

# Engagement et responsabilité de l'intellectuel

## À propos de deux textes fondateurs des *Temps Modernes*

Jérôme Melançon

Volume 16, Number 2, Spring 2006

Héritage et réception de la pensée existentialiste

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/801320ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/801320ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Melançon, J. (2006). Engagement et responsabilité de l'intellectuel : à propos de deux textes fondateurs des *Temps Modernes*. *Horizons philosophiques*, 16(2), 79–96. <https://doi.org/10.7202/801320ar>

# Engagement et responsabilité de l'intellectuel

## À propos de deux textes fondateurs des *Temps Modernes*<sup>1</sup>

En 1945, un an à peine après la fin de la guerre, paraît le premier numéro de la revue *Les Temps Modernes*. Jean-Paul Sartre en est le directeur et Maurice Merleau-Ponty, le directeur politique — bien que ce dernier insiste pour que son nom n'y apparaisse pas en dehors de la liste des membres du comité de rédaction. Grâce à la célébrité croissante de Sartre dans le monde intellectuel, la revue est aussitôt un succès<sup>2</sup>. Sartre est alors déjà connu dans le monde littéraire : *La Nausée* et *Le Mur* ont tous deux été publiés avant la guerre; sa pièce *Les mouches* a été jouée pendant l'occupation; enfin, son premier ouvrage philosophique, *L'Être et le Néant*, a été publié pendant la guerre. Merleau-Ponty, quant à lui, vient tout juste de publier son second livre, *Phénoménologie de la perception*, qui est sa thèse de doctorat et qui le met bien en vue dans le monde philosophique, faisant suite à *La structure du comportement* — sans compter ses articles déjà parus ailleurs.

Puisque la revue s'attaque à la situation politique et sociale, française comme internationale, et est publiée régulièrement, elle permet aux philosophes qui la dirigent de réagir presque immédiatement aux événements de leur époque. Elle leur offre la possibilité de s'y engager par des textes qui font figure d'actions, et d'engager leurs pensées en leur donnant une orientation pratique. Par ailleurs, par son souci de rejoindre un public plus vaste que celui qui s'intéresse aux ouvrages spécifiquement philosophiques, *Les Temps Modernes* nous donne le moyen de retracer ce que certains des philosophes et écrivains existentialistes ont voulu communiquer de leur pensée à la communauté intellectuelle (sans qu'il s'agisse en aucun cas d'une entreprise de vulgarisation)<sup>3</sup>. L'examen de la revue nous permet de prendre la mesure de ceux de leurs textes qui ont sans doute été les plus lus à l'époque et qui ont marqué non seulement les penseurs, mais également les professeurs, enseignants, journalistes et hommes politiques de la génération suivante. Nous interrogerons ici plus spécifiquement Sartre et Merleau-Ponty, nous demandant quelle fut la direction qu'ils entendaient donner à leur pensée ainsi qu'à leur revue.

À cette fin, nous nous concentrerons sur deux textes qui résument l'esprit et la direction de la revue<sup>4</sup>. Le premier, «Présentation des *Temps Modernes*», paru dans le premier numéro, doit s'appliquer à l'ensemble des publications de la revue et a été rédigé par Sartre. Nous dégagerons sa charge contre la bourgeoisie, la position qu'il désire adopter afin de comprendre et de changer la société, ainsi que la conception de l'engagement qu'il propose. Le second texte, «Pour la vérité», publié dans le quatrième numéro, n'engage en principe que son auteur, Merleau-Ponty; toutefois, celui-ci étant directeur politique et décidant quels articles seront publiés dans la revue, nous pouvons le considérer comme une seconde définition de l'esprit de la revue. Pour lui, ce n'est pas la bourgeoisie qui pose problème, mais bien une philosophie qui n'arrive pas à penser son action. Il critique ainsi les partis prolétariens, qui affirment souscrire à la même philosophie politique que lui. Pour que la pensée puisse avoir accès à la vérité, suggère-t-il ici comme dans la *Phénoménologie de la perception*, elle doit se former au contact du réel et reconnaître son ambiguïté plutôt que de lui trouver un remède idéologique. Ce sont les conditions d'une philosophie politique que Merleau-Ponty cherche à formuler.

En étudiant dans ces textes deux nuances d'une entreprise commune, nous tenterons de cerner ce que voulait être l'engagement politique et social des *Temps Modernes*. Nous dessinerons ce que le thème de l'engagement dans la philosophie existentialiste, déjà présent chez Kierkegaard et Heidegger, peut signifier lorsque deux philosophes prennent au sérieux leur situation dans leur époque et tâchent d'y engager leur pensée de la même manière qu'ils y sont engagés. Nous dégagerons ensuite, après l'examen des textes de Sartre et Merleau-Ponty, ce que nous pouvons conserver aujourd'hui de leurs conceptions de l'engagement, si nous désirons comprendre notre époque afin d'ouvrir le champ à l'action.

### **Assumer sa situation**

Premier texte à paraître dans les *Temps Modernes*, la «Présentation» se veut le manifeste d'un groupe d'intellectuels qui, au-delà de leurs propres positions, parlent au nom de ce qui reste d'une génération profondément affectée par la guerre et l'occupation de leur pays. Il n'est plus possible, clame Sartre, de prétendre ne pas être responsables en tant qu'individus de nos choix et de nos actions. Ici, son discours est moins englobant qu'il le fut dans la conférence *L'existentialisme est un humanisme*, où il dit que l'homme — *tout* homme — «est responsable de ce qu'il est» et, parce qu'en agissant,

il se crée et crée en même temps une image de ce que l'homme doit être, «il est responsable de tous les hommes<sup>5</sup>» et sa responsabilité engage toute l'humanité. C'est plutôt en tant qu'écrivain qui participe au monde politique qu'il écrit et qu'il s'adresse aux autres écrivains et à ses lecteurs. Alors que l'existentialisme s'adresse avant tout aux spécialistes, aux philosophes, les *Temps Modernes* s'adresse au public restreint, quoique tout de même plus nombreux, des intellectuels.

Sartre mène ici en tout premier lieu la charge contre la bourgeoisie, et plus précisément contre la tentation traditionnelle de l'irresponsabilité chez les écrivains bourgeois, qui consiste à ne pas faire de lien entre les faits d'écrire et d'être rémunéré. À travers son adhésion aux deux grandes théories littéraires en vogue avant la guerre, c'est-à-dire l'Art pour l'Art et le réalisme, l'écrivain bourgeois se retire de la société pour n'être que consommateur. Ainsi, il ne produit pas, ou parce qu'il n'a pas le souci de l'utilité, ou parce qu'il observe et se penche sur la société d'un point de vue qui lui est extérieur.

Ainsi, le poète, de prophète ou de paria qu'il fut autrefois, est passé au rang de spécialiste, d'homme de lettres. Il souffre d'une «mauvaise conscience littéraire<sup>6</sup>», fier auprès des bourgeois, qui sont ses lecteurs, et éprouvant un complexe d'infériorité devant les ouvriers, qui ne le lisent pas. Cette position le mène à un mépris de la littérature (chez les surréalistes, par exemple) et à la tentative de la destruction du langage par la littérature. La conséquence : «Aujourd'hui, écrit Sartre, les choses en sont venues à ce point que l'on a vu des écrivains, blâmés ou punis parce qu'ils ont loué leur plume aux Allemands, faire montre d'un étonnement douloureux. "Eh quoi? disent-ils, ça engage donc, ce qu'on écrit?"<sup>7</sup>» Sartre, rappelons-le, était un membre important du Comité National des Écrivains, qui pendant l'occupation se réunissait pour discuter de la manière dont les écrivains devaient agir, et qui après la guerre a tenté de se constituer en instance politique officielle, désirant se charger de décider quels écrivains collaborateurs devraient perdre le droit de publier — lesquels même devraient payer leurs actions de leur vie<sup>8</sup>.

Sartre s'oppose aux positions bourgeoises, cherchant au moins, lorsqu'il ne peut rejoindre les ouvriers, à s'adresser aux membres des partis qui se réclament d'eux et à les questionner. Il précise bien que «tout écrit possède un sens, même si ce sens est fort loin de celui que l'auteur avait rêvé d'y mettre<sup>9</sup>». L'auteur écrit, et cela suppose un état

des choses ou un autre, et le fait d'écrire est un fait social qui se mêle aux autres de son époque. Il doit donc embrasser son époque, s'y établir, puisqu'il ne peut lui échapper; ils sont faits l'un pour et par l'autre. Nous devons tous vivre cette vie, cette époque, ce temps, et ne rien en manquer. Du reste, nous ne pourrions véritablement en faire autrement, car la passivité même est aussi action, l'existence est déjà action sur notre temps, tout comme ne pas choisir constitue encore un choix : «l'écrivain est *en situation* dans son époque: chaque parole a des retentissements. Chaque silence aussi<sup>10</sup>». Il faut s'occuper de l'avenir de notre époque, il faut la faire nôtre — et non écrire pour la postérité. Là se trouve la base de la responsabilité que les membres de l'équipe des *Temps Modernes* ont appris de l'occupation.

Sartre se défend bien d'adopter une position relativiste ou historiciste. Il n'y a pas de nature humaine, certes, mais il y a une *condition* humaine, faite de contraintes et de nécessités, dont chaque époque a découvert un aspect. À chaque époque, l'homme se trouve devant autrui, l'amour, le travail, la mort, le monde; devant eux, il se choisit et retrouve l'éternel à partir de sa situation. Si les «valeurs d'éternité» sont présentes dans chaque débat, elles n'ont aucun intérêt en elles-mêmes, mais seulement par la manière dont elles se présentent à tel moment particulier. Il n'y a qu'une seule réalité, et elle est humaine.

Influencer, agir sur cette réalité, sous la figure qu'elle revêt en 1945, c'est ce que se propose l'équipe des *Temps Modernes*. Sartre peut ainsi écrire en son nom que «notre intention est de concourir à produire certains changements dans la société qui nous entoure» ou encore que «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<sup>11</sup>». De là vient la nécessité de prendre position à propos de chaque événement politique ou social, sans le faire politiquement, ce qui reviendrait à choisir et servir un parti, comme M. Naville le demande à Sartre dans la discussion suivant la conférence *L'existentialisme est un humanisme*. À cette demande et aux interrogations qui y ont mené, Sartre répond :

Les types d'engagement sont différents suivant les époques. À une époque où s'engage, c'était faire la révolution, il fallait écrire le *Manifeste* (communiste). À une époque comme la nôtre, où il y a différents partis qui se réclament chacun de la révolution, l'engagement n'est pas d'entrer dans l'un d'eux, mais d'essayer de clarifier les concepts, à la fois pour préciser

la position et à la fois pour essayer d'agir sur les différents partis révolutionnaires<sup>12</sup>.

Il s'agit ensuite de dégager une conception de l'homme conformément à laquelle donner son avis sur les événements. Cette conception, précise-t-il, «court les rues» et n'a qu'à être précisée<sup>13</sup>.

Sartre se dresse, avec l'idée d'une *condition* humaine, contre celle, bourgeoise, d'une nature humaine immuable, dont les principes ont mené à la Déclaration des droits de l'homme, et qui est la conception de l'esprit d'analyse, idéologie de la bourgeoisie<sup>14</sup>. Cette conception présente l'action politique comme uniquement négative; la nature humaine n'étant pas à faire, il n'y a qu'à se débarrasser des obstacles à son épanouissement. Or, si la bourgeoisie persiste à proclamer l'identité de la nature humaine et à ne voir en chacun qu'un homme, et ce à travers les variétés de situations, elle le fait *contre* le prolétariat. Ainsi, un ouvrier qui vote exprimerait sa nature humaine autant que le bourgeois qui fait connaître son opinion. Sartre précise qu'on «se *constitue bourgeois* en faisant choix, une fois pour toutes, d'une certaine vision du monde analytique qu'on tente d'imposer à tous les hommes et qui exclut la perception des réalités collectives<sup>15</sup>».

L'irresponsabilité de l'écrivain vient également de l'esprit d'analyse. Cette conception comprend la fraternité comme une juxtaposition mécanique. Lorsqu'une personne, n'importe laquelle, est décrite dans un roman, un service serait rendu à tous, tous pouvant s'y reconnaître. De la sorte, de l'atomisme social découle l'atomisme psychologique et la psychologie intellectualiste telle qu'on la retrouve, par exemple, chez Proust.

À l'analyse, Sartre oppose «une conception synthétique de la réalité dont le principe est qu'un tout, quel qu'il soit, est différent en nature de la somme de ses parties<sup>16</sup>». L'homme, à travers sa situation, est une telle totalité. Par tout ce qu'il fait, à partir de sa situation, il manifeste tout le monde, il manifeste un sens du monde. Vient alors, dans les travaux de Sartre et dans ceux publiés dans *Les Temps Modernes*, le projet pour la philosophie d'une anthropologie synthétique, dans le but d'une libération totale, par laquelle l'homme se ferait autre — biologiquement, économiquement, sexuellement, politiquement<sup>17</sup>. Changer la réalité humaine, en d'autres mots.

S'il y a de l'analytique dans l'esprit de synthèse, et vice-versa, Sartre refuse de se laisser prendre entre la thèse et l'antithèse : «Nous concevons sans difficulté qu'un homme, encore que sa

situation le conditionne totalement, puisse être un centre d'indétermination irréductible<sup>18</sup>». La personne n'est rien d'autre que sa liberté et elle se trouve ainsi à l'origine du caractère imprévisible du champ social. Sans s'être créé lui-même, l'homme est tout de même libre parce qu'il est responsable de ses actions une fois qu'il est jeté dans le monde. La liberté ne peut être niée parce que l'esprit de synthèse, en présentant l'homme comme une totalité, permet de comprendre qu'«un homme n'est rien d'autre qu'une série d'entreprises, qu'il est la somme, l'organisation, l'ensemble des relations qui constituent ces entreprises<sup>19</sup>». Le salaud est alors celui qui montre que son existence est nécessaire et le lâche, celui qui se cache derrière le déterminisme; l'un comme l'autre sont de mauvaise foi parce qu'ils nient leur liberté, ils sont inauthentiques. C'est l'engagement total de l'homme qui compte — le choix d'assumer sa situation et son époque, de s'y *engager* — et non telle action particulière.

Sartre résume la condition de l'homme ainsi :

On ne fait pas ce qu'on veut et cependant on est responsable de ce qu'on est : voilà le fait; l'homme qui s'explique simultanément par tant de causes est pourtant seul à porter le poids de soi-même. En ce sens, la liberté pourrait passer pour une malédiction, elle est une malédiction. Mais c'est aussi l'unique source de la grandeur humaine<sup>20</sup>.

L'homme se choisit en sa liberté en vivant et en dépassant sa situation vers un but particulier, en choisissant sa signification. La liberté est alors déterminante parce que surdéterminée. Une libération est nécessaire pour qu'à chaque fois, la vie puisse être choisie, dans toutes ces alternatives où l'une des issues est la mort. Sartre cherche à permettre à ce changement de s'accomplir, afin de libérer tous les hommes, dans toutes leurs situations.

### **Connaître la situation**

Dans le premier numéro des *Temps Modernes*, Maurice Merleau-Ponty publie l'article «La guerre a eu lieu», dans lequel il revient sur son attitude politique d'avant et de pendant la guerre qui se termine à peine et où il présente, comme Sartre, les leçons tirées de l'occupation allemande. Offrant là un regard rétrospectif, c'est plutôt dans le quatrième numéro de la revue avec l'article «Pour la vérité» qu'il esquisse ce qui sera pour quelques temps la ligne politique de la revue. L'article est fermement ancré dans la situation politique de

1945, où le Parti Communiste Français (PCF), profitant de l'image du résistant communiste héroïque et du succès militaire soviétique, a obtenu aux élections le plus de sièges et participe au pouvoir dans un gouvernement à trois partis. Ce texte est centré sur la question du rapport de la politique à la vérité, se situant à l'extérieur du jeu des partis.

Après quatre ans d'occupation, les Français qui se mêlent de politique se sentent et se savent responsables, et ils regardent aux conséquences avant de dire une vérité. En revanche, toute cette mesure en politique a créé l'habitude de l'interprétation et de l'allusion, reprenant d'une main la franchise et la sincérité qu'elle apportait de l'autre. «Tout le monde est réaliste, opportuniste, tacticien<sup>21</sup>», déplore Merleau-Ponty. Il n'est pas certain que cet état des faits soit plus souhaitable que celui d'avant la Première Guerre mondiale où, chez les professeurs dreyfusistes (entendons : kantien) comme chez Maurras ou les surréalistes, l'on agissait sans le moindre égard pour les conséquences, fussent-elles même entraîner la chute du gouvernement — ou encore de l'entre-deux guerres — alors que les questions politiques étaient traitées sous l'angle de la morale.

Ceci dit, même si ces positions se répètent dans l'histoire politique et ont continué de se répéter depuis, le dilemme n'est pas inévitable. Merleau-Ponty se demande : «Peut-être l'engagement ne supprime-t-il la liberté d'esprit que lorsqu'il est confus et faute d'une pensée politique qui soit capable à la fois d'accueillir toutes les vérités et de prendre position dans le réel?<sup>22</sup>» Il faut penser son action, suggère-t-il, former ses idées au contact du présent et non selon des idéologies. C'est ce qu'il s'efforcera de faire. Si Merleau-Ponty est marxiste en 1945, ou plutôt marxisant, c'est qu'il est attaché au prolétariat. Puisque la majorité au gouvernement appartient à deux partis marxistes (les communistes et les socialistes), se demande-t-il, y aurait-il en politique «un peu de franchise prolétarienne<sup>23</sup>»? Soulever la question suggère déjà une réponse négative.

Les députés communistes pratiquent le «soutien oppositionnel», qu'ils ont inventé : ils font partie du gouvernement et leurs ministres soutiennent donc, de fait, les mêmes politiques que le parti critique au nom des idées marxistes, cette critique trouvant aussitôt ses limites dans le refus de quitter le gouvernement. Cependant, les thèmes de l'ancien marxisme (lutte des classes, anticolonialisme, antimilitarisme) ne sont plus présents de manière directrice ni déterminante pour la politique du parti, mais servent plutôt à commenter celle-ci et à lui

fournir l'aura dont elle a besoin. Ce procédé n'existe pas uniquement qu'en France : l'U.R.S.S. justifie aussi *a posteriori* ses actions par l'idéologie que sont devenus les thèmes révolutionnaires. Le marxisme a un corps — l'U.R.S.S. — en plus d'un esprit, et pour Merleau-Ponty, défendre l'un ne revient pas à défendre l'autre, bien au contraire. Nous retrouvons ainsi le problème déjà posé : il n'est pas plus souhaitable, d'un point de vue marxiste, de privilégier les principes abstraits du marxisme à l'existence même de l'U.R.S.S., que de suivre la tendance qu'adopte le PCF. Celui-ci joue alors un double jeu, encourageant l'agitation quotidienne contre le gouvernement, mais faisant ce qu'il faut pour qu'elle ne menace pas le gouvernement.

Le Parti Socialiste ne tire pas mieux son épingle du jeu : «vivant sous le regard de la bourgeoisie, il continue de se dire marxiste<sup>24</sup>». Il continue en cela la position de Léon Blum, chef du parti entre les deux guerres et l'un des artisans du Front populaire. Le Parti Socialiste se retrouve devant une contradiction dès qu'il adopte une position réformiste : «si le capitalisme est capable d'amendements, il n'y a pas lieu de créer une société nouvelle, et s'il en est incapable, il n'y a pas lieu d'instituer en toute bonne foi une expérience de Front populaire dans les cadres du capitalisme<sup>25</sup>». Un gouvernement de Front populaire aurait été possible s'il en avait été un de transition, qui se serait efforcé de démontrer l'impossibilité du réformisme, qui aurait pris appui sur les masses contre le gouvernement, et qui aurait tenté de montrer l'inefficacité de la légalité bourgeoise en la poussant à ses limites.

Un parti prolétarien, affirme Merleau-Ponty devant les déboires des partis réclamant cette appellation, ne peut être sincère qu'avec le prolétariat *ou* qu'eu égard aux engagements qu'il prend envers les autres partis et le gouvernement. Alors, ou bien il trahit ses engagements, ne les prenant d'abord que pour les trahir en connaissance de cause, ou bien il trahit le prolétariat et perd sa raison d'être. La révolution est un présent dont nous sommes chargés, continue Merleau-Ponty, et le marxisme, en ce qu'il est une théorie de la révolution, oblige si l'on s'en réclame au choix entre le monde capitaliste et le monde prolétarien.

La pensée politique en France est elle-même en pleine décadence, relève-t-il : «être communiste ou être socialiste, *dans l'ordre des idées*, cela ne signifie plus rien de déterminé<sup>26</sup>». En effet, les positions politiques se définissent plutôt par l'adhésion à l'un des deux

blocs se préparant à l'affrontement, les États-Unis ou l'U.R.S.S., qui n'en sont pas encore à la guerre froide. Ceci dit, la position de la France comme puissance de second ordre n'explique pas la décadence de la pensée, la confusion étant aussi grande chez les Américains, les Britanniques ou les Soviétiques. Il n'y a pas plus de libéralisme doctrinal que de marxisme doctrinal et les idées, de part et d'autre, ne servent plus qu'à l'offensive et à la défensive diplomatiques.

Le problème est à chercher ailleurs. Merleau-Ponty explique que «nous employons encore le vocabulaire politique du XIX<sup>e</sup> siècle — libéralisme, prolétariat — et ce vocabulaire exprime mal les forces politiques effectivement en présence<sup>27</sup>». Il s'affaire alors à trouver les causes de cette ambiguïté et les moyens de la dissiper. Cela ne peut pas se faire par une conversion mentale, par l'explication ou par la propagande, précise-t-il d'emblée, car le compromis et le double jeu ont façonné les esprits et expriment une situation mondiale sur le plan politique. À force d'être employés, il y a une mystification des compromis, où ils cessent d'être ressentis comme des compromis et deviennent des décisions sincères.

Par ailleurs, la lutte des classes est masquée et elle existe différemment en 1945 qu'à l'époque où les textes marxistes la décrivaient. Qui plus est, il n'est pas inévitable qu'elle prenne conscience d'elle-même (ce qui est la condition de son issue révolutionnaire) et sans cette conscience, le monde pourrait très bien passer à la barbarie. Le marxisme n'en est pas pour autant réfuté, puisque le chaos et l'absurde sont bel et bien présents chez Marx comme une issue possible de l'histoire. De toute façon, ajoute Merleau-Ponty, «ni en pratique, ni en théorie, le marxisme le plus rigoureux n'a jamais pu exclure le compromis et avec lui cette sorte de déraillement de l'histoire auquel nous assistons<sup>28</sup>». Seulement, il est nécessaire de convenir d'un prolongement du marxisme, de sa reprise sous ce nouveau jour s'offrant aux penseurs à la suite de la Deuxième Guerre mondiale.

Même devant l'histoire, il n'est pas possible de dépasser la situation donnée et il faut au contraire y prendre position, au milieu de l'équivoque. Surtout, il faut garder en tête cette équivoque et reconnaître que nous ne pouvons connaître les voies de l'histoire. C'est ce qu'ont su faire les grands marxistes, aussi convaincus qu'ils aient pu être quant à son sens. Par conséquent, lorsque les marxistes agissent dans l'histoire, leur problème «est de reconnaître l'esprit

prolétarien *sous sa figure du moment*<sup>29</sup>». Plutôt que de déduire l'action de la théorie, ils doivent voir concrètement la situation et sa signification, qui ne peut être que probable, et lire l'histoire de façon vraisemblable, en connaissant les risques d'erreur. Il en va d'ailleurs du marxiste comme de tout homme.

Le marxiste le plus génial reconnaît dans ses propres décisions une possibilité d'erreur, de déviation, de chaos. Le moment décisif est celui où l'homme reprend et prolonge le cours des choses tel qu'il *croit* le lire dans l'histoire objective. Et à ce moment, en dernière analyse, il n'a pour se guider qu'une vue *sienna* des événements<sup>30</sup>.

La seule possibilité d'un sens univoque de l'histoire se trouve dans l'histoire telle que l'homme la pense et la veut. Ce sens se constitue parce que les faits accidentels s'éliminent d'eux-mêmes, puisqu'ils sont isolés, aucunement exigés par la situation totale, et ne peuvent trouver d'appui dans le contexte historique pour trouver leur signification et leur résonance. Si de cette manière les systèmes sociaux et les civilisations non viables et irrationnels sont détruits ou disparaissent, rien n'indique la nécessité de l'apparition de formes sociales nouvelles et viables, et la barbarie nous attend peut-être à un détour du chemin. Vient alors la nécessité de ruser avec les choses et avec les gens pour en faire sortir un sens, un ordre, qui n'est pas donné d'avance. Comme toute pensée, un marxisme qui ne se renouvelle pas devient abstrait, ne sachant pas traiter le problème des formes de production en fonction de leurs changements à travers le temps.

Si même le marxisme est incapable d'expliquer l'histoire et si l'ambiguïté y règne, est-ce que rien n'est essentiel, les perspectives se valent-elles toutes, bref, devons-nous être sceptiques? En d'autres mots, la politique devrait-elle «définir ses fins et ses moyens d'après ce que les faits autorisent<sup>31</sup>»? Encore une fois, Merleau-Ponty pose la question pour préparer une réponse négative : ce serait oublier que nous ne pouvons nous passer d'une mise en perspective et que nous ne pouvons échapper aux jugements de valeur et à la philosophie de l'histoire. Pour régler notre action, nous ne pouvons faire autrement que de considérer que certains faits sont déterminants, contre d'autres, secondaires. C'est ce que le scepticisme fait autant que toute autre pensée, mais il se le cache, présentant de la sorte une «philosophie de l'histoire honteuse, vécue plutôt que pensée, mais

non moins efficace<sup>32</sup>». Il est alors de fait conservateur, en ce qu'il adopte une posture qui se veut objective et qui fige l'avenir comme l'homme, éliminant sa volonté ainsi que tout changement dans l'histoire, demeurant dans le registre de l'essence.

Merleau-Ponty rejette autant une politique kantienne qu'une politique sceptique, qui choisit des faits sans l'avouer et selon des fins et des valeurs qu'elle ignore, et autant qu'une politique marxiste classique, qui ne rend plus compte des faits, ne «mord» plus sur eux. Revenant aux premiers arguments de l'article, il montre qu'une politique kantienne est impossible, car l'action vise à *produire des effets* et que le kantisme ignore ceux-ci. Merleau-Ponty définit alors ce que doit être une politique. Il veut que nous soyons «vraiment dociles aux faits et pleinement réalistes<sup>33</sup>» et, pour ce faire, que nous rejetions toute philosophie *a priori* de l'histoire, ainsi que le postulat que les hommes n'agissent que sottement, selon des fins qu'ils ignorent. Il ouvre de fait la possibilité de l'action et d'une pensée qui donne toute sa place au présent : «notre seul recours est dans une lecture du présent aussi complète et aussi fidèle que possible, qui n'en préjuge pas le sens, qui même reconnaisse le chaos et le non-sens là où ils se trouvent, mais qui ne refuse pas de discerner en lui une direction et une idée, là où elles se manifestent<sup>34</sup>».

Il s'agira alors de savoir ce qu'est un communiste, ce qu'il pense explicitement ou implicitement, dans la manière dont il agit et noue des relations, dont il entretient ses relations avec autrui, dont il se distrait, dont il travaille... Cela vaut d'ailleurs autant pour un communiste que pour n'importe qui : un Français, un Soviétique, un Américain, un Britannique. À un moment où tous étaient sommés de choisir entre les États-unis et l'U.R.S.S. de manière purement théorique (et s'ils n'étaient pas communistes, de le justifier), tous doivent tenter de comprendre ce qui se passe dans ces deux pays — tenter de le savoir d'abord — et ce que le futur pourrait y être. Avant de prendre position, nous devons tous «faire l'inventaire de ce siècle-ci et des formes ambiguës qu'il nous offre. Qu'à force d'informations et de faits l'équivoque ne soit plus subie, mais comprise, alors peut-être notre vie politique cessera-t-elle d'être hantée par les fantômes, peut-être prendra-t-elle quelque réalité<sup>35</sup>».

Enfin, Merleau-Ponty questionne le marxisme, mais en même temps, il précise bien qu'il veille à ce que sa propre action ne contribue d'aucune façon à freiner toute réapparition et tout développement du mouvement prolétarien dans le monde. Ce qu'il fait c'est,

conclut-il, «en somme, la politique effective du P.C.<sup>36</sup>» : reconstruire avec le prolétariat et se placer dans son camp, éviter un conflit entre les États-Unis et l'U.R.S.S. Il définit ainsi une politique d'attente qui se sait non dialectique, et qu'il développera dans son livre de 1947, *Humanisme et Terreur*. En somme, si le marxisme demeure vrai, nous le retrouverons dans la tentative de comprendre et d'analyser notre temps — et c'est pour cette raison qu'il est incontournable dans la compréhension de la politique en 1945 et que son statut demeure équivoque même aujourd'hui.

### **S'engager et agir efficacement.**

Nous retrouvons chez Sartre la volonté de libérer chaque personne en la poussant à assumer sa condition et à comprendre le monde dans lequel elle se trouve à partir de sa situation propre, ce qui est pour lui la seule manière d'arriver à quelque vérité que ce soit. Il s'agit à la fois d'un choix et d'une action : la connaissance du monde vient de l'action qui vise à le changer. Sartre se rapproche ainsi de Marx qui, en conclusion de ses *Thèses sur Feuerbach*, affirmait que «Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières; ce qui importe, c'est de le transformer<sup>37</sup>». L'engagement total est celui de la personne qui se sait située dans le monde et dans l'histoire et qui se donne les moyens de transformer sa situation en vue d'une plus grande liberté, autant pour soi que pour tout autre — une liberté telle qu'un choix soit toujours possible, qu'il n'y ait jamais à faire face au faux dilemme, toujours résolu d'avance, entre la vie et l'oppression, l'exploitation, l'aliénation, ou la mort.

Sartre croyait trouver dans le communisme, déjà en 1945 et pendant plusieurs années encore, le versant politique de cette conception de la liberté. À l'opposé, si Merleau-Ponty a abandonné le marxisme et le communisme au début de la Guerre de Corée, il n'a pas pour autant discrédité Marx, qui fut, dans le texte «Pour la vérité» comme dans son livre *Les aventures de la dialectique*, à l'origine de sa critique de la pensée et des partis communistes de l'époque. Plutôt que d'accepter les textes de Marx comme posant les dogmes d'une doctrine ou d'une idéologie, il proposera en 1960 de lire Marx comme un classique — ce qui implique que les raisons d'être marxiste n'ont que très peu à voir avec Marx, et beaucoup plus avec l'époque et la situation. Il pose ainsi les bases d'un nouveau rapport à Marx, philosophe qui a tort *et* qui a raison, un rapport qui rend caduque l'idée même de marxisme, sans toutefois empêcher que Marx puisse

être, plus encore qu'une source de la critique du capitalisme et du libéralisme, une inspiration pour une pensée renouvelée des choses politiques, autant de l'État que des relations interpersonnelles.

Pour Merleau-Ponty également, nous devons partir de notre situation dans le monde si nous désirons le comprendre. Contrairement à Sartre, il met de l'avant l'idée que nous devons comprendre cette situation avant de prendre position face aux événements qui nous touchent. C'est ce qu'il s'attache d'ailleurs à faire, autant dans ses propres textes que dans ses choix de dossiers et d'articles pour *Les Temps Modernes*. Ses arguments ici peuvent être repris comme suit. La volonté d'acquérir et de conserver le pouvoir peut mener à deux sortes de double jeu : ou bien l'on soutient ceux-là mêmes à qui l'on s'oppose en principe et, en se servant d'une idéologie qui justifie *a posteriori* ses actions, l'on s'en prend à la fois à ses alliés et à ses principes, n'en défendant aucun; ou bien l'on joue le réalisme contre ses propres principes (la réforme contre la révolution), empêchant alors toute sincérité et donnant libre jeu à l'adversaire.

Si nous voulons de la vérité en politique — et il en faut, si nous désirons que notre action soit efficace et qu'elle ait au moins certains des effets escomptés — alors nous devons assumer deux ordres de nécessité, contre ces deux positions politiquement intenables. D'abord, nous devons ancrer notre position dans notre situation donnée, en tenant compte de l'opacité de l'histoire. Ce n'est qu'à partir de notre situation que nous pouvons donner un sens à l'histoire et en même temps à notre action. Il restera ensuite la possibilité d'amender ou de changer notre opinion, selon les faits qui se présentent et les nouvelles orientations qu'ils ouvrent. Ensuite, nous devons le faire hors de toute idéologie, c'est-à-dire en étant dociles aux faits, n'en préjugant pas le sens, et en étant réalistes, en voyant autant aux principes qu'aux conséquences. Nous pouvons pallier l'inscrutabilité de l'histoire dès que nous nous attachons à comprendre notre situation. Ce sont là les éléments d'une politique responsable, qui cherche à connaître autant ses raisons, ses fins et ses valeurs que les effets possibles et probables de son action<sup>38</sup>.

Les auteurs français que nous étiquetons depuis plus de cinquante ans comme existentialistes — Sartre et Merleau-Ponty, bien sûr, mais également Albert Camus ou Simone de Beauvoir — ont refusé d'abord et avant tout que quiconque puisse se retirer de la nécessité du jugement et de l'action. La philosophie ne peut éviter le

monde si elle veut entretenir quelque rapport que ce soit avec la vérité : elle doit se confronter à une situation qui est donnée et dans laquelle elle trouve son origine.

Cet enracinement dans le concret n'empêche nullement que nous puissions parler de l'être et du néant, du visible et de l'invisible, de l'absurde et de la révolte ou encore de la constitution de l'identité féminine. Seulement, il exige qu'il y ait là matière à nous comprendre, qui que nous soyons, et à trouver les outils pour améliorer notre condition. La philosophie doit pouvoir nous aider en tant que nous devons choisir ou non d'aller à la guerre, que nous tentons de penser ce que peut être une société juste, que nous nous trouvons devant un état du monde qui nous dépasse et nous révolte, que nous sommes hommes ou femmes<sup>39</sup>.

C'est de la sorte que des philosophes *s'engagent*, qu'ils assument leur responsabilité : ils seront lus, ils seront écoutés, leur philosophie sera enseignée, ils influenceront la représentation de la réalité de leurs lecteurs et des gens avec qui ils discutent, ils inspireront des politiciens à adopter telle position devant l'état des choses, ils pousseront leurs lecteurs à la révolte ou du moins à la prise de conscience — et de la sorte, leur écriture, ouvrant le champ à l'action, aura des conséquences qui leur échapperont, des effets qu'ils ne pouvaient prévoir. Au moins doivent-ils tenter d'apercevoir ce qui est probable, d'éviter ce qu'ils savent être contraire à leur volonté. C'est d'abord la situation de leur temps, pour eux-mêmes et pour tous, qu'ils désirent améliorer. Qu'ils soient réformistes ou révolutionnaires, ils savent que nul ne peut se contenter de l'état des choses telles qu'elles furent en 1945, pas plus que telles qu'elles le sont aujourd'hui, soixante ans plus tard.

Ce n'est pas qu'ils profitent d'une tribune qui leur est offerte pour faire connaître leurs opinions sur des sujets d'actualité avec le mince espoir qu'ils puissent convaincre les dirigeants d'agir d'une certaine manière. Bien au contraire, l'activité philosophique même peut trouver sa source dans la société et dans la politique, elle a des répercussions sur les représentations que nous en avons (celles-ci étant aussi *réelles* que toute institution politique) et ainsi sur les décisions que nous prenons. Nulle position intellectuelle n'est neutre devant les événements. Sartre n'insiste-t-il pas sur le fait que s'abstenir de choisir est également un choix? Merleau-Ponty ne soulève-t-il pas les apories d'une politique sceptique qui ignore ses valeurs — et de ce fait, la nécessité de la réflexion politique? Si nous agissons sur la

société et sur la politique et sommes mus par elles, si nos choix rejoignent toujours notre situation, la nécessité de connaître leur origine et de trouver les moyens d'être davantage libres ne s'impose-t-elle pas? S'il nous est difficile, voire impossible, soixante ans après la création des *Temps Modernes*, d'adopter les positions politiques qui y ont été élaborées, du moins pouvons-nous nous inspirer du projet et des idées à l'origine de ces textes et de la revue.

### Conclusions

Sartre et Merleau-Ponty, en 1945, reconnaissent leur parti pris en faveur du prolétariat. C'est pour eux-mêmes et pour tous les hommes qu'ils désirent comprendre leur situation et participer de la sorte à sa transformation. Parce que la situation des prolétaires revêt des caractéristiques uniques et cruciales pour la politique, c'est en leur nom qu'ils interrogent les partis et les autres intellectuels qui se réclament d'eux. Pourtant, les conceptions de l'engagement qu'ils proposent ne se limitent pas à une position socialiste ou marxiste ni ne les impliquent. Nous les avons reprises telles qu'ils les ont présentées dans les premiers numéros des *Temps Modernes* afin d'en retracer ce qui, selon eux, est le plus nécessaire à la société, le plus pressant pour les intellectuels — ce qui, au prix du travail de fondation et de direction d'une revue, devait être communiqué et défendu. Ce faisant, nous avons entrevu la manière dont ils se sont eux-mêmes engagés, la manière dont ils ont vécu une philosophie existentialiste.

Avant de relever ce qui dans ces deux textes peut encore nous inspirer en matière de politique et de philosophie, nous avons dû en offrir une lecture soucieuse d'en rendre à la fois les dimensions philosophique et politique. Selon Sartre, l'intellectuel doit lutter contre les présupposés bourgeois et assumer le fait qu'il soit toujours déjà situé dans son époque et que chacun de ses écrits l'engage, qu'il le veuille ou non. Il se doit par conséquent de choisir son engagement, plutôt que de subir sa situation. Ainsi, contre l'idée d'une nature humaine qui justifie l'ordre établi, Sartre privilégie celle d'une condition humaine à travers laquelle les mêmes problèmes se posent à chaque époque sous des formes différentes. Comprendre l'homme tel qu'il est aujourd'hui, c'est déjà permettre qu'il puisse être autre, c'est lui donner les moyens de transformer sa situation.

Merleau-Ponty met lui aussi l'accent sur la connaissance et la vérité. C'est pourquoi il mesure le rapport qu'elles entretiennent avec la politique. L'histoire politique se mêle alors à l'histoire de la

philosophie : s'il y a une impasse politique en 1945, c'est parce que les concepts utilisés pour la comprendre sont périmés, et parce que les attitudes et habitudes politiques, portées au compromis, en sont venues à obscurcir la pensée. Une fois reconnue l'équivoque de la politique (comme d'ailleurs de toutes les dimensions du monde), une fois assumé le risque d'erreur dans l'action, l'intellectuel et l'homme politique peuvent connaître leur situation, prendre position et assumer leur responsabilité. C'est parce que l'homme comprend l'histoire et la désire, telle quelle est ou pourrait être, qu'elle a un sens. Comme Sartre, Merleau-Ponty ajoute à l'existentialisme de Kierkegaard ou de Heidegger une forte dimension historique et politique : depuis la Deuxième Guerre mondiale, le sens de l'engagement ne peut plus être le même.

Jérôme Melançon  
Université Paris 7 Denis-Diderot

1. L'auteur désire remercier le CRSH, dont la bourse de recherche lui permet de mener à bien son doctorat en sciences politiques et juridiques.
2. Sur les conditions de ce succès et pour une histoire des débuts de la revue jusqu'à ce que Merleau-Ponty la quitte, voir Anna Boschetti, *Sartre et les «Temps Modernes»*. Une entreprise intellectuelle, Paris, Minit, 1985, coll. «Le sens commun», 328 p.
3. Ce mode d'intervention peut être comparé à celui de Camus, en tant qu'éditorialiste à *Combat* puis, dans les années 1950, à *L'Express*. Non seulement le langage est-il spécifique à la publication, s'adressant à un public plus large, mais les propos le sont aussi. En effet, il n'est pas question de reprendre telles quelles les idées présentées dans un livre, pour les appliquer à la réalité, mais plutôt de voir ce que de telles idées, déjà formées au contact de la situation, peuvent impliquer lorsque celle-ci change au fil des événements. Camus, dans *Le Mythe de Sisyphe* et *L'Homme révolté*, présente les raisons de son attitude, de son refus du suicide et du meurtre, ainsi que celles de sa révolte et de sa solidarité envers les autres hommes et femmes (donc de son engagement). Dans ses éditoriaux, rassemblés dans les trois volumes d'*Actuelles*, nous trouvons l'écho de ce refus et de cette révolte, à travers ses prises de position contre la guerre d'Algérie ou encore parmi les grandes lignes d'une politique dans les textes de *Ni victimes ni bourreaux*. Par ailleurs, Camus avait été invité à faire partie de la rédaction des *Temps Modernes*, ayant déjà présenté ce mode d'intervention à *Combat* pendant l'occupation, invitation qu'il a refusé afin de continuer à se consacrer à ce journal.
4. Notons que les expériences des directeurs face à la politique diffèrent quelque peu. Sartre part de celle d'un écrivain et philosophe reconnu, désirant s'engager dans la politique et mené à s'intéresser au marxisme par son combat contre la bourgeoisie. À l'inverse, Merleau-Ponty, proche de certains groupes marxistes (du PCF comme du groupe critique *Socialisme ou Barbarie*) et familier des textes de Marx, est un universitaire qui comprend déjà la politique à travers le marxisme.
5. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, coll. «Pensées», p. 23-24.

6. Sartre, «Présentation des *Temps Modernes*», *Situations, II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 10.
7. *Ibid.*, p. 11.
8. Au sujet du C.N.E. et des attitudes des écrivains pendant la guerre et l'occupation allemande, voir Gisèle Sapiro, *La guerre des écrivains*, Paris, Fayard, 1999, 806 p.
9. Sartre, «Présentation des *Temps Modernes*», p. 12.
10. *Ibid.*, p. 13.
11. *Ibid.*, p. 16.
12. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 105.
13. Cette idée possède une certaine force : quinze ans plus tard, dans son travail sur *Le visible et l'invisible* qu'il n'achèvera pas, Merleau-Ponty, alors pourtant loin de ce que nous entendons par «existentialisme», poursuivra le projet d'une ontologie nouvelle, non pas créée de toutes pièces par le philosophe, mais dégagée des postulats de la science, telle qu'elle l'implique et l'ignore, afin de permettre un accès à la vérité par-delà les mystifications qui s'y opposent.
14. Cela n'implique toutefois pas que les droits de l'homme doivent être rejetés : s'ils doivent être dans une certaine mesure critiqués en tant que notion philosophique abstraite permettant aux membres de la classe possédante d'oublier l'inégalité qu'ils entretiennent en voyant chaque personne comme égale devant la loi, les individus, eux, peuvent être défendus grâce à la revendication de leurs droits.
15. Sartre, «Présentation des *Temps Modernes*», p. 19.
16. *Ibid.*, p. 22. Dans l'article «Matérialisme et Révolution», également paru dans les *Temps Modernes* et repris dans *Situations, III* (Paris, Gallimard, 1949, p. 135-225), Sartre s'attaque à certaines difficultés, dans la pensée marxiste, d'un matérialisme synthétique.
17. Ce projet n'est par ailleurs pas aujourd'hui défunt : Marcel Gauchet, sans reprendre l'idée de changer la réalité humaine (du moins explicitement), se propose d'élaborer une «anthroposociologie transcendantale» tenant compte autant des aspects individuels et psychologiques que communautaires et politiques de l'humanité (cf. «Le mal démocratique», *Esprit*, n° 195, octobre 1993, p. 68). Par ailleurs, la majorité des textes de Gauchet ont d'abord été publiés dans des revues, notamment dans *Libre et Textures*, où il participa au comité de rédaction, et surtout dans *Le Débat*, qu'il a créé en 1980 avec Pierre Nora et qu'il anime encore aujourd'hui – toutes des revues qui présentent une certaine idée de l'engagement de l'intellectuel dans le débat public.
18. Sartre, «Présentation des *Temps Modernes*», p. 26.
19. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 58.
20. Sartre, «Présentation des *Temps Modernes*», p. 26-27.
21. Merleau-Ponty, «Pour la vérité», *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996 (1948, 1966), coll. «Bibliothèque de philosophie», p. 187.
22. *Ibid.*, p. 187.
23. *Ibid.*, p. 188.
24. *Ibid.*, p. 190.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, p. 194.
27. *Ibid.*, p. 195.

28. *Ibid.*, p. 198.
29. *Ibid.*, p. 200.
30. *Ibid.*, p. 201.
31. *Ibid.*, p. 203.
32. *Ibid.*, p. 204.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, p. 205.
35. *Ibid.*, p. 207.
36. *Ibid.*
37. Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, dans *Œuvres III, Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», p. 1033.
38. C'est d'ailleurs ce qu'a fait Merleau-Ponty lui-même, adoptant d'abord une position attentiste face au marxisme, jusqu'à ce qu'il voie dans la Guerre de Corée ce qu'il a perçu comme les visées impérialistes de l'U.R.S.S. En 1955, il publia *Les aventures de la dialectique* (Paris, Gallimard), où à travers les difficultés et les évolutions du concept de dialectique de Marx jusqu'à Sartre, il présenta ce qu'il peut en rester, ainsi que les conditions d'une politique de gauche acommuniste — l'idée étant de n'être ni communiste, ni anticommuniste, ces deux positions ayant perdu leur sens philosophique.
39. Nous trouvons dans cette thématique existentialiste un écho de Kierkegaard, pour qui le seul choix *concret* pour le penseur, comme pour tout être humain, est de rentrer dans le monde. C'est là seulement que nous nous trouvons. Il oppose à cette position celle du mystique qui, au contraire, sort du monde — une tentative qui ressemble à celle de la philosophie idéaliste et systématique de Hegel. Il s'agit d'être dans l'intériorité, mais non dans l'intériorité *pure*, désincarnée, factice parce qu'elle se veut en retrait du monde.