

Le travail intellectuel au risque de l'engagement

vendredi 8 janvier 2010, par [BENSAÏD Daniel](#), [CORCUFF Philippe](#) (Date de rédaction antérieure : 1998).

Sommaire

- [Un non-engagement illusoire](#)
- [Réinterroger le statut des](#)
- [Dialogue entre philosophie](#)
- [Un enjeu éthique : sortir de](#)
- [Un enjeu politique : le \(...\)](#)

Depuis les mouvements sociaux de novembre-décembre 1995 et l'émergence de la figure symbolique de Pierre Bourdieu dans l'espace public se repose la question de « l'engagement des intellectuels ». Mais formulée de cette manière traditionnelle, l'interrogation pourrait bien mener à des généralités vagues, voire à une impasse. Qui peut bien identifier nettement ce qui est peut-être devenu un O.V.N.I. : « l'intellectuel » ? Car, la notion d'« intellectuel » a, en France, une histoire bien chargée. Au croisement de la figure du philosophe des Lumières et du combat dreyfusard, où le mot même émerge, elle associe un type d'activité (aux contours d'ailleurs flous), un magistère moral aux visées universalistes et un engagement dans la vie de la cité. Si, de cette conception française de « l'intellectuel », il faut sans doute garder le souci de l'action publique, ne devons-nous pas faire un effort pour nous arracher à certaines lourdeurs attachées à un statut, à une pose, à des prétentions excessives ? Il est sans doute temps d'abandonner de tels tropismes intellectualistes, fort « corporatistes » sous leurs allures universalistes. Maurice Merleau-Ponty notait déjà que « *la tentation d'un philosophe est de croire qu'il a vraiment rejoint les autres et atteint l'universel concret quand il leur a donné un sens dans son univers, parce que son univers est pour lui l'être même* ». [1] Tourbons-nous plutôt vers les ambitions plus modestes des praticiens du travail intellectuel, qu'ils soient biologistes, sociologues ou philosophes. Là, des questionnements, des outils d'analyse, des savoir-faire et des résultats provisoires apparaissent disponibles, simples ressources pour le débat public et pour les luttes émancipatrices. Point n'est besoin d'accorder aux « intellectuels » un accès privilégié à un horizon d'universalité ou un rôle d'avant-garde. En ce qui nous concerne, en tant que praticiens des sciences sociales et de la philosophie, il nous faut alors dire en quoi ces « jeux de connaissance », dans leur autonomie et leurs intersections, sont impliqués dans une problématique de l'engagement.

Un non-engagement illusoire

On a l'habitude de penser l'engagement comme relevant tout d'abord d'un choix intellectuel. Cette vision classique draine avec elle les vieilles hiérarchies philosophiques entre l'intelligible et le sensible ou l'esprit et le corps. Maurice Merleau-Ponty, avec quelques autres, nous entraînaient pourtant vers d'autres perspectives. Pour lui, je suis d'abord au monde avant de réfléchir sur lui de manière consciente, et donc de prendre explicitement des décisions. Avant même la conscience réfléchissante et l'intellectualisation, il y aurait un rapport corporel au monde, une présence au monde marquée par la présence préalable du monde. Je serais alors d'abord engagé *par* le monde,

avant de m'engager consciemment *dans* le monde. C'est à partir du sensible, premier chronologiquement et ontologiquement, qu'émerge l'intelligible. C'est pourquoi Merleau-Ponty explique qu'« Il n'y a pas de conscience qui ne soit portée par son engagement primordial dans la vie et par le mode de cet engagement » [2]. La liberté ne consiste pas alors pour lui « à se retrancher de toutes les inhérences terrestres, mais à les dépasser en les acceptant » [3], car « La liberté n'est pas en deçà du monde, mais au contact avec lui » [4]. Le non-engagement est donc illusoire, et le chercheur ou l'universitaire qui voudrait s'isoler dans son laboratoire ou son université participerait quand même au cours du monde et aurait, malgré ses intentions explicites, une responsabilité par rapport à lui. De cette façon décalée de poser le problème de l'engagement, on peut tirer qu'on est jamais complètement « dégagé », malgré notre volonté de neutralité ou nos hésitations, et qu'on n'est jamais seulement « engagé » de manière consciente et volontaire. A chaque fois, on a plutôt à faire avec une certaine façon de nouer du réfléchi et de l'irréfléchi, du volontaire et de l'involontaire, de la raison et du corps, de l'intelligible et de l'expérience sensible, de l'engagement *dans* le monde et de l'engagement *par* le monde. Mais si pour les sciences sociales comme pour la philosophie le non-engagement est impossible, cela signifie-t-il qu'il n'y a plus de place pour l'autonomie des savoirs, dans une affirmation fourre-tout commode où « tout est politique » ?

Réinterroger le statut des sciences sociales

Les sciences sociales, justement dans leur revendication de scientificité, prétendent souvent avoir acquis un statut d'extraterritorialité vis-à-vis de l'engagement. La faiblesse de cette position ne veut pas dire pour autant qu'elles n'ont pas atteint une certaine autonomie, qui donne une légitimité propre aux savoirs qu'elles produisent. La réflexion épistémologique, qui se développe dans le sillage des courants les plus novateurs, apporte ici des éléments de réponse plus nuancés. Tant sur le plan des rapports entre connaissance savante et connaissance ordinaire qu'entre jugements de faits et jugements de valeur, des déplacements significatifs ont été opérés, qui laisse une place à la question de l'engagement, y compris si l'on part des critères internes associés à ces univers de connaissance.

En ce qui concerne les relations entre les sociologies professionnelles et les connaissances sociales mobilisées par les acteurs dans leur vie quotidienne, on tend aujourd'hui à sortir du face à face entre deux positions antagoniques : la « rupture épistémologique » entre la science et « les prénotions » des acteurs, d'une part, et l'indistinction entre les deux, de l'autre. Des positions intermédiaires, plus dialectiques, ont été avancées. [5] Ces analyses mettent en évidence tout à la fois des ressemblances et des différences, des continuités et des discontinuités entre ces deux univers cognitifs. Par ailleurs, elles saisissent des relations dans les deux sens entre eux : la formalisation de concepts par les chercheurs à partir de schémas ordinaires et l'usage par les acteurs de notions venant des sciences sociales. Les « jeux de connaissance » propres aux sciences sociales seraient donc dotés d'une autonomie, mais seulement relative. Ce constat ne justifie ni la revendication d'un isolement, ni la prétention à une position de surplomb, mais débouche davantage sur une logique d'échanges entre des mondes pour une part simplement dissemblables.

Sur le terrain des relations entre jugements de faits et jugements de valeurs, les choses ont aussi bougé. Ni une stricte « neutralité axiologique », ni un amalgame entre les deux n'apparaissent aujourd'hui complètement satisfaisants. Là aussi des positions plus dialectiques sont proposées. [6] Les sciences sociales n'utilisent-elles pas des modes d'évaluation des comportements et des processus sociaux, qui ont une double dimension technique (outils de mesure) et morale (systèmes de valeurs) ? Et ensuite, leurs résultats, tels qu'ils sont diffusés dans la société, ne revêtent-ils pas des significations éthiques et politiques, dans les diverses appropriations dont ils sont l'objet ? En ce sens, les sciences sociales ne peuvent échapper complètement aux jugements de valeurs, restent

pour une part encadrés dans des cadres axiologiques. Mais dire qu'il y a de l'axiologique dans les sciences sociales ne nous conduit pas à conclure qu'il n'y a que de l'axiologique dans le scientifique. Car, historiquement, les sciences sociales ont produit des ressources d'objectivation et de distanciation (des concepts, des techniques, des épreuves empiriques, etc.) rendant possible un certain détachement des deux aspects. Si on tient compte de cette double dimension, le problème pour les sciences sociales est alors plutôt de clarifier de manière réflexive les appuis axiologiques de leurs travaux, en amont, et de contribuer à orienter de manière plus contrôlée leurs usages socio-politiques, en aval. Toutefois, à travers ces déplacements épistémologiques, les sciences sociales n'ont pas en mains toutes les clefs de la question de leur engagement.

Dialogue entre philosophie politique émancipatrice et sciences sociales

Les sciences sociales se prétendent parfois autosuffisantes, mais dire qu'elles ont conquis une autonomie ne veut pas dire qu'elles sont complètement indépendantes, qu'elles peuvent répondre seules, avec les outils qu'elles ont forgés, à toutes les questions que leurs analyses posent. Il y a bien quelque chose, dans le champ du travail intellectuel, comme une incomplétude des sciences sociales, comme il y a une incomplétude de la philosophie. Justement, les ressources de la philosophie peuvent l'aider à clarifier leur impensé axiologique, comme, en retour, les sciences sociales peuvent aider la philosophie à mieux délimiter le domaine de validité d'énoncés à la portée trop souvent excessivement générale.

Tant du point de vue du travail d'éclaircissement des présupposés axiologiques engagés dans ses travaux, que des effets socio-politiques de la diffusion de ses concepts et de ses résultats ou même de l'élargissement de l'espace mental de l'enquête sociologique, les sciences sociales ont intérêt à développer un dialogue avec la philosophie politique et morale. Et si ces sciences sociales s'inscrivent dans une perspective d'émancipation sociale, elles ne peuvent éviter le contact avec une philosophie politique émancipatrice. Mais d'où extraire de telles vitamines émancipatrices stimulant les sciences sociales ? Elles tirent certains de leurs points d'appui, souvent sans s'en rendre explicitement compte, du passé, des traditions intellectuelles, sociales et politiques dont elles héritent. La philosophie des Lumières est ainsi pour beaucoup dans la construction intellectuelle des sciences sociales. Mais si l'on veut que ce processus d'alimentation axiologique des sciences sociales soit plus conscient et plus contrôlé, ne faut-il pas être plus sélectif dans le rapport aux traditions ? Sur ce point, il nous semble que l'on doit suivre les intuitions de Walter Benjamin, qui nous invitait à aller chercher dans le passé les voix recouvertes et oubliées des vaincu-e-s, des possibles de l'émancipation perdus en chemin. [7] Dans la version laïcisée du messianisme qu'il propose, « *il y a un rendez-vous mystérieux entre les générations défuntes et celle dont nous faisons partie nous-mêmes* » [8]. C'est pourquoi « *chaque époque devra, de nouveau, s'attaquer à cette rude tâche : libérer du conformisme une tradition en passe d'être violée par lui* » [9]. La visée émancipatrice est donc aussi une « *lutte pour la libération du passé opprimé* » [10], qui constitue une des ressources pour délivrer l'avenir à partir de l'action présente. Mais la sélection d'un passé émancipateur ne va donc pas sans l'intuition de l'ouverture de l'avenir, l'intuition de la possibilité d'un *tout autrement*, d'un horizon radical. C'est là que Benjamin peut rejoindre le pari fichtéen d'une humanité toujours en devenir, toujours à advenir : « *Ta promesse est contraire au droit, et par conséquent non avenue* » [11]. Ne doit-on pas viser l'impossible, ce qui apparaît socialement impossible à un moment donné, pour ouvrir ici et maintenant l'espace du pensable et l'espace des possibles, tant du côté des cadres mentaux du sociologue que de son engagement dans les affaires de la cité ? Le cœur axiologique de la démarche de sciences sociales assumant leur insertion, dans l'autonomie de leurs registres de savoir, au sein des combats émancipateurs serait alors une dialectique infini entre la réinterrogation des traditions émancipatrices et l'intuition d'un horizon à venir radicalement différent.

Mais dès que l'on parle d'émancipation, de dominé-e-s et de vaincu-e-s, on ne peut plus poser de la même façon la question de la philosophie politique. Une philosophie politique émancipatrice ne peut pas être seulement une philosophie universitaire, une philosophie d'experts. Elle doit impérativement se nourrir des combats passés et présents des dominé-e-s, comme de leurs propres analyses. Les ressources savantes ne sont qu'une des composantes d'un processus collectif nécessairement filtré par les logiques de l'action. Rappelons-nous Marx quant aux limites des philosophies académiques : « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières ; ce qui importe c'est de le transformer* » [12]. On voit bien en quoi ces perspectives nous éloignent de la revendication platonicienne du philosophe-roi ou du rêve saint-simonien d'une science neutre et toute-puissante à l'écart des passions, des intérêts sociaux et des antagonismes politiques.

Un enjeu éthique : sortir de l'intellectualisme et du narcissisme

Les intellectuels aiment à faire la leçon. La modestie et l'humilité sont rarement leur fort. Et quand ils condescendent à s'abaisser jusqu'à la rugosité de la vie ordinaire, c'est souvent pour tenter de la guider, de la corriger ou de la rectifier, à coups d'« interrogations radicales », de « visions du monde », de Logique, de Science ou de « modèles », élaborés dans les hautes sphères de l'Intelligence. Il y a certes eu de grandes figures, depuis Socrate et Platon, dans ce *trip* intellectualiste, mais aussi de nombreux rejetons aux petits pieds comme, aujourd'hui, les conseillers du Prince de la Fondation Saint-Simon. Mieux vaut ne pas trop parler des tristes sires contemporains de la « pensée unique » : absence de pensée vendue comme pensée sur le marché politico-médiatique. [13] Mais la maïeutique socratique elle-même ne fut-elle pas une imposition, finalement illégitime au regard d'un message émancipateur, des voies de l'intelligible au sensible, de l'esprit au corps, de la réflexion à l'expérience, du savant à l'ordinaire ? La force de Socrate était bien de tenter de faire passer le questionnement philosophique dans la vie, de faire de la philosophie un mode de vie et un travail sur soi, mais le questionnement philosophique demeurait premier : ce qui restait d'une certaine manière intellectualiste. On est donc très éloigné de la philosophie technocratique de la Fondation Saint-Simon, où le savoir, peu exigeant pour l'intellectuel lui-même, se dégrade en technique de gestion au service des dominants. Toutefois, ces deux figures ont quand même des parentés : la position de surplomb intellectuel.

Car ces intellectuels, si prompts à penser et à organiser la vie des autres, ne sont en général guère adaptés aux confusions, aux ambiguïtés, aux aléas et aux risques de l'action. La pureté de la pensée rechigne à se confronter à l'impureté du cours ordinaire du monde. On hésite alors à « mettre les mains dans le cambouis » de la pratique, tant il est vrai que la préservation de l'image de soi est primordiale dans les milieux intellectuels. Peu ont la lucidité de reconnaître avec Merleau-Ponty que « *nous ne pouvons plus avoir une politique kantienne, parce qu'elle ne se soucie pas des conséquences, et que, quand on agit, c'est bien pour produire des conséquences au-dehors et non pas pour faire un geste pour soulager sa conscience* » [14]. Le rapport à l'engagement est alors bien souvent cadenassé par les pulsions narcissiques : « *L'action n'est chez eux qu'une fuite de soi, un mode décadent de l'amour de soi* » [15].

Si les intellectuels sont à l'avant-garde de quelque chose, c'est plutôt de la culture narcissique contemporaine. Ils ont été parmi les premiers à pousser sur les devants de la scène le je contre le nous. Mais ce tête-à-tête obsessionnel avec soi, cette gluaance dans le rapport de soi à soi, apparaît tout aussi chargé de petites lâchetés que les démissions collectives d'hier. Il y a un impératif éthique à redresser la barre. Ludwig Wittgenstein, hanté par la tyrannie de sa propre vanité, avait, par exemple, une conscience aiguë du problème : « *Il faut démolir l'édifice de ton orgueil. Travail effrayant* » [16]. Contre les gesticulations narcissiques de ses « pairs » et contre ses propres

penchants, il n'hésitait pas à asséner : « *Il est honteux de devoir se montrer comme une outre vide, qui serait simplement gonflée par l'esprit* » [17]. D'où le recours à une éthique et à une esthétique du dépouillement et de la (auto-)lucidité, pour lesquels la double visée du bien et du beau récusait la tentation d'en faire trop, d'en rajouter, de se raconter des histoires sur soi et sur le monde. [18] Quelle meilleure thérapie alors, face aux illusions inlassablement reproduites dans les milieux intellectuels, que l'insertion dans l'action collective émancipatrice ? Pas en tant que prophètes, mais au milieu des autres, avec les autres, en interaction avec les autres. Pourtant, encore une fois au cours du récent mouvement des chômeurs peu ont pris le risque du contact avec ces autres, objets de tant de discours pontifiants sur « l'exclusion ». C'était une occasion, encore manquée, d'inventer un autre je, plus fragile que les prétentions gluantes de l'égoïsme contemporain, et un autre nous, moins sûr de lui que les langues de bois militantes d'antan.

Un enjeu politique : le pari mélancolique

Transcender les protections de l'ego dans une action collective : les praticiens du travail intellectuel ont là un chemin à réinventer. Pour cela, il vaut mieux qu'ils soient lestés par la nostalgie d'un passé qui reste à advenir. Plutôt hippopotames que cabris donc ! Trop tournés vers le clinquant du neuf et les feux de la modernité néolibérale, ils seraient incapables de résister à l'air du temps. Étendant le désenchantement jusqu'au scepticisme blasé et chic des post-modernes, voire au cynisme, ils ne pourraient retrouver le sens de l'action. Seule, peut-être, une mélancolie active, radicale, comme aliment d'un décalage salutaire vis-à-vis des évidences aveuglantes et aveuglées des « Z'élites », est susceptible de leur donner le sens de la gravité nécessaire. Or, nous dit le sous-commandant Marcos, « *On nous vend un nouveau mensonge en guise d'histoire. Le mensonge de la défaite de l'espoir, le mensonge de la défaite de la dignité, le mensonge de la défaite de l'humanité. Le miroir du pouvoir nous propose en contrepoids sur la balance : le mensonge de la victoire du cynisme, le mensonge de la victoire de la servilité, le mensonge de la victoire du néolibéralisme. Au lieu de l'humanité, on nous offre des indices boursiers, au lieu de la dignité on nous offre la mondialisation de la misère ; au lieu de l'espoir, on nous offre le vide ; au lieu de la vie, on nous offre l'internationale de la terreur* » [19]. D'où une mélancolie ouverte, qui rende disponible pour la critique sociale et qui prépare (à) la possibilité d'un avenir inédit. « *Dans le passé, nous trouverons des chemins pour l'avenir* » tonne encore Marcos [20]. Une mélancolie du *peut-être*, où l'être se définit d'abord par ses possibilités et par l'aléatoire de son mouvement, donc par le pari, le risque. Une mélancolie qui n'ignore pas le douloureux divorce entre le probable et le possible, mais s'attache à le surmonter, malgré tout, envers et contre tout. Dans la ferme certitude de l'incertitude, elle affronte le poids du doute, sans pour autant s'en défaire. L'espoir ne va alors pas sans une dose assumée de pessimisme. L'espoir, caractérisé par Marcos comme une « *insubordination qui rejette le conformisme et la défaite* » [21], n'a ainsi nullement besoin d'être associé à un optimisme béat. L'aventure politique, comme l'aventure esthétique et l'aventure amoureuse, nourries de la nostalgie d'instant d'éternité, d'événements impromptus et inoubliables, mais aussi d'un sens du tragique, nous lancent dans l'avenir comme un coup de dés. Mettre en jeu sa vie dans de tels paris n'a-t-il pas plus de souffle que l'enlisement dans les habitudes paresseuses et les pensées étriquées des univers académiques ? Sans se gonfler d'importance sous prétexte de ce souffle, mais dans une fidélité inquiète à ceux qui se sont battus et qui ont perdu, provisoirement...

Daniel Bensaïd
Philippe Corcuff

P.-S.

* Paru dans la revue *Agone* (Marseille), n° 18-19 : « Engagement et neutralité du savoir », 1998, pp.17-27

http://atheles.org/lyber_pdf/lyber_379.pdf

Notes

[1] *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 274.

[2] *Sens et non-sens*, Gallimard, 1996 (1948), p. 31

[3] *Idem* p. 44.

[4] *Idem*, p. 180.

[5] Voir notamment Anthony Giddens, *La Constitution de la société*, PUF, 1987 (1984) & Philippe Corcuff, « Éléments d'épistémologie ordinaire du syndicalisme », *Revue Française de Science Politique*, Vol. 41, n° 4, août 1991.

[6] Voir notamment Alain Desrosières, *La Politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, La Découverte, 1993 & Philippe Corcuff et Claudette Lafaye, « Légitimité et théorie critique. Un autre usage du modèle de justification publique », *Mana* (Université de Caen), n° 2, 1996.

[7] Cf. Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, Plon, 1990.

[8] « Sur le concept d'histoire » (1940), in *Écrits français*, Gallimard, 1991, p. 340.

[9] *Idem*, p. 342.

[10] *Idem*, p. 347.

[11] J. G. Fichte, *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, Payot, 1974 (1793-1794), p. 126.

[12] Karl Marx, « 11^e Thèse sur Feuerbach » (1845), in *Œuvres III*, Gallimard, 1982, p. 1033.

[13] Cf. Club Merleau-Ponty, *La Pensée confisquée. Quinze idées reçues qui bloquent le débat public*, La Découverte, 1997.

[14] *Sens et non-sens*, op. cit., pp. 204-205.

[15] *Les Aventures de la dialectique*, op. cit., p. 44.

[16] Remarque de 1937, repris dans *Remarques mêlées*, Mauvezin, T.E.R. bilingue, 1990, p. 40.

[17] Remarque de 1931, idid, p. 23.

[18] Selon la biographie de Ray Monk, *Wittgenstein. Le devoir de génie*, Odile Jacob, 1993 (1990).

[19] « Première déclaration de “La Realidad” contre le néolibéralisme et pour l’humanité », janvier 1996, in *Sous-commandant Marcos, Ya basta !*, Tome 2, Dagorno, 1996, p. 659.

[20] Dans son « Appel à la cinquième rencontre européenne de solidarité avec la rébellion zapatiste », janvier 1996.

[21] « Première déclaration... », op. cit., p. 659.