n'est pas une pure subjectivité, mais une capacité d'autodétermination prise dans les choses, insérées dans le monde réel. Notre liberté est appelée à choisir entre différents possibles. Quoi que nous fassions, nous sommes embarqués dans un réseau de données entre lesquelles il nous faut choisir, sachant que choisir de ne pas s'engager c'est encore choisir et donc, paradoxalement, s'engager. Autrement dit, la liberté demeure entière même si elle est « en situation ». Il n'y a d'ailleurs de liberté que située dans un temps et un espace précis.

Réciproquement, il n'y a pour les hommes de situation concrète que face à leur essentielle liberté. C'est dans la facticité de l'engagement que la liberté perd cette forme abstraite et formelle que lui avait donnée la philosophie idéaliste. Mais c'est aussi grâce à cette rencontre entre situation et liberté que cette dernière devient irréductible au conditionnement, que ce dernier soit mécanique ou dialectique. La facticité de la situation crée la condition pour que la liberté puisse s'exercer dans toute son évidence. Certes, je n'ai pas choisi cette situation, mais, en son sein, ma liberté reste entière. C'est donc à la conjonction de la liberté et de la situation que se réalise l'engagement. C'est par leur rencontre qu'il se justifie. La thèse de l'engagement repose donc bien chez Sartre sur l'affirmation d'une liberté ontologique fondatrice.

Mais, même enracinée dans une liberté originaire qui joue en quelque sorte le rôle de postulat initial de la doctrine sartrienne, l'idée d'engagement souffre d'une double insuffisance qui suffit à la disqualifier dans la visée que nous pourrions avoir à fonder sur elle une éthique universelle. On est en droit de se poser la question de la justification des actes qu'elle entraîne. Si l'engagement invite bien à agir, il ne nous dit pas dans quelle direction

orienter notre action. Dans quelle direction s'engager ? Pour qui ou quoi ? Que vaut mon engagement si mon choix n'est pas éclairé.

IV. L'INSUFFISANCE AXIOLOGIQUE

L'ambiguïté de la notion d'engagement est restée comme estompée tant que le propos de Sartre a paru indiscutable. La célébrité de l'auteur des *Mains sales*, son propre engagement politique, quoique souvent indécis – stalinien lors de l'invasion soviétique de Hongrie, orthodoxe lors du printemps de Prague où il défend le grand « frère soviétique » face aux étudiants tchèques pendant que les chars russes finissent le travail de « normalisation », proche des Khmers rouges au début de leur expérience cambodgienne, hostile à Pol Pot lorsque les troupes vietnamiennes rétablissent enfin l'ordre, fidèle maoïste à la fin de sa vie avec la *Cause du Peuple* alors même que les exactions des « gardes rouges » et leur tyrannie sur les populations civiles étaient unanimement reconnues et dénoncées – ont interdit de poser la question de la légitimité de ce qui apparaît comme une injonction pressante : le devoir de s'engager.

On est en effet en droit de se poser la question de savoir si c'est l'engagement qui vaut en tant que tel ou la cause pour laquelle on s'engage. Ne serait-ce pas la valeur de la cause à laquelle on décide de se dévouer qui légitime l'engagement et non le simple fait de « prendre part » ? Prendre part à quoi exactement ? Après tout, des hommes comme Hitler, Mussolini, Goebbels ou Goering furent des hommes engagés. Ils ne se sont pas contentés de se déterminer activement vers une orientation morale et sociale définie, ils ont tout fait pour en réaliser concrètement la mise en place dans le champ politique, jusqu'aux conséquences les plus froidement inhumaines. Ils n'étaient ni plus ni moins engagés que les défenseurs de la démocratie libérale à l'ouest ou que ceux qui avaient choisi l'idéal communiste à l'est. La forme mono-idéique des options anthropologiques des nazis, délibérément racistes, leur interdisait toute remise en question possible. Sûrs de leur fait, défenseurs de thèses sans nuances, sourds à la discussion critique, aveugles quant à la réalité interhumaine, leur participation aveugle à l'action ne pouvait que mener leur engagement à la fidélité la plus fanatique. À la version « hard » d'hommes comme le docteur Mengele répond la version « soft », telle celle que Heidegger mettra en pratique dans l'Université allemande. Elles n'en sont pas moins engagées l'une que l'autre. D'où la véritable question : l'engagement justifie-t-il tout ?

La confrontation entre les approches sociologiques de Raymond Aron et de Pierre Bourdieu montre clairement que le fait de s'engager ne permet de préjuger ni de la valeur de la cause dans laquelle on s'engage, ni du degré d'aveuglement de la participation. L'opposition entre les deux sociologues n'est pas seulement épistémologique, elle est plus fondamentalement éthique. Elle montre que l'engagement, en tant que tel, est indifférent aux intentions axiologiques qu'il vise ou qu'il permet de poursuivre. Le premier reste résolument probabiliste, comparatiste, soucieux du pluralisme causal, à la limite du scepticisme théorique. En tout cas, celui qui considère Max Weber comme le « *plus grand sociologue allemand* » (Aron, 1936, p.97) restera toute sa vie méfiant devant des doctrines qui prétendent tout expliquer à partir d'un modèle unique (Aron, 1967, p. 184). Il prend très tôt ses distances autant avec les grands modèles de la « *sociologie systématique* » qu'avec ceux de la « *sociologie historique* » (Aron, 1936, p.2). Ce qui ne l'empêche pas de s'engager, en pleine guerre froide, comme conseiller libéral auprès de Kennedy dans l'intention explicite de défendre ce qu'il estime être le « *monde libre et la paix* » contre la « *tyrannie stalinienne* ». Son engagement n'est pas à proprement parler scientifique, comme il le reconnaît lui-même lorsqu'il dénonce les dangers d'une réflexion qui préfère les controverses métaphysiques aux études des situations concrètes (Aron, 1970, p. 61). Son engagement politique relève d'un

choix moral, certes éclairé par de nombreuses données sociologiques, mais qui reste avant tout orienté par certaines normes philosophiques qu'aucune science ne saurait justifier. L'*Opium des intellectuels*, publié en pleine guerre froide, dénonce lucidement certains engagements qui relèvent plus de l'aveuglement complaisant ou de la servitude volontaire que de la lucidité sociologique ou de la vigilance philosophique.

Suivant Pierre Bourdieu au contraire, à l'engagement libéral, il conviendrait aujourd'hui de répondre par un contre-engagement plus déterminé encore. Désignant l'ennemi de classe qu'il « *s'agit de combattre et contre lequel il faut résister* » comme une puissance conservatrice à laquelle des « *experts appointés* », des « *chercheurs compétents* », « *des savants disposant d'une autorité reconnue* » viennent prêter main forte, il invite à lutter contre la « *doxa néo-libérale* » ainsi produite en créant un savoir engagé (*scholarship with committment*) capable de lutter contre cette invasion tyrannique du modèle de la « *global competitiveness* » (Bourdieu, 2001, p. 33). Aux « *think tanks* » de la globalisation faussement universelle, il faut répondre en créant des groupes d'intellectuels capables de constituer collectivement des « *utopies réalistes* » de même facture mais visant des finalités exactement inverses. Les *think tanks* d'où sont sortis les programmes politiques de Reagan, Thatcher, Blair ou Schröder ont permis d'opérer une « *contre révolution symbolique* » et de produire une « *doxa conservatrice* » dont l'art subtil consiste à se présenter comme progressiste alors qu'elle est des plus archaïques. Ce sont des intellectuels « *désintéressés* », des savants « *neutres* », ou prétendus tels, qui ont permis de présenter de manière sophistiquée des régressions sociales pour des réformes révolutionnaires (Bourdieu, 2001, p. 34).

Il est donc urgent de constituer des groupes de chercheurs capables de répondre à cet « *universalisme verbal* » par un « *universalisme réel* ». Pour ce faire, il convient de commencer par introduire les valeurs de vérité et d'engagement dans les combats touchant la sphère sociale et politique. Cela permettra de constituer des ensembles de savants intervenant dans la sphère politique au nom de la science. À ce niveau, les spécialistes des sciences sociales se doivent d'être en bonne place. Encore convient-il qu'ils abandonnent l'approche purement « *objectiviste* » pour accepter de peser sur les décisions politiques. (Bourdieu, 1984, p. 31). Face à l'engagement massif néo-libéral, il faut répondre par un contre-engagement mobilisant toutes les « *forces progressistes* ».

Il est clair que le scientifique qui accepte de s'engager à ce point dans une cause risque d'orienter ses analyses au point d'en caricaturer les données ou d'en gauchir les résultats. Il n'est pas certain que les célèbres travaux de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron (Bourdieu et Passeron, 1964 et 1970) sur l'école n'échappent pas à ce reproche (Jolibert, 1989, pp. 74-96).

.
. .

Au regard des divergences entre Aron et Bourdieu, il est clair que ce n'est pas l'engagement qui permet de saisir les valeurs qu'il convient de défendre ou de condamner. L'engagement est l'instrument dont se servent les forces sociales en présence afin de l'emporter dans la lutte pour la prise ou la conservation du pouvoir. Si l'engagement possède quelque valeur, ce n'est au mieux qu'une valeur d'impératif hypothétique. Elle ne constitue en rien un impératif catégorique. Il est alors possible de voir dans l'inachèvement des *Cahiers pour une morale*, écrits dès 1947-1948, le signe qu'il reste difficile de tirer quelque « *devoir être* » univoque d'un engagement qui reste avant tout indicatif de la condition humaine mais non un indicateur des fins qu'on se devrait de poursuivre.

Il reste que Sartre a l'immense mérite de montrer que nul, écrivain compris, n'échappe à la situation qui constitue l'univers qui l'entoure et permet à sa liberté d'exister. Dans cette situation, il est condamné à choisir. Son engagement est l'expression de sa responsabilité

ancrée dans une liberté fondatrice qui reste, comme l'a bien vu Aron, la donnée métaphysique première de la pensée sartrienne (Aron, 1970, p. 37). Quoi qu'on fasse, on choisit et, choisissant, on se choisit. Car refuser de s'engager, c'est encore choisir. En ce sens Sartre pousse la vieille idée de « *générosité* » cartésienne à son point ultime : ou bien nous sommes responsables du monde et de nous-mêmes car libres, auquel cas l'engagement est notre seule issue, ou bien nous sommes déterminés (physiquement, psychologiquement, socialement, économiquement, culturellement, etc.) et alors l'idée même d'engagement perd toute signification. Se choisir libre est le premier engagement sans lequel la condition humaine se dissout dans l'insignifiance. « *Nous sommes à chaque instant lancés dans le monde et engagés* » (Sartre, 1943, p. 73). Reste cependant ouverte la question proprement pratique que Sartre, tout comme Descartes semble-t-il, a esquivée : que dois-je faire de cette liberté ? Nous sommes totalement responsables certes, mais de quoi précisément ? Et pour quoi faire exactement ? Dans quelle voie est-il souhaitable de s'engager ? En fonction de quelles valeurs ? Ici, les réponses sont plus indécises. C'est pourtant à ce niveau des valeurs que se prend réellement l'engagement, car ce sont elles qui donnent en dernier ressort son prix à la liberté.

Références bibliographiques

ARON Raymond (1936), *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, P. U. F.

ARON Raymond (1953), *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy.

ARON Raymond (1967), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

ARON Raymond (1970), « Marxisme et existentialisme » in *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, pp. 27-61.

ARON Raymond (1981), *Le Spectateur engagé, entretiens avec Jean-Louis MISSIKA et Dominique WOLTON*, Paris, Julliard.

BENDA Julien (1927), *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset.

BENDA Julien (1945), *La France byzantine ou le triomphe de la littérature*, Paris, Gallimard.

BOURDIEU Pierre (2001), « Pour un savoir engagé » in *Contre-feux II*, Paris, Liber-Raison d'agir, pp. 33-40.

BOURDIEU Pierre (1984), « Une science qui dérange » in *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 19-36.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude (1964), *Les Héritiers*, Paris, éd. de Minuit.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude (1970), *La Reproduction*, Paris, éd. de Minuit.

HUSSERL Edmund (1966), *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, (1^{re} éd. allemande 1929).

JOLIBERT Bernard (1989), *L'éducation contemporaine*, Paris, Klincksieck.

KANT Emmanuel (1929), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave (1^{re} éd. allemande, 1785).

LE SENNE René (1947), *Introduction à la philosophie*, Paris, P. U. F.

LÉVY Bernard-Henri (2000), *Le Siècle de Sartre*, Paris, Grasset & Fasquelle.

LÉVY-BRUHL Lucien (1884), *L'Idée de responsabilité*, Paris, Alcan.

LIU Michel (1997), *Fondements pratiques de la recherche-action*, Paris, L'Harmattan.

LOUREAU René (1970), *L'analyse institutionnelle*, Paris, éd. de Minuit.

LOUIS-RENÉ DES FORÊTS (1997), *Ostinato*, Paris, Mercure de France.

MALLARMÉ Stéphane (1945), « Villiers de l'Isle-Adam » in *Œuvres*, Paris, Gallimard, pp.481-509.

PLATON (1950), *La République in Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, vol. I.

RIESMAN David (1964), *La Foule solitaire*, Paris, Arthaud, (1^{re} éd. américaine, 1952).

SARTRE Jean-Paul (1943), *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul (1946), *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul (1946), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel.

SARTRE Jean-Paul (1947), *Baudelaire*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul (1955), *Situations I*, « Idée fondamentale de Husserl », Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul (1956), *Situations II*, Présentation des *Temps modernes*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul (1965), *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin.

SARTRE Jean-Paul (1972), *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul (1983), *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard.

SIMON-NAHUM Perrine (2015), *André Malraux. L'engagement politique au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin.