



**Pereira Irène**

Individualité et rapports à l'engagement militant

Pour citer l'article

Pereira Irène, « Individualité et rapports à l'engagement militant », dans *revue *Interrogations ?**, N°5. L'individualité, objet problématique des sciences humaines et sociales, décembre 2007 [en ligne], <https://www.revue-interrogations.org/Individualite-et-rapports-a-l> (Consulté le 7 décembre 2023).

ISSN 1778-3747

---

Tous les textes et documents disponibles sur ce site sont, sauf mention contraire, protégés par la [Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France](#).



## Résumé

Cet article a pour objectif d'étudier la question de l'individualité à travers la question de l'engagement. Nous nous proposons de distinguer trois rapports à l'engagement. Ces trois rapports supposent chacun une conception anthropologique différente de ce qu'est l'individualité. Nous nous situons donc dans le cadre d'une sociologie pragmatique qui considère nécessaire pour rendre compte des divers régimes d'action de partir d'une pluralité de modèles et non d'une conception unique.

**Mots-clés :** individu, engagement, pragmatisme, individualisme, communauté

## Abstract

The aim of this article is to study the issue of individuality through the question of commitment. Three kinds of commitment will be analysed. They each suppose a different anthropological conception of individuality. The study lies on pragmatic sociology, which supposes a pluralist conception of action and the individual.

**Keywords :** individual, commitment, individualism, pragmatism, community

## Introduction

L'engagement militant reste une démarche plus ou moins minoritaire selon les époques, et en outre les individus entretiennent des rapports différents à ce type d'engagement. Nous partons de l'interrogation qui consiste à se demander pourquoi les individus s'engagent ou ne s'engagent pas, mais aussi pourquoi ils entretiennent tels ou tels rapports avec leur engagement militant. Nous souhaitons dans ce texte construire les modèles de certains types de rapport à l'engagement militant en partant de textes ayant trait à cette question.

En étudiant cette question, nous souhaitons nous interroger sur différents problèmes. Comment peut-on rendre compte de la diversité des rapports à l'engagement militant ? Comment s'articule le rapport individuel à l'engagement militant et le contexte historique ? Quelle conception anthropologique suppose chaque rapport ? Quelle conception du rapport entre individu et collectif, mais aussi de l'épanouissement individuel, engagent-ils ?

Nous faisons l'hypothèse que la diversité des rapports à l'engagement militant peut être rendue par différentes grammaires philosophiques. Une grammaire « *est constituée d'un ensemble de règles permettant aux acteurs de faire converger leurs jugements et leurs actions en partant de leurs expériences et du rapport qu'ils entretiennent à l'expérience* » [1]. Les philosophes apparaissent dans cette perspective comme des grammairiens qui explicitent les règles de la vie sociale. Nous faisons l'hypothèse, en outre, que les individus trouvent dans la société dans laquelle ils vivent différentes grammaires de l'engagement. Il existerait ainsi différentes grammaires philosophiques au sein de la gauche contestataire. Nous limiterons, en effet, notre analyse du rapport entre engagement militant et individualité à l'extrême gauche. Il est certes possible que l'on retrouve ces différentes grammaires dans d'autres investissements militants [2], mais l'étude empirique que nous menons, parallèlement à l'étude de sources écrites d'origine savantes, concerne les milieux syndicalistes révolutionnaires libertaires. Or chacune de ces grammaires philosophiques, en fonction du contexte historique, est plus ou moins dominante. Les individus sont donc amenés à mettre en œuvre à une époque donnée, avec plus ou moins de probabilité, tel ou tel rapport à l'engagement. Chaque grammaire implique de la part de celui qui la met en œuvre d'adhérer plus ou moins explicitement à une certaine conception anthropologique et plus particulièrement à une certaine conception du rapport entre l'individu et le collectif. Ces hypothèses renvoient aux présupposés de la sociologie pragmatique qui part d'une conception pluraliste des régimes d'action des individus.

Pour dégager ces différentes grammaires du rapport à l'engagement militant, nous nous sommes appuyés sur des textes militants, philosophiques, littéraires et sociologiques. Ces différents textes nous ont amenés à dégager trois rapports. Ceux-ci ne sont pas exhaustifs. Les trois figures du rapport à l'engagement, que nous avons dégagés, sont : le militant total, l'esthète individualiste, le militant pragmatiste. Celles-ci sont sous-tendues par des grammaires philosophiques qui sont chacune plus ou moins dominantes selon les époques.

A travers la question du rapport à l'engagement, nous sommes amenés à nous interroger sur la conception de l'individu que nous nous donnons pour saisir le phénomène de l'engagement militant. Il s'agit donc de nous interroger sur la question de l'individualité à travers une thématique précise qui est celle de l'engagement militant. L'originalité de la démarche de la sociologie pragmatique consiste à ne pas se donner une seule conception de l'individu, mais à supposer l'existence de plusieurs grammaires de l'individualité. En outre, ce type de sociologie s'intéresse, entre autres, aux justifications que les individus donnent de leurs actions. Elle peut donc apparaître, sous un certain point de vue, comme se limitant à une étude des idéologies qu'expriment les agents.

### **Le rapport total à l'engagement**

Pour dégager la grammaire philosophique du rapport total à l'engagement, nous allons partir de la figure de ce que Jacques Ion appelle le militant :

*« Il se doit d'être originaire du même milieu que ceux qu'il doit représenter et ne peut être porte-parole qu'à proportion qu'il présente les caractéristiques factuelles du groupe d'appartenance [...] Etymologiquement, il est celui qui risque sa vie en soldat dévoué à sa cause. Formé à l'intérieur du groupement et donc lui devant tout, promu grâce à lui, il fait don de sa personne pouvant même parfois sacrifier sa vie privée, négligeant le présent pour mieux assurer l'avenir [...] L'individu tout entier est requis, mais simultanément, la personne privée n'appartient que rarement, puisque aussi bien il n'exprime l'entité collective qu'en taisant ses caractéristiques personnelles. » [3]*

La figure du militant, telle que la construit Jacques Ion, apparaît, comme le remarquent Bénédicte Havard-Duclos et Sandrine Nicourd, inspirée du militant communiste des années 1950, tel qu'il pouvait apparaître dans l'imaginaire social collectif : *« Etre communiste supposait ainsi une forme de conformisme à l'institution car le type d'engagement spécifique induit par le Parti [...] passait précisément par la soumission et la défense de l'organisation. » [4]*

Cette figure apparaît par exemple parfaitement illustrée par le personnage de Brunet dans *Les Chemins de la liberté* de Sartre : *« Je suis un militant et je n'ai jamais perdu mon temps à faire de la haute spéculation politique, j'avais mon boulot et je le faisais. Pour le reste, je me fiais au comité central et à l'URSS, ce n'est pas aujourd'hui que je vais changer. » [5]* ; ou encore : *« Quand on entre au Parti, il n'y a plus que le Parti qui compte. » [6]*

Ce à quoi renvoie la figure du militant total, telle qu'elle a pu être illustrée par le militant communiste, c'est à celle du révolutionnaire professionnel du parti bolchevique, telle qu'elle est tracée par Lénine, dans *Que faire ?*. En effet l'existence d'un parti révolutionnaire suppose selon Lénine que ceux qui le composent soient *« des hommes dont la profession est l'action révolutionnaire » [7]*. L'existence d'un parti révolutionnaire, ayant pour but le renversement de l'organisation sociale actuelle, a en outre pour condition une organisation conspirative. En effet, le principe démocratique au sein d'une organisation suppose un principe de publicité. Or une organisation contrainte à la clandestinité, par l'organisation de la société tsariste, ne peut donc pas fonctionner selon des principes démocratiques. Par conséquent, *« le seul principe sérieux en matière d'organisation, pour les militants de notre mouvement, doit être : secret rigoureux, choix rigoureux des membres, préparation des révolutionnaires professionnels. Ces qualités étant réunies, nous aurons quelque chose de plus que le démocratique, une entière confiance fraternelle entre révolutionnaires. » [8]* L'organisation du Parti bolchevique, de par sa structure conspirative, est donc centralisée, elle suppose donc que les militants acceptent de se fier aux décisions des membres du comité central.

Un tel rapport au militantisme est sous-tendu par une certaine conception de l'individualité. Cette conception peut être tirée de la philosophie de Marx. Néanmoins, il est nécessaire de remarquer que cette conception ne rend compte que d'une partie de la pensée de l'individu chez Marx [9]. En suivant une lecture léniniste, on peut en effet tirer de Marx une conception selon laquelle dans la société actuelle, la classe sociale prime sur l'individu :

*« Il en découle de tout le développement historique jusqu'à nos jours que les rapports collectifs dans lesquels entrent les individus [...] c'étaient donc là, en somme, des rapports auxquels ils participaient non pas en tant qu'individus, mais en tant que membre d'une classe. Par contre dans la communauté des prolétaires révolutionnaires qui mettent sous leur contrôle toutes leurs propres conditions d'existence et celles de tous les*

*membres de la société, c'est l'inverse qui se produit : les individus y participent en tant qu'individus.* » [10]

Il apparaît donc, si on suit la logique de ce texte, que dans les sociétés où il existe des classes sociales, il n'existe pas d'individus en tant que tel, mais chacun est avant tout le membre d'une classe sociale. L'existence d'individus en tant que tels suppose l'abolition des classes sociales. Si l'on suit une telle logique, le fait de prétendre à l'expression de son individualité dans son rapport au militantisme, dans une société de classe, n'a pas de sens. Une telle revendication ne peut être le fait que de l'idéologie bourgeoise libérale qui conçoit l'individu comme abstrait indépendamment des conditions de possibilité d'existence de l'individualité.

Le rapport total au militantisme apparaît donc comme sous-tendu par une grammaire philosophique qui considère que l'individualité est la conséquence d'une certaine forme de communauté. Tant que cette forme de communauté n'est pas atteinte, la revendication d'une individualité ne peut être qu'une revendication illusoire.

### **Le rapport esthétique individualiste**

Jacques Ion montre dans ses travaux que la figure du militant est remplacée aujourd'hui par un engagement distancié. Néanmoins entre la figure dominante du militant et cette nouvelle forme d'engagement, il s'écoule une période durant laquelle l'engagement perd en partie de son attrait durant les années 1980.

Ce mouvement de désengagement est assez bien décrit sous une forme quelque peu pamphlétaire dans *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* de Gilles Lipovetsky :

*« Après l'agitation politique et culturelle des années 60 qui pouvait encore apparaître comme un investissement de masse de la chose publique, c'est une désaffection généralisée qui ostensiblement se déploie dans le social, avec pour corollaire le reflux des intérêts sur des préoccupations purement personnelles et ce indépendamment de la crise économique [...] Seule la sphère privée semble sortir victorieuse de ce raz-de-marée apathique, veiller à sa santé, préserver sa situation matérielle [...] Fin de l'homo politicus et avènement de l'homo psychologicus, à l'affût de son être et de son mieux être. »* [11]

Cette période correspond à celle de la remise en cause de la critique sociale par le discours post-moderniste de la critique artiste dans le cadre d'une mutation du capitalisme [12].

Ce changement apparaît dans l'intérêt que Foucault porte à partir du début des années 1980 à la question du souci de soi. Foucault essaie de trouver une possibilité de résistance au pouvoir dans une éthique du souci de soi. Il s'agit d'élaborer une résistance à la fois au pouvoir que peut exercer le capitalisme, mais aussi les socialismes d'Etat. *« Le souci de soi a été dans le monde gréco-romain, le mode dans lequel la liberté individuelle [...] s'est réfléchi comme éthique [...] Il est intéressant de voir, que dans nos sociétés, au contraire, à partir d'un certain moment le souci de soi est devenu quelque chose d'un peu suspect. »* [13] Le christianisme, mais aussi le militantisme total, se retrouvent dans une critique du soi vu, dans le cas du bolchevisme, comme l'incarnation de l'égoïsme bourgeois. Dans le militantisme total, la réalisation individuelle ne peut advenir que comme une conséquence de la transformation de la société. Au contraire, le souci de soi

*« implique un rapport complexe avec les autres dans la mesure où cet ethos de la liberté est aussi une manière de se soucier des autres. [...] Mais je ne crois pas qu'on puisse dire que l'homme grec qui se soucie de soi doit d'abord se soucier des autres [...] Il n'y a pas à faire passer le souci des autres avant le souci de soi, le souci de soi est éthiquement premier dans la mesure où le rapport à soi est ontologiquement premier. »* [14]

Par conséquent, on constate que pour Foucault, l'homme n'est pas d'abord un être social ou membre d'une classe, il est avant tout un individu. Cet individualisme le conduit à fonder sa politique, non sur l'action collective, mais sur la résistance individuelle. En définitive, ce n'est plus la politique, mais l'éthique qui est première. On voit donc que la philosophie du souci de soi de Foucault s'inscrit dans une grammaire du désengagement collectif au profit d'un rapport de soi à soi.

L'auteur à succès Michel Onfray se revendique à la fois de la philosophie du souci de soi de Foucault, de la sculpture de soi des anarchistes individualistes de la Belle Époque et de la philosophie de Nietzsche. Or cet auteur se situe à cheval entre la période où la grammaire de l'individualisme esthétique est dominante et celle d'un retour à un engagement pragmatiste. Il est à ce propos, pour nous, significatif que cet auteur passe d'une sculpture de soi [15] à une politique du rebelle [16]. Ce passage marque l'importance que retrouve l'engagement militant, mais cette fois sous une forme plus distanciée. Pour appréhender ce passage, Michel

Onfray tente de produire à partir de son éthique esthétique, une politique. Le modèle de l'éthique de Michel Onfray est le condottiere, il est, pour lui, celui qui « *veut faire de sa vie une œuvre d'art* » [17]. Les relations intersubjectives y sont appréhendées sous le modèle des affinités électives, c'est-à-dire « en revendiquant un concept aristocratique de la relation à autrui » [18]. Le contrepoint politique du condottiere est le libertaire, c'est-à-dire, pour Onfray, celui qui incarne la résistance individuelle. La politique du rebelle considère donc que l'action collective est en continuité avec la résistance individuelle.

Au-delà, l'éthique et la politique de Michel Onfray font signe vers l'anarchisme individualiste de la Belle Epoque qui est d'ailleurs une de ses références explicites. Dans le *Petit manuel anarchiste individualiste*, Emile Armand fait ainsi remarquer : « *L'anarchiste va, semant la révolte contre ce qui opprime, entrave, s'oppose à la libre expansion de l'être individuel.* » [19] Pour l'anarchiste individualiste, le rapport à l'engagement est d'abord un acte de résistance individuelle qui a pour finalité l'affirmation de soi qui peut consister « à *sculpter sa statue intérieure* » [20]. Parmi, les actions de résistance que cite Emile Armand figure : le refus de payer l'impôt, l'illégalisme ou le refus du travail. Le sujet politique de l'anarchisme individuel n'est pas la classe sociale ou l'humanité, mais l'individu. Pour l'anarchiste individualiste, l'individu n'est pas un produit des rapports sociaux, mais c'est la société qui doit être le produit de l'association entre individus :

« *L'anarchiste individualiste ne considère l'association que comme un expédient, un pis-aller. Il ne veut donc s'associer qu'en cas d'urgence mais toujours volontairement. Et il ne désire passer de contrat, en général, qu'à brève échéance, étant toujours sous-entendu que tout contrat est résiliable dès qu'il lèse l'un des contractants.* » [21]

L'individu peut ainsi trouver son épanouissement individuel avec d'autres individus, mais il peut aussi mettre fin à ses relations sociales si elles ne sont pas une source d'épanouissement individuel. On constate donc que pour l'anarchiste individualiste, l'engagement a pour condition l'autonomie individuelle qu'il doit permettre d'affirmer. Mais l'individu peut s'affirmer contre et à l'extérieur de tout engagement collectif. Emile Armand, dans l'article « Anarchisme individualiste » de *l'Encyclopédie anarchiste*, cite comme source de l'anarchisme individualiste d'un côté la tradition individualiste libérale américaine et de l'autre Max Stirner.

Il nous semble que tous les exemples que nous avons étudiés du rapport esthétique individualiste à l'engagement sont sous-tendus par une grammaire philosophique nietzschéenne. Nietzsche prône une éthique. Cette éthique se caractérise par son esthétisme au sens où elle est création et par là mise en avant de la singularité. L'esthétique de Nietzsche repose sur un certain pouvoir accordé à l'art. L'art pour l'art constitue une lutte contre la perspective morale. Mais si l'art s'oppose à la perspective morale, il n'en a pas moins une action sur la vie. L'artiste effectue des choix, il fait donc des évaluations. Par conséquent, l'art « *fortifie ou affaiblit certaines évaluations...* » [22]. La notion de création renvoie à un paradigme esthétique qui fait de l'artiste le modèle de l'éthique. « *Celui qui est lassé du jeu, qui n'a pas de raison de travailler, parfois désire un troisième état qui serait au jeu ce que planer est à danser, ce que danser est à marcher : un mouvement bienheureux et paisible. C'est la vision du bonheur des artistes et des philosophes.* » [23] Or cette éthique de la création des valeurs renvoie à ce que Nietzsche appelle « *la morale des maîtres* » [24] qui correspond à la perspective aristocratique et se caractérise par la distinction. La morale des maîtres est une morale où « *l'on n'a de devoir qu'envers ses pairs, tandis qu'à l'égard des êtres inférieurs on peut agir à sa guise et 'comme le cœur vous en dit', en tout cas 'par delà le bien et le mal'* » [25]. Cette morale est donc aristocratique dans la mesure où elle suppose qu'il existe des inférieurs et des supérieurs. Mais qu'entendre par agir à sa guise envers les inférieurs ou en tout cas « *par delà le bien et le mal* » ? Nietzsche écrit : « *L'homme noble, lui aussi, vient en aide au malheureux, non par pitié, mais poussé par une surabondance de force qu'il sent en lui.* » [26] Ce n'est donc pas par obligation morale que l'homme noble peut se montrer « moral », mais par un effet de sa vitalité, de sa santé. Mais il ne faut pas oublier la conception que Nietzsche se fait de la nature de la vie à travers le concept de volonté de puissance. La vie n'est pas seulement amoral, elle est immoral : « *Vivre c'est essentiellement dépouiller, blesser, subjuguier l'étranger et les faibles, l'opprimer, lui imposer durement nos propres formes, l'incorporer et au moins, au mieux, l'exploiter.* » [27] Donc la volonté de puissance, la vie, telle que la conçoit Nietzsche, implique vis-à-vis de soi une maîtrise de soi-même et vis-à-vis d'autrui, en fonction du principe aristocratique des affinités électives, soit un rapport d'égalité, soit un rapport de domination. Ce rapport de maîtrise de soi sur soi apparaît dans le thème de la lutte intelligente contre les passions par leur spiritualisation.

Il y a chez Nietzsche l'idée que l'individu n'est pas un donné, mais qu'il est le produit d'un processus d'individuation : « *L'homme en général est le produit d'une évolution et qu'il est sujet à changement, que même l'individu n'est rien de fixe et d'arrêté.* » [28] Mais ce processus d'individuation apparaît chez Nietzsche

comme se produisant contre la société. Ce qui est valorisé, c'est la distinction de l'individu par rapport au commun, la singularité.

« *On sait que les individus ces véritables hommes 'en soi' et 'pour soi' songent aux choses du moment, bien plus que leurs antipodes, les hommes du troupeau [...] mais le tyran ou le César comprend le droit de l'individu, même dans ses transgressions, il a intérêt à favoriser une morale privée plus courageuse et même à lui prêter main forte.* » [29]

L'éthique de Nietzsche suppose donc que l'individu puisse réaliser sa singularité contre la société. Son éthique est donc une éthique de la distinction qui implique par conséquent la possibilité de la transgression de toutes les normes sociales dans la mesure où celle-ci sont considérées comme des règles auxquelles se plie le troupeau et dont l'individu peut s'affranchir pour constituer sa singularité.

## Le rapport pragmatiste

Jacques Ion montre que l'engagement a connu une transformation qui a mené du militant total à l'engagement distancié.

« *Avec l'engagement distancié, le sacrifice du privé sur l'autel de la cause n'est plus de mise. Mais cela ne veut pas dire pour autant que toute implication serait sur le point de disparaître bien au contraire. [...] Dans l'engagement distancié, c'est la personne singulière qui se trouve impliquée, voire exhaussée.* » [i]

Pour Jacques Ion, « *l'individuation croissante ne signifie pas forcément repli sur la sphère privée et moindre engagement dans la cité* » [30]. Cela signifie par conséquent qu'il est possible d'articuler affirmation libertaire de soi avec un engagement collectif. Le rapport distancié au militantisme se caractérise, selon cet auteur, par un idéalisme pragmatique qui « *manifeste une articulation des rapports entre les fins et les moyens, entre les objectifs lointains et les méthodes de la lutte quotidienne* » [31]. Cette articulation pragmatique mettant en continuité les moyens et les fins n'est pas sans rappeler la remise en cause des dualismes entre fins et moyens ou entre réel et idéal dans la philosophie de John Dewey.

La conception d'une action qui articule l'affirmation individuelle et l'insertion dans le cadre d'une action collective fait aussi écho à la manière dont Kropotkine théorise l'éthique anarcho-communiste. Kropotkine essaie de montrer qu'il peut exister une forme de communisme qui ne soit pas incompatible avec l'affirmation individuelle. Pour cela, Kropotkine doit se doter d'une anthropologie qui rende possible la conciliation d'une conception communautaire et individualiste. Sa solution réside dans l'idée que l'individu réalise son affirmation de soi dans l'action altruiste :

« *En général, les moralistes qui ont bâti leurs systèmes sur une opposition prétendue entre les sentiments égoïstes et les sentiments altruistes ont fait fausse route. Si cette opposition existait en réalité, si le bien de l'individu était opposé à celui de la société, aucune espèce animale n'aurait pu atteindre son développement actuel. [...] Ce qu'il y a eu de tout temps, c'est qu'il s'est trouvé dans le monde animal, comme dans l'espèce humaine, un grand nombre d'individus qui ne comprenaient pas que le bien de l'individu et de l'espèce sont au fond identique. Ils ne comprenaient pas que vivre d'une vie intense étant le but de chaque individu, il trouve la plus grande intensité de la vie dans la plus grande sociabilité, dans la plus parfaite identification de soi-même avec tous ceux qui l'entourent.* » [32]

Dewey propose au dilemme de l'altruisme et de l'égoïsme ou de l'engagement collectif et de l'affirmation individuelle une solution semblable à celle de Kropotkine. En effet, « *l'erreur vient de ce que l'on sépare l'intérêt et le moi* » [33]. Dewey dépasse le dualisme philosophique entre devoir et intérêt de la manière suivante : « *Le désintéressement par exemple n'implique ni le manque d'intérêt pour ce que l'on fait [...] ni l'abnégation du moi.* » [34] Le dépassement de ce dualisme trouve sa condition de possibilité dans le fait que « *le moi n'est pas une chose toute faite, mais qu'il se forme de manière continue par le choix de ses actes* » [35]. Par conséquent, comme l'explique Dewey, si un médecin risque sa vie en soignant un malade, il accomplit un acte altruiste, qui n'a sa raison d'être que dans l'accroissement du moi que produit un tel acte. Richard Shusterman montre ainsi que

« *Dewey soulignait que la meilleure façon de se réaliser, pour un individu, n'était pas de cultiver consciemment sa propre distinction particulière, mais de s'immerger dans la vie collective. Car en se concentrant exclusivement sur un projet de création de soi-même, l'individu se prive de ressources plus amples que*

réclame une transformation plus riche de soi. » [36]

La conception anthropologique de Dewey suppose donc que parce que l'individu est un produit social, il ne peut pas réaliser son affirmation de soi sans un engagement dans l'espace public.

Les trois rapports à l'engagement que nous avons distingués sont plus ou moins présents à chaque époque. Par exemple, alors qu'aujourd'hui, selon Jacques Ion, domine l'engagement distancié, on constate encore par exemple le maintien d'un engagement total semble-t-il chez les militants de Lutte Ouvrière. Le caractère dominant de ce que nous avons appelé l'engagement pragmatiste aujourd'hui, nous semble constituer une tentative d'alternative à la fois au rapport total qui sacrifiait l'individualité au profit du collectif et au rapport esthétique qui sacrifiait la solidarité et l'engagement collectif à l'affirmation de soi. L'engagement pragmatiste essaie de dépasser le dualisme entre une anthropologie communautaire et une anthropologie individualiste. Nous faisons donc l'hypothèse que l'engagement pragmatiste constitue une éthique. Il s'agit d'une éthique dans la mesure où l'engagement y serait vécu comme un moyen d'affirmation personnelle mais dans le cadre d'une anthropologie communautarienne.

Le rapport total à l'engagement	Le rapport esthétique à l'engagement	Le rapport pragmatiste à l'engagement
- Marxisme-léninisme - Lénine - Le militant communiste	- Nietzsche - Armand - Foucault - Michel Onfray	- Dewey - Kropotkine - Militant lié à la mouvance de l'après 1995 et altermondialiste.

### Conclusion

Nous avons cherché à dégager trois grammaires philosophiques du rapport de l'individu à l'engagement militant dans la gauche contestataire. Ces grammaires se sont certainement construites progressivement au cours de l'histoire de l'engagement militant et sont certainement capables d'évolution. Il n'en reste pas moins qu'il nous semble qu'elles sont présentes à différentes époques de l'histoire du militantisme. Les trois grammaires, que nous avons dégagés, sont : la grammaire du rapport total à l'engagement, la grammaire du rapport esthétique individualiste et la grammaire du rapport pragmatiste à l'engagement. Nous avons aussi cherché à montrer que chacun de ces rapports à l'engagement a occupé une place plus ou moins importante selon les époques. Nous avons émis l'hypothèse que les années 1950-1970 ont été dominées par le rapport total, les années 1980 par le rapport individualiste esthétique qui correspond à une période de repli sur la sphère privé. Le renouveau contestataire actuel correspondrait à l'émergence d'un nouveau rapport à l'engagement qui serait pragmatiste, plus que distancié. Chacun de ces trois rapports correspond à une conception de l'individualité et du rapport entre l'individu et le collectif.

Il s'agit pour nous de confronter, dans un second temps, ces grammaires philosophiques de l'engagement, que nous avons repérée à partir d'un matériel textuel, à des observations empiriques - enquête ethnographique et entretiens- que nous sommes en train de mener dans deux organisations militantes, à savoir le syndicat Sud Culture et l'organisation politique Alternative Libertaire.

### Bibliographie

Armand E., *Petit manuel anarchiste individualiste* [en ligne], disponible sur le site *Panarchy* : <http://www.panarchy.org/armand/anarchiste.individualiste.html> (Page consultée le 15 mai 2007)

Boltanski Luc et Chiapello Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, NRF essais (coll.), 1999.

Corcuff Philippe, *La question individualiste*, Le bord de l'eau, Latresnes, 2003.

Dewey John, *Reconstruction en philosophie* [1920], Pau, Publications de l'Université de Pau/Farrago/E. Léo Scheer, 2003

Engels Friedrich et Marx Karl, *L'idéologie allemande*, [1932] Paris, Ed. Sociales, 1970

Foucault Michel, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et Ecrits, t.II*, Paris, Gallimard, Tel, 2001

Havard Duclos Bénédicte et Nicourd Sandrine, *Pourquoi s'engager ?*, Paris, Payot, 2005

Ion Jacques, « Interventions sociales, engagement bénévoles et mobilisation des expériences personnelles », in Jacques Ion et Michel Peroni, *Engagement public et exposition de la personne*, La Tour d'Aigues, Ed. de L'aube, 1997

Ion Jacques., *La fin des militants*, Paris, Les Ed. de l'atelier, 1997

Ion Jacques, Franguiadakis Spyros, Viot Pascal, *Militer aujourd'hui*, Paris, autrement, 2005

Kropotkine Pierre, *La morale anarchiste* [1889], Paris, Les mille et une nuits, 2004

Lénine, *Que faire ?*, [1902] Paris, Ed. du Seuil, 1966

Lipovetsky Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983

Nachi Mohamed, *Introduction à la sociologie pragmatique*, Paris, Armand Colin, 2006

Nietzsche Frédéric, *Le crépuscule des idoles*, , *Œuvres, t. 2*, trad. Lacoste et Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993

Nietzsche Frédéric, *Humain trop Humain*, *Œuvres, t.1*, trad. Lacoste et Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993

Nietzsche Frédéric, *Par delà le bien et le mal*, *Œuvres, t. 2*, trad. Lacoste et Le Rider, Paris, Robert Laffont

Nietzsche Frédéric, *Le Gai Savoir*, *Œuvres, t. 2*, trad. Lacoste et Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993

Onfray Michel, *La sculpture de soi, la morale esthétique*, Paris, Grasset, 1991

Onfray Michel, *Politique du rebelle*, Paris, Livre de Poche, 1997.

Sartre Jean-Paul, *Les chemins de la liberté*, Paris, Gallimard, La pléiade (coll.), 1981

Shusterman Richard, *Vivre la philosophie*, Paris, Klincksieck, 2001

---

## Notes

[1] Mohamed Nachi, *Introduction à la sociologie pragmatique*, Paris, Armand Colin, 2006, p.46

[2] Si l'on prend l'exemple de l'extrême droite, il est certainement possible de trouver des engagements militants totaux ou individualistes esthétiques ( pour ce dernier, on peut par exemple se référer à l'anarchisme de droite tel que théorisé par F.Richard). En ce qui concerne le rapport pragmatiste à l'engagement, ce type d'investissement pose un problème plus particulier dans la mesure où on peut considérer avec Dewey qu'il induit une continuité entre les fins et les moyens qui ne peut être compatible qu'avec une forme d'engagement dont le mode d'organisation est radicalement démocratique.

[3] Jacques Ion, « Interventions sociales, engagement bénévoles et mobilisation des expériences personnelles », in Jacques Ion et Michel Peroni, *Engagement public et exposition de la personne*, La Tour d'Aigues, Ed. de L'aube, 1997, p.81.

[4] Bénédicte Havard Duclos et Sandrine Nicourd, *Pourquoi s'engager ?*, Paris, Payot, 2005, p.152.

[5] Jean-Paul Sartre, *Les chemins de la liberté*, Paris, Gallimard, La pléiade (coll.), 1981, p.1422.

[6] *Ibid*, p.1449.

[7] Lénine, *Que faire ?*, [1902] Paris, Ed. du Seuil, 1966, p.168.

[8] *Ibid*, p.200.

[9] Pour une lecture qui fait apparaître d'autres rapports à l'individu chez Marx, on peut se rapporter par exemple à



Philippe Corcuff., *La question individualiste*, Le bord de l'eau, Latresnes, 2003.

[10] Engels et Marx, *L'idéologie allemande*, [1932] Paris, Ed. Sociales, 1970, p.130. Lénine n'a pas pu lire *L'idéologie allemande*, qui n'a été publiée pour la première fois qu'en 1932, mais il ne s'agit pas pour nous de dégager un lien historique entre les deux textes, mais une grammaire philosophique.

[11] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983, p.72.

[12] Voir à ce propos Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, NRF essais (coll.), 1999.

[13] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et Ecrits, t.II*, Paris, Gallimard, Tel, 2001, p.1531.

[14] *Ibid*, p.1533-1534

[15] Michel Onfray, *La sculpture de soi, la morale esthétique*, Paris, Grasset, 1991.

[16] Michel Onfray, *Politique du rebelle*, Paris, Livre de Poche, 1997.

[17] Michel Onfray, *La sculpture de soi*, op. cit., p.89.

[18] *Ibid*, p.220.

[19] E. Armand, *Petit manuel anarchiste individualiste* [en ligne], disponible sur le site *Panarchy* : <http://www.panarchy.org/armand/anarchiste.individualiste.html> (Page consultée le 15 mai 2007)

[20] *Ibid*.

[21] *Ibid*.

[22] Frédéric .Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, , *Œuvres, t. 2*, trad. Lacoste et Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, « Divagations d'un « inactuel » », §.24.

[23] Frédéric Nietzsche, *Humain trop Humain*, *Œuvres, t.1*, trad. Lacoste et Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, § 611.

[24] Frédéric Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, *Œuvres, t. 2*, trad. Lacoste et Le Rider, Paris, Robert Laffont , 1993, § 260.

[25] *Ibid*, § 260

[26] *Ibid*, § 260.

[27] *Ibid*, § 259.

[28] Frédéric Nietzsche, *Humain trop humain*, t.1, §222, « Ce qui reste de l'art ».

[29] Frédéric Nietzsche, *Le Gai Savoir*, *Œuvres, t. 2*, trad. Lacoste et Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, « Les symptômes de la corruption » , §23.

[i] Jacques Ion., « Interventions sociales, engagements bénévoles et mobilisation des expériences personnelles » in Jacques Ion et Michel Peroni, *Engagement public et exposition de la personne*, p.81-82

[30] Jacques Ion., *La fin des militants*, Paris, Les Ed. de l'atelier, 1997, p.95

[31] Ion, Franguiadakis, Viot, *Militer aujourd'hui*, Paris, autrement, 2005

[32] Pierre .Kropotkine, *La morale anarchiste* [1889], Paris, Les mille et une nuits, 2004, p.74-75.

[33] John .Dewey, *Reconstruction en philosophie* [1920], Pau, Publications de l'Université de Pau/Farrago/E. Léo Scheer, 2003, p.435.

[34] *Ibid*, p.435.

[35] *Ibid*, p.435.

[36] Richard Shusterman, *Vivre la philosophie*, Paris, Klincksieck, 2001, p.46