

LETTRE AUX COMMUNAUTES



Si tu cherches la paix,
à la rencontre des pauvres

La société libérale
et l'Eglise catholique

Les évolutions
de l'Action Catholique

Prêtres-Ouvriers,
que retenons-nous du
marxisme aujourd'hui

mars - avril 1993

159

MISSION DE FRANCE ET ASSOCIATION

Sommaire

Si tu cherches la Paix, va à
la rencontre des pauvres

Jean-Paul II, 1^{er} janvier 1993 .. p. 1

La société libérale
et l'Eglise catholique

Cardinal Roger Etchegaray .. p. 12

Les évolutions de l'Action
Catholique

Jean-Yves Baziou p. 14

Prêtres-Ouvriers, que retenons-nous
du marxisme aujourd'hui ?

Jean-Marie Ploux p. 35

Bibliographie p. 78

La Lettre aux Communautés est un lieu d'échange et de communication entre les équipes de la Mission de France, les équipes diocésaines associées et tous ceux, laïcs, prêtres, religieuses, qui sont engagés dans la recherche missionnaire de l'Eglise, en France et dans d'autres pays. Elle porte une attention particulière aux situations qui, aujourd'hui, transforment les données de la vie des hommes et la carte du monde. Elle veut contribuer aux dialogues d'Eglise à Eglise en sorte que l'Evangile ne demeure pas sous le boisseau à l'heure de la rencontre des civilisations.

Les documents qu'elle publie sont d'origine et de nature fort diverses : témoignages personnels, travaux d'équipes ou de groupes, études théologiques ou autres, réflexions sur les événements... Toutes ces contributions procèdent d'une même volonté de confrontation loyale avec les différentes situations et les courants de pensée qui interpellent notre foi. Elles veulent être une participation active à l'effort qui mobilise aujourd'hui le Peuple de Dieu pour comprendre, vivre et annoncer plus fidèlement l'Evangile du Salut.

Si tu cherches la paix, va à la rencontre des pauvres

Message de Jean-Paul II

1^{er} janvier 1993

Il faut bien l'avouer, plus d'un est déconcerté par ce qui émane du Vatican et se demande, entre des interprétations souvent contradictoires, quelle est la pensée réelle de Jean-Paul II. Or, tous les ans, à l'occasion de la célébration de la journée mondiale de la Paix, Jean-Paul II adresse un message qui lui tient particulièrement à cœur mais qui, malheureusement, passe généralement inaperçu. C'est d'autant plus dommage que ce message est court, sans détour et dans un langage clair. Nous avons donc décidé de le publier cette année intégralement à la fois pour son contenu, à la fois comme une clef de lecture d'autres textes — y compris ceux de l'Assemblée de Saint-Domingue.

Dans le même ordre d'idée nous publions un extrait d'une conférence du Cardinal Etchegaray, faite à l'Institut des Sciences Humaines de Vienne (Autriche) le 22 août 1992, où il donne une clef de lecture de l'Encyclique Centesimus Annus. (Parution du texte intégral dans la Documentation Catholique N° 2 059 du 1^{er} Nov. 1992).

« Si tu cherches la paix »

Quelle est la personne de bonne volonté qui n'aspire à la paix ? Celle-ci est universellement reconnue aujourd'hui comme l'une des plus hautes valeurs à rechercher et à défendre. Et pourtant, alors que s'éloigne le spec-

tre d'une guerre meurtrière entre blocs idéologiques opposés, de graves conflits locaux continuent à enflammer différentes régions de la terre. Nous avons tous sous les yeux, en particulier, la situation dramatique de la Bosnie-Herzégovine, où les épisodes belliqueux continuent à moissonner chaque jour de nouvelles victimes, spécialement parmi la population civile sans défense, et à causer des dommages considérables aux biens matériels et au territoire. Rien ne semble pouvoir s'opposer à la violence insensée des armes: ni les efforts conjugués en faveur d'une trêve effective, ni l'action humanitaire des Organisations internationales, ni les appels à la paix qui s'élèvent d'un seul cœur sur ces terres ensanglantées par les combats. Malheureusement, la logique aberrante de la guerre prévaut sur les invitations répétées à la paix que lancent les personnes qualifiées.

En outre, *une autre menace réelle pour la paix* se confirme dans le monde et devient de plus en plus grave : de nombreuses personnes et même des populations entières vivent aujourd'hui dans des conditions d'extrême pauvreté. L'inégalité entre riches et pauvres est devenue plus évidente, même dans les pays économiquement les plus développés. *Il s'agit là d'un problème qui s'impose à la conscience de l'humanité*, car la situation dans laquelle se trouvent nombre de personnes offense leur dignité foncière et, en conséquence, compromet le progrès authentique et harmonieux de la communauté mondiale.

Cette réalité se manifeste dans toute sa gravité en de multiples pays du monde, en Europe comme en Afrique, en Asie et en Amérique. Dans diverses régions, les croyants et les personnes de bonne volonté se heurtent à beaucoup de défis sociaux et économiques. Pauvreté et misère, différences sociales et injustices parfois légalisées, conflits fratricides et régimes d'oppression : tout cela interpelle la conscience de populations entières dans toutes les parties du monde.

La récente Conférence de l'épiscopat latino-américain, réunie à Saint-Domingue en octobre dernier, a observé avec attention la situation qui existe

en Amérique latine et, en montrant à nouveau aux chrétiens l'urgence que revêt *la tâche de la nouvelle évangélisation*, elle a, en des termes pressants, invité les fidèles et tous ceux qui aiment la justice et le bien à *servir la cause de l'homme* sans omettre la moindre de ses exigences. Les évêques ont rappelé la grande mission vers laquelle doivent converger les efforts de tous : défendre la dignité de la personne, veiller à une distribution équitable des biens, promouvoir d'une manière harmonieuse et solidaire une société où chacun se sente accueilli et aimé. Ce sont là, on le voit *les pré-supposés indispensables pour bâtir la paix véritable*.

Dire « paix », en effet, c'est dire beaucoup plus que la simple absence de guerre ; c'est exiger une situation de respect authentique de la dignité et des droits de tout être humain de manière à lui permettre de se réaliser en plénitude. L'exploitation des faibles, les zones préoccupantes de misère, les inégalités sociales, constituent autant d'obstacles et de freins à la réalisation des conditions stables d'une paix authentique.

Pauvreté et paix : au commencement d'une année nouvelle, je voudrais inviter tout le monde à une réflexion commune sur les liens multiples qui existent entre ces deux réalités.

En particulier, je voudrais attirer l'attention sur la menace contre la paix qui provient de la pauvreté, surtout quand celle-ci devient misère. Il y a des millions d'enfants, de femmes et d'hommes qui souffrent quotidiennement de la faim, de l'insécurité, de la marginalisation. Ces situations constituent une grave offense à la dignité humaine et contribuent à l'instabilité sociale.

Le choix inhumain de la guerre

Il y a actuellement une autre situation qui est source de pauvreté et de misère : celle qui découle de la guerre entre nations et de conflits à l'intérieur d'un même pays. Face aux faits tragiques qui ont ensanglanté et en-

sanglantent encore, surtout pour des motifs ethniques, plusieurs régions du monde, je me fais un devoir de rappeler ce que j'ai déjà dit dans le message pour la Journée de la paix de 1981, dont le thème était : « Pour servir la paix, respecte la liberté ». Je soulignais alors que le présumé indispensable pour l'édification d'une paix véritable est le respect des libertés et des droits des autres, individus et collectivités. La paix s'obtient par la promotion de peuples libres dans un monde de liberté. L'appel que je lançai alors conserve donc toute son actualité : « Le respect de la liberté des peuples et des nations est une partie intégrante de la paix. Des guerres n'ont cessé d'éclater et la destruction a frappé des peuples et des cultures entières parce que la souveraineté d'un peuple ou d'une nation n'avait pas été respectée. Tous les continents ont été les témoins et les victimes de guerres et de luttes fratricides, provoquées par la tentative d'une nation de limiter l'autonomie d'une autre » (n. 8).

Et j'ajoutais encore : « Sans la volonté de respecter la liberté de tout peuple, de toute nation ou culture, et sans un consensus global à ce sujet, il sera difficile de créer les conditions de la paix [...]. De la part de chaque nation et de ses gouvernants, cela suppose un engagement conscient et public de renoncer aux revendications et aux desseins portant atteinte aux autres nations, autrement dit cela suppose le refus de souscrire à toute doctrine de suprématie nationale ou culturelle » (ibid., n. 9).

On imagine facilement les conséquences qui, d'un tel engagement, découlent également pour les rapports économiques entre les États. Refuser toute tentation de suprématie économique sur les autres nations signifie renoncer à une politique inspirée par le critère prédominant du profit pour en adopter une qui soit au contraire guidée par le critère de la solidarité avec tous et spécialement avec les plus pauvres.

La pauvreté, source de conflits

Il y a aujourd'hui un très grand nombre de personnes qui vivent dans des conditions de pauvreté extrême. Je pense, entre autres, aux situations dramatiques qui existent *dans certains pays africains, asiatiques et latino-américains*. Ce sont des groupes importants, souvent des couches entières de population, qui, dans leurs propres pays, ne bénéficient pas de conditions de vie vraiment humaine ; et parmi eux, il y a un nombre croissant d'enfants qui, pour survivre, ne peuvent compter que sur eux-mêmes. Une telle situation ne constitue pas seulement une offense à la dignité humaine : elle représente aussi une menace indubitable pour la paix. Quels que soient l'organisation politique et le système économique d'un Etat, celui-ci reste en lui-même fragile et instable s'il ne fait preuve d'une attention continuelle à l'égard de ses membres les plus faibles et s'il ne fait tout ce qui est possible pour satisfaire au moins leurs exigences les plus fondamentales.

Le *droit au développement* des pays les plus pauvres fait aux pays développés un devoir précis d'intervention pour leur porter secours. Le deuxième Concile du Vatican s'exprime ainsi à ce sujet : « Tous les hommes ont le droit d'avoir une part suffisante de biens pour eux-mêmes et leur famille. [...] on est tenu d'aider les pauvres, et pas seulement au moyen de son superflu » (Constit. past. *Gaudium et spes*, n. 69). L'avertissement de l'Eglise, écho fidèle de la voix du Christ, est clair : les biens de la terre sont destinés à toute la famille humaine et ne peuvent être réservés au bénéfice exclusif de quelques-uns (cf. *Encycl. Centesimus annus*, nn. 31 et 37).

Dans l'intérêt de la personne et donc de la paix, il est, en conséquence, urgent d'apporter aux mécanismes économiques les corrections nécessaires pour qu'ils soient en mesure de garantir une distribution des biens plus juste et plus équitable. Pour ce faire, le seul mécanisme du marché ne suffit pas ; il faut que la société assume ses responsabilités (cf. *Centesimus annus*, n° 48), en multipliant les efforts, déjà considérables bien souvent, pour éliminer les causes de la pauvreté avec leurs tragiques conséquences.

Aucun pays ne peut réussir à lui seul une telle entreprise. C'est précisément pour cela qu'il est nécessaire de travailler ensemble, avec la solidarité qu'exige un monde devenu de plus en plus interdépendant. En laissant subsister des situations d'extrême pauvreté, on pose les prémisses de vies sociales toujours plus exposées à la menace de violences et de conflits.

Tout individu et tout groupe social a le droit d'être mis en situation de pourvoir aux besoins personnels et familiaux et de participer à la vie et au progrès de sa communauté d'appartenance. Quand ce droit n'est pas reconnu, il arrive facilement que les intéressés, se sentant victimes d'une structure qui ne les accueille pas, réagissent durement. Cela vaut en particulier pour les jeunes qui, privés d'une instruction adéquate et de l'accès au travail, sont les plus exposés au risque de marginalisation et d'exploitation. Personne n'ignore le problème du chômage, spécialement des jeunes, dans le monde entier, avec comme conséquence l'appauvrissement d'un nombre toujours plus grand d'individus et de familles entières. Par ailleurs, le chômage est souvent le résultat tragique de la détérioration des infrastructures économiques dans un pays travaillé par la guerre ou par des conflits internes.

Je voudrais ici évoquer brièvement quelques problèmes particulièrement inquiétants qui affectent les pauvres et, en conséquence, menacent la paix.

Tout d'abord le problème de la *dette extérieure*, qui, pour certains pays, et pour les couches sociales les moins aisées à l'intérieur de ces pays, continue à être un fardeau insupportable malgré les efforts accomplis pour l'alléger par la communauté internationale, par les gouvernements et par les institutions financières. Est-ce que ce ne sont pas bien souvent les secteurs les plus pauvres de ces pays qui doivent supporter la plus lourde charge du remboursement ? Une telle situation d'injustice peut ouvrir la route à un ressentiment croissant, à une impression de frustration et même de désespoir. Dans bien des cas, les gouvernements eux-mêmes partagent le malaise diffus de leur peuple et cela affecte leurs relations avec les autres Etats. Peut-

être le moment est-il venu de *réexaminer à nouveau, en lui donnant la priorité qui lui est due, le problème de la dette extérieure.* Les conditions de remboursement total ou partiel doivent être révisées, en cherchant des solutions définitives qui permettent d'absorber pleinement les lourdes conséquences sociales des programmes d'ajustement. En outre, il faudra agir sur les causes d'endettement, en établissant un lien entre la concession des aides et l'engagement concret des gouvernements à réduire les dépenses excessives ou inutiles — on pense ici en particulier aux dépenses d'armement — et à garantir que les subventions arriveront effectivement aux populations qui en ont besoin.

La *drogue* constitue un deuxième problème brûlant : son rapport avec la violence et avec le crime est tristement et tragiquement connu de tous. On sait également que, dans certaines régions du monde, sous la pression des trafiquants de drogue, ce sont précisément les populations les plus pauvres qui cultivent les plantes destinées à la production de stupéfiants. Les somptueux bénéfices promis — qui ne représentent d'ailleurs qu'une minime partie des profits résultant de ces cultures — constituent une tentation à laquelle résistent difficilement ceux qui tirent des cultures traditionnelles un revenu nettement insuffisant. La première chose à faire pour aider les cultivateurs à surmonter une telle situation est donc de leur donner les moyens qui leur permettent de sortir de leur pauvreté.

Un autre problème trouve sa source dans les situations de grave difficulté économique qui existent dans certains pays. Celles-ci favorisent *des mouvements migratoires de masse* vers des pays plus riches, dans lesquels, par contrecoup, en viennent à naître des tensions qui déstabilisent le tissu social. Pour faire face à ces réactions de violence xénophobe, il est moins utile de recourir à des mesures provisoires d'urgence que d'agir sur les causes en promouvant, par de nouvelles formes de solidarité entre les nations, le progrès et le développement des pays d'où proviennent les flux migratoires.

La *misère* est donc une menace, cachée mais réelle, pour la paix : en s'attaquant à la dignité de l'être humain, elle constitue un véritable attentat à la valeur de la vie et elle atteint dans ses racines le développement pacifique de la société.

La pauvreté, résultat du conflit

Ces dernières années, nous avons assisté sur presque tous les continents à des guerres locales et à des conflits internes de la plus grande intensité. La violence entre les ethnies, les tribus et les races a détruit des vies humaines, divisé des communautés qui, par le passé, vivaient en bonne entente, et elle a semé des deuils et fait naître des sentiments de haine. En effet, le recours à la violence exaspère les tensions existantes et en crée de nouvelles. *Rien ne se résout par la guerre ; au contraire, par la guerre, tout est gravement compromis.* Ce fléau entraîne la souffrance et la mort d'innombrables personnes, la désagrégation des rapports humains et la perte irrémédiable de pans entiers du patrimoine artistique et de l'environnement. La guerre augmente les souffrances des pauvres ; elle crée même de nouveaux pauvres, en détruisant les moyens de subsistance, les habitations, les propriétés, et en portant atteinte aux structures mêmes du milieu de vie. Les jeunes voient se briser leurs espérances d'avenir et, trop souvent, de victimes qu'ils étaient, ils deviennent malgré eux les acteurs des conflits. Les femmes, les enfants, les personnes âgées, les malades et les blessés sont contraints de fuir et se retrouvent dans la situation de réfugiés qui ne possèdent plus que ce qu'ils ont emporté avec eux. Sans armes, sans défense, ils cherchent asile dans d'autres pays ou d'autres régions, souvent aussi pauvres et troublés que les leurs.

Tout en reconnaissant que les organisations internationales et humanitaires font beaucoup pour porter secours à la condition tragique des victimes

de la violence, j'estime devoir *exhorter toutes les personnes de bonne volonté à redoubler d'efforts*. Dans certains cas, en effet, le sort des réfugiés ne dépend que de la générosité des populations qui les accueillent et qui sont elles-mêmes aussi pauvres qu'eux, sinon plus. Ce n'est qu'en attirant l'attention et en suscitant la collaboration de la communauté internationale que l'on pourra trouver des solutions satisfaisantes.

Après tant de massacres inutiles, il est fondamental de reconnaître, une fois pour toutes, que *la guerre ne sert jamais au bien de la communauté humaine*, que la violence détruit sans jamais rien construire, que les blessures qu'elle provoque restent longtemps béantes, et enfin que les conflits aggravent la triste condition des pauvres et nourrissent de nouvelles formes de pauvreté. L'opinion publique mondiale a devant les yeux le spectacle désolant des misères causées par les guerres. Les moyens de communication sociale ont récemment diffusé des images bouleversantes : puissent-elles au moins constituer un avertissement efficace pour tous — individus, sociétés, Etats — et rappeler à chacun que l'argent ne doit ni être utilisé pour la guerre ni employé pour détruire et tuer, mais qu'il doit servir à défendre la dignité de l'homme, à améliorer sa vie et à construire une société véritablement ouverte, libre et solidaire.

L'esprit de pauvreté, source de paix

La population des pays industrialisés est aujourd'hui dominée par une course effrénée vers la possession des biens matériels. La société de consommation fait grandir encore le fossé qui sépare les riches des pauvres, et la recherche excessive du bien-être risque d'empêcher de voir les besoins d'autrui. Pour promouvoir le bien-être social, culturel, spirituel et aussi économique de chaque membre de la société, il est donc indispensable de mettre un frein à la consommation démesurée des biens terrestres et de résister

à l'attraction des besoins artificiels. La modération et la simplicité doivent devenir les critères de notre vie quotidienne. La quantité de biens consommés par une très petite fraction de la population mondiale produit une demande excessive par rapport aux ressources disponibles. La réduction de la demande constitue un premier pas pour rendre la pauvreté moins pesante, si elle s'accompagne d'efforts efficaces pour assurer une juste distribution des richesses mondiales.

L'Evangile, dans cette perspective, invite les croyants à ne pas amasser les biens de ce monde qui disparaîtra : « Ne vous amassez point de trésors sur la terre, où la mite et le ver consomment, où les voleurs percent et cambriolent. Mais amassez-vous des trésors dans le ciel » (Mt 6, 19-20). C'est là un devoir inscrit dans la vocation chrétienne, tout comme le devoir de travailler à éteindre la pauvreté ; c'est aussi un moyen efficace pour atteindre ce but.

La pauvreté évangélique est bien différente de la pauvreté économique et sociale. Alors que celle-ci a un caractère imputoyable et souvent dramatique, et qu'elle est subie comme une violence, la pauvreté évangélique est choisie librement par la personne qui veut ainsi répondre à l'avertissement du Christ : « Quiconque parmi vous ne renonce pas à tous ses biens ne peut être mon disciple » (Lc 14, 33).

Cette pauvreté évangélique est une source de paix, car, grâce à elle, la personne peut vivre un juste rapport *avec Dieu, avec les autres et avec le monde créé*. L'existence de celui qui se place dans cette optique devient ainsi un témoignage de la dépendance absolue de l'humanité vis-à-vis de Dieu qui aime toutes les créatures, et les biens matériels sont reconnus pour ce qu'ils sont : *un don de Dieu pour le bien de tous*.

La pauvreté évangélique transforme ceux qui l'accueillent. Ils ne peuvent rester indifférents à la souffrance des malheureux ; ils se sentent, au

contraire, poussés à partager activement avec Dieu l'amour préférentiel pour les pauvres (cf. *Encycl. Sollicitudo rei socialis*, n. 42). Ces pauvres selon l'Evangile sont prêts à sacrifier leurs biens et leurs personnes pour que d'autres puissent vivre. Leur unique désir est de vivre en paix avec tous, en offrant aux autres le don de la paix de Jésus (cf. Jn 14, 27).

Par sa vie et ses paroles, le divin Maître nous a enseigné les exigences caractéristiques de cette pauvreté, qui conduit à la liberté véritable. « Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave » (Ph 2, 6-7). Il naquit dans la pauvreté ; dès son enfance, il fut obligé de s'exiler avec sa famille pour échapper à la cruauté d'Hérode ; il vécut comme un homme qui « n'a pas où reposer la tête » (Mt 8, 20). Il fut accusé d'être « un glouton et un ivrogne, un ami des publicains et des pécheurs » (Mt 11, 19) et il subit la mort réservée aux criminels. Il appela les pauvres « bienheureux » et leur donna l'assurance que le Royaume de Dieu était à eux (cf. Lc 6, 20). Il rappela aux riches que les séductions de la richesse étouffaient la Parole (cf. Mt 13, 22) et qu'il leur est difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu (cf. Mc 10, 25).

L'exemple du Christ, ainsi que sa parole, est une norme pour les chrétiens. Nous savons que tous, sans distinction, nous serons jugés au jour du Jugement universel sur notre amour pour nos frères. Dans l'amour effectivement vécu, nous découvrirons ce jour-là que nous avons réellement rencontré le Christ, même sans l'avoir d'abord reconnu de manière explicite (cf. Mt 25, 35-37).

« Si tu cherches la paix, va à la rencontre des pauvres ! ». Puissent les riches et les pauvres reconnaître qu'ils sont frères et sœurs, et partager tout ce qu'ils possèdent, comme des enfants du même Dieu qui aime tous les hommes, qui veut leur bien à tous, qui offre à tous le don de la paix !

La société libérale

En se refusant à affronter l'Etat comme un adversaire ou à le requérir pour son soutien, l'Eglise préserve sa propre indépendance en vue d'exercer un discernement sur les dimensions éthique et religieuse de la société. Certes, le dialogue Eglise-Société n'engendre pas moins de tensions que le dialogue Eglise-Etat, mais elles sont plus saines, plus vraies, car liées au rapport nécessaire et toujours fragile entre foi et histoire. Une Eglise qui pérégrine parmi les hommes tout en veillant à faire émerger de la caravane sa figure originale et évangélique, est une Eglise qui peut avec quelque crédibilité tenir sa place dans les grands débats de société. Elle ne comprend pas son rôle comme limité à ses seuls membres ou à la seule sphère privée de la vie, elle assume sa propre part de responsabilité à l'égard du bien commun de toute la société.

...Aux tenants composites de la société libérale, l'Eglise dit simplement : vous voulez bâtir une société fondée sur la liberté, fort bien ; passons à l'épreuve du feu vos paroles et surtout vos actes !

LES « OUI... MAIS » A LA SOCIÉTÉ LIBÉRALE

Je vais donc me hasarder à ce délicat exercice, par une série de réflexions à la lumière de l'Encyclique de Jean-Paul II *Centesimus annus* (1^{er} mai 1991). Le Pape dit quelques « oui » à la société libérale, et les « oui » sont de taille ; ils sont cependant presque tous accompagnés de « mais », et les « mais » sont parfois plus gros que les « oui ».

Oui, « il semble que, à l'intérieur de chaque pays comme dans les rapports internationaux, le marché libre soit l'instrument le plus approprié pour répartir les ressources et répondre efficacement aux besoins » ; mais « il y a des besoins col-

lectifs et qualitatifs qui ne peuvent être satisfaits par les mécanismes du marché ; il y a des nécessités humaines importantes qui échappent à sa logique »

Oui, « l'Eglise reconnaît le rôle pertinent du profit comme indicateur du bon fonctionnement de l'entreprise » ; mais il n'est pas le seul régulateur, « il faut y ajouter la prise en compte d'autres facteurs humains et moraux qui, à long terme, sont au moins aussi essentiels pour la vie de l'entreprise ».

Oui, « devient toujours plus évident et déterminant le rôle du travail humain maîtrisé et créatif et, comme part essentielle de ce travail, celui de la capacité d'initiative et d'entreprise » ; mais, en bien des lieux, « sont encore en vigueur les pratiques du capitalisme des origines, dans une situation dont la cruauté n'a rien à envier à celle des moments les plus noirs de la première phase de l'industrialisation ».

et l'Eglise catholique

CONFERENCE DU CARDINAL ROGER ETCHEGARAY

Oui, Jean-Paul II comme ses prédécesseurs affirme avec force « le caractère naturel du droit à la propriété privée » ; mais, avec la même clarté, il rappelle que « l'usage des biens, laissé à la liberté, est subordonné à leur destination originelle commune », soulignant ainsi la « fonction sociale » de la propriété privée.

Oui, « l'Eglise apprécie le système démocratique, comme système qui assure la participation des citoyens aux choix politiques » ; mais « les requêtes qui viennent de la société ne sont pas toujours examinées selon les critères de la justice et de la moralité, mais plutôt d'après l'influence électorale ou le poids financier des groupes qui les soutiennent ».

On pourrait allonger la litanie des « oui mais ». Les citations de Jean-Paul II que je viens de rapporter suffisent à bien comprendre la phrase-clef par la-

quelle le Pape résume tout : « La liberté économique n'est qu'un élément de la liberté humaine. Quand elle se rend autonome..., alors elle perd sa juste relation avec la personne humaine et finit par l'aliéner et par l'opprimer ».

Ainsi, paradoxalement, les réserves que l'Eglise adresse à la société libérale viennent du fait que cette société ne se montre pas assez attentive à assurer la liberté, la pleine liberté, soit à tout l'homme, soit à tous les hommes. Trop de faits témoignent que la liberté n'est pas recherchée avec la même intensité pour toutes les dimensions de l'homme, dans une société qui mutilé l'homme en le coupant de ses sources divines. Trop de faits témoignent que la liberté n'est pas recherchée avec la même intensité pour toutes les catégories d'hommes, dans une société où les riches sont de plus en plus riches et

les pauvres de plus en plus pauvres, au point que les 20 % les plus riches de la population mondiale reçoivent aujourd'hui 150 fois plus que les 20 % les plus pauvres (Rapport 1992 du PNUD) : les disparités sont plus criantes que jamais entre le Nord et le Sud, et quel pays, quelle cité de la planète n'a pas déjà son Nord et son Sud ?

Les exigences de l'Eglise vis-à-vis de la société libérale se font aujourd'hui d'autant plus pressantes que le spectacle offert par des pays qui se libéralisent à des pays qui se libèrent n'est guère exemplaire. Les faux-semblants de la liberté qui miroitent aux yeux de ceux qui sortent des ombres du communisme excitent quelques-uns jusqu'à la frénésie mais désenchantent d'autres jusqu'à la nostalgie. Une liberté défigurée est plus dangereuse qu'une liberté supprimée, car l'idolâtrie cache Dieu plus que l'athéisme.

Les évolutions de l'Action Catholique

Jean-Yves BAZIOU

L'auteur de cet article est un prêtre du diocèse de Quimper. Pendant plusieurs années, il a été Secrétaire National des Aumôneries de l'Enseignement Public. Actuellement, il est chargé de la formation permanente de son diocèse.

Les pages qui suivent sont une prestation orale que lui-même a accepté de retranscrire, malgré ses multiples occupations. Nous le remercions vivement de ce travail.

La genèse de cette étude était une réflexion d'une session de tuilage des équipes nationales de la J.E.C. Elle se déroulait à Pontigny qui accueillait, en septembre 92, les responsables de l'équipe ayant fini leurs mandats et les membres de la nouvelle équipe. Il s'agissait donc d'une session-relais de la J.E.C.

La question que vous m'avez posée était double ; quelle est l'originalité de l'Action Catholique et à quelles conditions a-t-elle un avenir ? Cette interrogation ne peut s'éclairer sans un retour sur un double héritage : la relation problématique de l'Eglise catholique avec les révolutions du XIX^e siècle d'une part, et les utopies séculières issues de ces mêmes révolutions d'autre part.

I - Héritages

LE CATHOLICISME ET LES REVOLUTIONS DU XIX^e SIECLE

Caractérisons d'abord ce que fut l'attitude dominante du catholicisme par rapport à cette société démocratique qui se laïcisait. Ce fut une position contre-révolutionnaire. La révolution démocratique sonne la fin de la religion comme principe de structuration de la vie sociale, mort du principe « une foi, une loi, un roi » Fin donc de la légitimation du pouvoir par la religion.

Résistances

L'Eglise catholique va résister sur quatre points (1). Le premier d'entre eux est la **privatisation de la foi** ; c'est-à-dire le déplacement de la religion du domaine public au domaine privé. En s'émancipant de la tutelle religieuse, la société devient l'affaire des hommes et non plus des dieux ou du ciel. Création humaine, elle a pour support un accord des consciences à vivre ensemble. Elle n'est plus fondée par un principe qui lui est extérieur, mais elle s'institue dans et par l'échange entre les humains (2). La religion se particularise et devient affaire d'opinion et de choix personnel. Nul n'a besoin d'être religieux pour être social.

Le statut de la **tradition** est le second point de résistance. Avec la démocratie, ce sont donc les hommes qui décident ici et maintenant, entre eux, du monde qu'ils vont faire et de ce qu'ils veulent devenir. Ils ouvrent l'ère des Droits de l'homme. Ère ouverte aux désirs humains. On s'ouvre sur l'avenir : c'est l'avenir qui a force de loi. Du coup, la tradition perd toute force pour l'établissement d'un consensus : la norme n'est plus le passé, la continuité, mais la nouveauté, la rupture. La tradition devient un objet de connaissance, de culture, matière à histoire, mais perd son rôle de fondation du lien social. Le débat présent sur la culture religieuse est symptomatique de cela : on y pense la religion du côté du patrimoine, de l'intérêt archéologique... Si vous avez le désir d'être réduits à des objets de musée... Or, dans

1 - cf. J.B. Metz « La foi dans l'histoire et la société » Cerf pp. 49 à 66.

2 - M. Gauchet « Le désenchantement du monde » Gallimard.

le christianisme, la tradition peut fonder un présent et ouvrir un avenir. Le souvenir de la mort-résurrection de Jésus a une incidence critique par rapport au présent de l'histoire. Les injustices et les espérances frustrées du passé peuvent être des motifs puissants d'action dans le présent.

Troisième point de résistance : **l'autorité**. Dans la religion, le principe de l'autorité est inégalitaire. Le monde créé par Dieu est ordonné et hiérarchisé ; cet ordre est intangible. Toute la société fonctionne selon un emboîtement de hiérarchies où les partenaires sociaux ne sont pas égaux en droit. Vous avez toujours quelqu'un au-dessus de vous à qui rendre des comptes. La vision qu'il y a derrière cette conception est que la société humaine a pour modèle l'ordre naturel. Ce texte bien connu de Pie X, en 1903, l'exprime à la perfection : « La société humaine telle que Dieu l'a établie est composée d'éléments inégaux. En conséquence, il est conforme à l'ordre établi par Dieu qu'il y ait, dans la société humaine, des princes et des sujets, des patrons et des prolétaires, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants... ». Or, dans la démocratie, l'exercice de l'autorité s'appuie sur le droit et la raison et non plus sur un ordre a priori hiérarchisé et intangible où la décision relève de l'arbitraire d'un seul. Le peuple mandate ses représentants : une décision légitime est une décision débattue dans un espace public où chaque voix est en droit, sinon en fait, égale à n'importe quelle autre. La moralité de la décision suppose la communication du plus grand nombre. Selon ce principe, l'autorité traditionnelle qui est de type paternel (c'est le père qui fait le peuple et non les frères) apparaît aliénante, comme un principe d'inégalité et de subordination.

Enfin, concernant la **raison**. La pensée métaphysique rendait raison de la société pré-révolutionnaire : elle disait le principe d'ordre du monde en référant l'expérience historique à un principe extérieur : il y a un fondement de la société mais il lui est extérieur. La métaphysique exprimait cette extériorité du sens. Avec la démocratie, la société a sa raison d'être en elle-même et l'individu est souverain, capable de penser par lui-même et de juger de son orientation. C'est la laïcisation de la pensée. La raison religieuse, continuant à s'exprimer dans une raison métaphysique, va être perçue comme l'idéologie d'un ordre pré ou anti révolutionnaire.

Déstabilisation

La perte de la fonction de structuration sociale de la religion déstabilise le catholicisme. L'Eglise aura le sentiment d'une fin de monde, sinon de la fin du

monde, qui est à la racine d'un discours négatif par rapport à la société moderne, constante du catholicisme depuis deux siècles (3). Reviennent en leitmotiv les thèmes de « perte des valeurs », « perte des principes », « désordre social ». Le discours dominant d'une Eglise qui demeure forte considère que la Révolution est accidentelle, « un égarement passager ». Elle pense donc revenir en-deçà ; la restauration politique sera même d'autant plus aisée qu'elle s'appuiera sur une restauration religieuse. On estime que l'une des causes de la Révolution réside dans l'oubli des principes du christianisme. « Le retour à la foi des anciens garantira l'avenir de l'ordre restauré ».

L'erreur politique aura été l'alliance d'une grande partie de la hiérarchie catholique avec les partisans de l'Ancien Régime. Encore aujourd'hui, il en demeure des nostalgies, même en dépit du ralliement du peuple à la démocratie.

L'effort sur les jeunes

L'Eglise va porter son effort sur les jeunes. La rechristianisation de la société doit commencer par les jeunes et les enfants car eux n'ont pas connu la tourmente révolutionnaire. On a vraiment la conviction de sauver le monde en se donnant à la jeunesse : « Les hommes nous échappent... Mais alors occupons-nous des enfants, qui sont encore là sous notre main... Faisons de ces enfants des chrétiens, de bons chrétiens, et nous aurons profondément amélioré le présent et sauvé l'avenir » (4).

Pédagogie

Le premier moyen pédagogique va être le catéchisme, dont, en ce qui concerne la jeunesse, le catéchisme de persévérance après la communion solennelle. Ce sera le patro pour les garçons ; pour les filles, les sœurs le dimanche organisent des soirées, des congrégations mariales dans le but de les préserver des tentations ! Comme beaucoup d'autres associations, l'Eglise devient une organisation d'encadrement de la jeunesse. Elle pense qu'avec les patros la persévérance continuera l'école et ramènera l'enfant à l'église : « Laissez l'enfant venir au jeu et bien-

3 - Yvon Tranvouez « Catholiques d'abord - Approches du mouvement catholique en France XIX^e - XX^e siècle » Les Editions ouvrières.

4 - Mgr Dupanloup « Entretiens sur le catéchisme... » 1865.

tôt il ira au sanctuaire » (5). Les colonies de vacances tentent de remédier à la famille perdue en éduquant les jeunes à la discipline et à l'ordre.

Thèmes

Quels sont les principaux thèmes abordés dans cette pédagogie ? On y a d'abord une vision négative de l'humanité, perçue comme foncièrement pécheresse. Combien de prédications, dans les retraites de communion solennelle, sur la contrition, la mort, le jugement dernier, le péché...

Et surtout, priorité aux thèmes moraux, au point que René Rémond a pu parler d'un « blocage religion-monde » pour le XIX^e (6). Dans ce cadre, les premiers visés sont les jeunes : guerre aux loisirs et aux plaisirs de la jeunesse, avec une crispation particulière du clergé sur le bal populaire. Un refrain s'en souvient : « M. le Curé n'veut pas que les gars embrassent les filles mais il ne défend pas que les filles embrassent les gars ». Les modèles diffusés à l'intention de la jeunesse : l'Enfant-Jésus et la Sainte famille.

Peu à peu, la pratique des sacrements et des bonnes mœurs devient le critère de la foi : « le bon chrétien est celui qui va à la messe le dimanche et adopte des mœurs strictes et raisonnables ».

Avoir la foi ?

Qu'est-ce qu'avoir la foi, dans ce contexte ? C'est d'abord une résistance à la dissolution privée, à la disqualification sociale et politique du catholicisme. Elle privilégie une attitude défensive : il faut se protéger d'un monde qui se sécularise et que l'on imagine travaillé par l'athéisme. Idéologiquement, on se réfère à un corps catholique solide et homogène : priorité à l'unité face à l'hostilité séculière. Politiquement, redisons qu'on lie la défense d'une foi et d'une tradition à celle d'une politique contre-révolutionnaire. Cette erreur aura des traces très profondes en France, puisque, encore aujourd'hui, la carte politique se superpose à la carte religieuse.

5 - D. Mandon « Les barbelés de la culture ».

6 - R. Rémond « Les structures religieuses du XVIII^e au XX^e siècle » in « La France et les Français » La Pléiade.

L'Appel à l'adolescence

En 1886, autour notamment d'Albert de Mun naît l'ACJF (Association Catholique de la Jeunesse Française). Sa devise : « Pitié. Action. Etude ». L'objectif : mettre des jeunes au service d'autres jeunes. La jeunesse est qualifiée comme jeunesse. Ce service se fonde encore sur une hiérarchisation sociale de type paternaliste, car ce sont des jeunes des classes dirigeantes qui veulent faire « l'apostolat des masses » et assurer « l'ascension intellectuelle et morale de l'enfant et du peuple ».

Ce sera précisément là la difficulté : rencontrer le peuple. Le président de Roquefeuil l'explicitera : « Jamais, nous n'avons pu, malgré nos efforts, arriver à introduire, dans les conférences où nous sommes, des éléments populaires ; ils y sont dépayés, parce qu'ils se sentent au milieu de jeunes qui n'ont pas les mêmes habitudes qu'eux ; cela les gêne et ils n'y viennent pas. La seule méthode que nous ayons pu employer avec succès est de faire des conférences spéciales pour eux » (7).

Mais le contexte est peu favorable au développement de cette intuition. Le climat politique est celui de l'affaire Dreyfus, de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, des inventaires... Le combat défensif pour la foi fait passer au premier plan l'unité d'action : les jeunes vont encore être subordonnés aux aînés. Cependant, à la veille de la guerre 14-18, l'ACJF comptera 140 000 membres, répartis en 3 000 groupes (8).

UNE VISION LINEAIRE ET CONTINUE DE L'HISTOIRE

Second élément que je choisis de prendre en compte pour comprendre l'originalité de l'Action Catholique : la vision de l'histoire issue d'un siècle qui a souvent donné à la jeunesse le rôle messianique de faire accéder au progrès et à une société égalitaire.

L'utopie du progrès né de la révolution industrielle et scientifique qui a créé un espace plein de promesses fait croire que « demain sera meilleur qu'aujourd'hui ».

7 - M. Crubellier « L'enfance et la jeunesse dans la société française 1800-1950 » p. 316 A. Collin.

8 - id. p. 317.

d'hui » ; dès la fin du XIX^e, on vérifie que l'aujourd'hui est préférable au passé. Le progrès est devenu tangible : vieillesse plus longue, meilleure hygiène, amélioration des moyens de communication... Demain, nos enfants et nos petits-enfants connaîtront le bonheur. Pour tous, un objectif : réussir, c'est-à-dire monter dans l'échelle sociale. Faire mieux et plus beau que les anciens.

Les années soixante seront l'apogée de ce rêve. C'est là que notre pays entre dans une modernité relativement tranquille : des générations naissent qui ne connaîtront ni la faim, ni la guerre, ni la révolution et bénéficieront d'un confort minimal et d'une espérance de vie supérieure à soixante-dix ans. Le progrès espéré semble atteint, après un siècle de travail et de discipline : le pays est urbanisé à 80 %, avec un taux de croissance de l'ordre de 4 à 5 % par an, tout le monde bénéficie d'une aide minimale grâce aux aides sociales, les jeunes sont massivement scolarisés...

On rêve aussi, dès la fin du XIX^e, d'une grande, d'une vraie démocratie. C'est l'époque où la République a fini par s'imposer, après un siècle de luttes contre-révolutionnaires ; mais la III^e République naît au terme d'une terrible guerre civile, la Commune. A toutes les élites, il apparaît l'urgence d'éduquer la jeunesse à la citoyenneté. A l'école sera dévolu le rôle d'éduquer le peuple à la démocratie. Mais, en fait, tout le monde va se mettre à éduquer la jeunesse : dans une véritable frénésie d'éducation populaire, partis, syndicats, associations laïques et confessionnelles vont multiplier les structures d'encadrement et les activités de jeunesse. On a la conviction qu'en éduquant cette jeunesse, on prépare une société meilleure.

Ici aussi, les années soixante ont constitué une apogée de ce rêve d'une alternative sociale. On imagine que l'on peut aller vers une société égalitaire, et que ce sont les jeunes qui vont nous l'apprendre. A eux de faire un monde neuf. Les slogans de 68 sont connus : « Cours, camarade, le vieux monde est derrière toi ». « Soyons réalistes : demandons l'impossible ». « Sous les pavés, la plage ». Dans la remise en cause des autorités, on pense qu'on est à la veille d'une société de pairs. Tous ceux qui savent sont invités à se taire pour laisser parler la spontanéité car on croit que la vérité surgira du dialogue. Temps des groupes communautaires, de la contre-culture, de la non-directivité...

Ce qui unit ces deux rêves c'est leur optimisme confiant dans l'avenir. Ils sont ceux d'une époque qui croit que l'histoire va vers un accomplissement radieux : un

jour, il fera beau. Rares sont ceux qui n'ont pas décliné d'une manière ou d'une autre cette représentation du devenir. En travaillant dur, en luttant, en se sacrifiant, ou en apprenant, on arrivera au bonheur matériel, au paradis, à la société égalitaire ou à une société rationnelle... Partout, on croit s'acheminer vers l'état final de l'histoire, vers un monde debout, réconcilié, grandiose ou confortable.

Deux types de jeunesse en sont nées. **Une jeunesse de progrès** : elle a généré des capitaines d'industrie, des scientifiques, des techniciens, des médecins, des enseignants qui ont tout mis en œuvre pour lutter contre la misère et créer un monde confortable. Ses valeurs : travail, pragmatisme, efficacité, organisation rigoureuse des êtres et des choses.

La jeunesse militante, elle, s'est levée contre l'injustice. Elle a milité de toutes ses forces pour un monde plus fraternel. Passionnée par la réalité socio-politique, elle considère avec justesse que la liberté n'existe que dans l'acte de la faire et qu'elle reste à venir tant que tous ne l'ont pas. Elle sait interroger les structures de toutes sortes quand elles fabriquent de la souffrance. Ses valeurs : engagement, altruisme, vérité et transparence des rapports sociaux, partage des biens et des savoirs. Nous savons combien cette jeunesse est rare.

Ces deux figures de jeunesse ont habité l'Action Catholique. Elles le font encore et déterminent pour une part ses pédagogies. Il en est de même de cette vision linéaire de l'histoire. C'est avec cet héritage-là que vont naître les mouvements.

II - Action Catholique

RECHRISTIANISER

L'objectif explicite des mouvements d'action catholique sera : rechristianiser, refaire un monde chrétien. Mais on abandonne ici l'idée d'une restauration politique pour préférer une reconquête spirituelle. Pas question donc en principe de se situer contre la société mais de la reconquérir, en partant de ces jeunes chrétiens

qui vivent et travaillent dans le monde séculier. A partir d'eux, pense-t-on, quelque chose de chrétien et d'Eglise va pouvoir se reconstituer. Il s'agit de mettre une Eglise en mouvement là où elle n'est pas encore instituée, à partir de l'Eglise déjà présente là (9). Ce monde a été chrétien : il doit bien y demeurer des « attentes », des « demandes », des « pierres d'attentes » pour la foi. Cherchons à faire reconnaître à nouveau l'Eglise dans ces milieux qui lui sont devenus étrangers et expliquons-nous sur les malentendus.

La consigne : « refaire chrétiens nos frères ». Partons à la reconquête.. L'ambition et le modèle : une chrétienté neuve. Des chants l'exalteront. En 1937, la JOC : « Nous voulons qu'il se fasse en France un grand retour en chrétienté. Unis pour cette tâche immense, plantons la croix sur la cité ». « Nous bâtissons la cathédrale/ Où nos regards ambitieux/ Voient déjà l'aube triomphale/ Du retour du peuple à son Dieu ». La JEC : « Nous voulons le Christ partout... La croix qui se dresse immobile sera triomphale demain ».

Les grands mots : mission et évangélisation. Le but est d'évangéliser les milieux. « Milieu » : on raisonne en termes de collectif ; on ne s'adresse donc pas seulement à des personnes car ce sont des couches sociales entières qui sont en cause. La nouveauté : l'Eglise reconnaît des milieux sociologiques différents et non plus une simple hiérarchie sociale. Elle a compris que la société présente diffère de l'ordre traditionnel.

Le problème est l'adaptation de son message à des destinataires considérés dans leur réalité quotidienne concrète. La stratégie consistera à partir de ce qui se vit déjà sur un terrain où l'Eglise n'existe pas. C'est la jeunesse qui va être requise comme missionnaire : le semblable va évangéliser le semblable. Nous ne sommes plus dans le schéma de l'ACJF. Ici, un ouvrier évangélise un ouvrier ; un paysan évangélise un paysan ; un étudiant évangélise un étudiant, un marin... un marin. Il s'agit de rejoindre les gens dans toute leur vie, en valorisant « le vécu », l'expérience, les relations réelles. Chaque chrétien devient témoin du Christ là où se vivent les réalités temporelles. On reconnaît la dignité du temporel... et du laïc.

9 - J. Doré : Intervention au colloque des mouvements d'Action Catholique 1988.

LA FIGURE DU LAICAT

Caractérisons cette figure du laïc issue de l'Action Catholique. Il s'agit d'abord d'une élite. On va aux leviers d'une société. Pie XI le dit clairement dans « Quadregesimo anno » : « Pour ramener au Christ les diverses classes d'hommes qui l'ont renié, il faut avant tout sélectionner et former en leur sein même les auxiliaires de l'apostolat de l'Eglise qui les comprennent et comprennent leur mentalité. Les premiers apôtres, les apôtres immédiats des ouvriers, il faut que ce soit des ouvriers ; les apôtres du monde industriel et commerçant doivent être des hommes issus de ces milieux ».

Cette élite est investie par la hiérarchie d'une mission qui n'en fait pas un baptisé ordinaire : « Tout laïc a de par son baptême et sa confirmation vocation d'apôtre. Une organisation de laïcs est d'Action Catholique si la hiérarchie l'investit d'une mission officielle, en lui confiant des tâches apostoliques à exercer dans un territoire, un milieu, une catégorie sociale déterminée » (10).

Le domaine propre de ce laïc militant est le temporel, le monde. Celui du prêtre est le discernement spirituel : « Nous, prêtres, séparés par état, sommes bien trop loin pour savoir le vif des réactions des hommes. Seul le laïc, parce qu'il vit avec les hommes, peut suivre dans la vie le travail du Seigneur en épousant son action. Nous, prêtres, ne pouvons découvrir le monde que par les laïcs. Nous serons alors à même de les aider à discerner dans leur vie et celle des autres le travail de Dieu » (11).

On comprend donc aisément que l'Action Catholique demeure longtemps sous mandat : « L'Action catholique, étant par nature même subordonnée à la hiérarchie, reçoit en retour de celle-ci son mandat et ses directives... » (Pacelli au président de l'A.C... italienne en 1930). L'aumônier en sera le signe : « Si l'A.C.O. doit être l'affaire des laïcs, elle ne serait point conforme à la pensée de l'épiscopat sans l'aide constante d'un aumônier. Celui-ci sera le conseiller, le prêtre garantissant la doctrine de l'Eglise et apportant le secours de sa charité et de sa prière sacerdotale » (12).

10 - Doc. Catholique du 21-05-1950.

11 - Semaine Religieuse de Lille du 1-07-1962.

12 - Doc. Catholique du 21-05-50.

Cette question du mandat sera l'objet d'un débat permanent avec l'épiscopat, d'autant plus que l'expérience des militants d'Action Catholique sera aussi l'expérience de la solidarité dans l'action sociale et politique. Et quand on entre dans l'action politique, on entre dans une négociation d'intérêts : c'est une logique de conflit et pas de pur témoignage. Ce ne seront pas seulement des catholiques qui seront engagés mais des hommes et des femmes « situés », positionnés socialement, politiquement, culturellement, dominés ou dominants... Jusqu'où donc les compromis nécessaires à l'action seront-ils tolérés sans remettre en cause les intérêts et les idéologies ecclésiastiques ? En fait les répartitions sociales divisent les croyants en fonction de critères étrangers à leur appartenance religieuse... Il y aura une succession de crises, autour de cette question du mandat qui aboutira à la dissolution de l'AC JF en 1956 et à l'abandon du principe du mandat en 1975.

LA FIGURE DE LA FOI

Qu'est-ce qu'avoir la foi, dans ce modèle ? C'est d'abord témoigner et militer. La mystique militante consiste d'abord à montrer au-dehors, par un agir exemplaire ou une parole risquée, les convictions que l'on a au-dedans. « Il faut y croire », aime affirmer le militant. Il n'y a peut-être pas plus croyant que lui ! Il veut donner un corps d'expérience à la foi : époque du témoignage par la charité car « la charité en acte doit conduire à l'acte de foi ». Il s'agit de faire la preuve de la vérité de la foi. Véri-fication : la foi est un faire.

Le but de cet agir : sauver le monde, le libérer. On pourrait noter que ce monde continue à être perçu dans son malheur. Il faut s'engager dans ce monde pour ce monde contre ce qui en appauvrit l'humanité. Importance du thème de la responsabilité.

Le second but poursuivi : faire une Eglise neuve. On critiquera facilement la passivité des chrétiens ordinaires... Le militant aura le regard tourné plus vers l'avenir de ce monde que vers l'au-delà ; le salut qu'il annonce est intra-mondain. C'est un humaniste.

Les grands thèmes : nous allons vers du mieux. Nos luttes, notre dévouement, contribuent à anticiper le Royaume de Dieu dans l'histoire. Celui-ci est l'horizon

du temps, mais l'instauration de cet ordre juste commence par l'engagement présent du témoin. La vie trouve sens en orientant ses efforts vers cette justice à venir... Jésus est ce prophète à l'allure militante !

Quel système de communication de la foi ouvre l'Action Catholique ? Les lieux privilégiés : groupes et associations, réunions et assemblées, rencontres et rassemblements. Le « collectif » passe avant l'individu. Les destinataires : des couches socio-professionnelles montantes (les « dynamiques ») et critiques des traditions. Le responsables : les aumôniers et les cadre des mouvements, et les militants les plus éclairés... Les insistance : la participation, la responsabilité, l'engagement, le témoignage.

Au bout de l'aventure, pour beaucoup, demeure une question : d'autres agissent comme nous, sinon mieux, du moins aussi bien, et sans faire appel à des raisons de foi, à Jésus-Christ ou à Dieu. L'amour du monde n'a pas besoin de raisons religieuses pour se justifier. Quel est donc le statut de la foi dans l'action politique ?

Je ne sais pas quel est le bilan de l'A. C. mais j'en ai spirituellement retenu que la question de Dieu peut être abordée à partir des questions des hommes, de leur effort de donner un sens à leur vie, de l'avenir qu'ils bâtissent. Dieu se donne à être reconnu au plus près de l'élémentaire de la vie quotidienne, au plus près du pain et du vin. Quant à l'Evangile, il n'est pas un texte simplement mais il est à incarner dans l'existence individuelle et collective et dans des institutions sociales. Il a à être réalisé.

Quant aux œuvres des mouvements de jeunesse, je dirais qu'ils ont été un lieu d'initiation à la vie politique démocratique, à l'entrée dans l'organisation collective, à la négociation d'intérêt. Ils ont ouvert des jeunes à des horizons de solidarité nationale : combien ne raisonnaient qu'à l'échelle du village ou du canton. Certains mouvements, comme la JAC, ont aussi initié à la culture industrielle, initiant des jeunes à des techniques diverses : gestion, mécanique, élevage... Ils les ont préparés à des méthodes d'organisation rationnelle du travail. Ce fut, pour beaucoup, une seconde scolarisation ou une université populaire : ils ont permis à des jeunes d'être vraiment alphabétisés, de savoir lire et écrire, ne serait-ce qu'à travers la prise de notes en réunion. Ils ont appris à prendre la parole en public, à participer à des débats, à ne pas craindre de s'exprimer et de s'affirmer. Ouverture à une culture de la sociabilité.

Enfin ces mouvements ont surtout permis à bien des gens de garder une identité ou de n'être pas perdus dans une culture et un monde qui changeaient. Peut-être même que l'une des raisons du déclin des mouvements de jeunesse a été la possibilité, pour des jeunes, de trouver ou de bâtir une identité de manière plus ouverte : les parents laissaient facilement les jeunes aller dans les mouvements ; là, les jeunes étaient entre eux, et à l'abri du regard des parents, ils se sentaient libres. Mais à partir du milieu des années soixante, le contrôle des institutions s'est desserré et les familles ont commencé à intégrer la culture jeune comme telle. Bénéficiant de plus de tolérance, les jeunes ont pu trouver des possibilités d'identification ailleurs que dans ces mouvements.

III - Repenser l'Action Catholique

Sans renier sans doute le meilleur de leur spiritualité, les mouvements d'Action Catholique auraient intérêt à reprendre aujourd'hui une analyse du monde contemporain : la vision de l'histoire, le public jeune, la situation de l'Eglise, le rapport des gens à la religion, ont changé. Peut-être la fidélité à l'intuition spirituelle de leur fondation les contraint-elle à clarifier leur image du monde actuel et des tâches qu'ils peuvent y accomplir. La figure de leur militance est, à mon avis, contrainte de se renouveler pour ne pas mourir.

J'indique ici, à gros traits, des points qui me semblent devoir être travaillés. Ce ne sont que suggestions.

LA LAICISATION DE L'HISTOIRE

Si l'avènement de la démocratie a entraîné une laïcisation de la société, la chute récente des représentations achevées et optimistes de l'avenir a provoqué celle de l'histoire. Il n'y a plus d'image de l'avenir qui fasse désormais autorité. Un faisceau de phénomènes a brisé l'optimisme confiant d'une vision linéaire et conti-

nue de l'histoire : la production de la mort sur une vaste échelle, le scandale de la faim et les limites de la générosité, le sentiment d'impuissance individuelle devant l'ampleur des problèmes mondiaux, le désenchantement de nombreux militants qui ont fait l'expérience que même, dans des organisations qui se veulent fraternelles ou libératrices, il y place pour de l'injustice et de l'inimitié, la prise de conscience que l'homme peut tellement se donner à la cause qu'il peut obéir à des ordres monstrueux, les limites de la croissance économique qui, avec l'évolution technologique et le durcissement du marché mondial, ont entraîné le chômage et une concurrence de plus en plus vive entre les gens pour garder leur place (une façon d'éliminer l'autre dans les classes est de ne pas lui donner ses notes de cours après une absence !)...

Ajoutons à cette liste l'expérience de la Gauche au pouvoir, qui a montré les limites du volontarisme politique en matière économique, et enfin l'écart entre la société et sa représentation : le fossé se creuse entre une population civile aux prises avec les mutations sociales et économiques et les institutions chargées de les représenter et restées plus ou moins figées dans leurs pratiques et leurs idéologies. Qui accepte encore de se laisser représenter et par qui ?

Aux optimismes d'hier s'ajoute donc une inquiétude dans l'avenir. Ce que cette crise met en crise, c'est le pouvoir prescriptif de toute visée d'avenir : l'avenir a perdu son autorité. Le lieu de référence est désormais le présent, la pression de l'agir, l'instant et l'ambivalent, le nécessaire... La question n'est plus : que doivent faire les hommes ?, mais : que font-ils réellement ?

Nous assistons donc au déclin des absolus, des représentations achevées de l'histoire : il n'y a plus de maître de l'histoire ! Nous n'avons plus de repères derniers pour dire ce qu'elle sera : il faut la faire en sachant que demain sera différent d'un aujourd'hui agrandi et meilleur. Fin des partis révolutionnaires arc-boutés sur des visions trop belles. Nul n'est plus en mesure de dire ce qui sera. Le sens de l'histoire ne se tient pas dans une téléologie, il se fait dans l'incertitude.

Certains regrettent cette « absence de repères ». Pourtant, plus l'avenir est imprévisible, moins il est fatal, et plus donc il nous responsabilise. Il nous renvoie à

l'assurance que c'est nous qui le faisons et qu'il va naître de nos décisions et de nos actions présentes, nous n'en savons qu'une chose : il sera autre que ce que nous pouvons nous en représenter. Tout ce que demain sera est entre nos mains : nous ne savons pas toujours ce que nous faisons, mais nous savons que c'est nous qui le faisons.

Cette fin d'une vision totalisante de l'histoire suggère une autre voie. Nous ne pouvons plus déduire un présent d'une finalité. Le sens de l'histoire n'est pas simplement dans la visée d'une perfection. La vérité de l'homme n'est pas seulement dans sa forme accomplie. Et le sens de l'action présente n'est pas seulement notre participation dévouée et laborieuse à l'avancée des projets et des programmes. Dans une telle vision, ce qui est perdu, ce sont les failles, les souffrances, la pénibilité, les échecs, la singularité, l'ambiguïté... Celles-ci se trouvent récupérées dans une totalisation irréversiblement positive. Elles sont même parfois justifiées au nom de la victoire et des vainqueurs. Une telle vision va dans le sens de ceux qui gagnent.

L'expérience des limites que nous faisons aujourd'hui ouvre cette autre voie : le sens de l'histoire se dévoile aussi dans ses ruptures, ses failles et ses accidents. L'histoire est tissée d'imprévisible et ces moments où l'imprévu vient interrompre la continuité régulière sont des moments signifiants. Pensons l'histoire comme discontinue : on progresse par ruptures et non selon une continuité. Si la logique finaliste était une logique quantitative (Toujours plus, plus loin...), celle-ci est qualitative : chaque instant du temps, chaque personne peut faire bifurquer l'histoire autrement. C'est dans le présent de la décision, dans le présent de l'événement que se joue une décision historique. Il y a de la surprise.

En fait l'histoire n'est pas simple : elle est une diversité de situations, une complexité de significations ; il y a du multiple. L'autre voie faisait converger vers l'unité ; ici, chaque instant est créateur de différent. Le présent est lieu de lutte entre la tentation de continuer de la même façon et l'audace de faire surgir du nouveau. Le présent est une crise où se joue un sens de l'histoire.

LE CHANGEMENT DE LA JEUNESSE

J'avais évoqué plus haut comment l'Action Catholique avait été habitée par deux types de jeunesses : la jeunesse de progrès et la jeunesse militante. Je fais l'hypothèse qu'une autre figure de jeunesse advient, issue en partie de la crise des modèles antérieurs.

La fin des structures d'encadrement de la jeunesse

La première question qu'elle amène est radicale puisqu'elle conduit à s'interroger sur l'obsolescence des structures d'encadrement de jeunesse. Si nous pensons les mouvements comme des structures qui vont initier des jeunes à un monde qu'ils ne connaissent pas encore, nous nous trompons. Ces structures qui faisaient entrer dans un monde issu des révolutions sont interrogées en leur principe. Car « la Révolution française est terminée » (Furet) : les jeunes naissent et grandissent dans un univers où il y a un quasi-consensus sur le principe de la démocratie et où il n'y a plus d'alternative à la société techno-industrielle. Les jeunes entrent même en politique à travers des manifestations de masse et non plus, majoritairement, à travers l'appartenance à des structures militantes.

Individualisme

Cette jeunesse est porteuse des grandes aspirations du temps, au premier rang desquelles je place l'individualisme, c'est-à-dire la requête d'autonomie individuelle. Ils veulent être considérés comme majeurs, comme des acteurs sociaux à part entière. Quiconque veut intéresser des jeunes à des structures ou à des projets, à l'élaboration desquels ils n'auraient pas participé, va à l'échec. Il s'agit de les associer à ce qu'on cherche à faire, ce qui suppose d'accepter que bouge notre projet quand ils y entrent. Il faut en finir avec les paternalismes.

Chacun demande désormais à être reconnu comme quelqu'un d'unique et de singulier. Il refusera donc de n'être considéré dans un mouvement que comme membre de... Chacun est d'abord tel ou tel, unique. Il veut être reconnu pour ce qu'il est, y compris avec un système de valeurs différent du groupe dont il fait partie. Ainsi y a-t-il une indifférence par rapport aux normes et aux institutions qui suggèrent une pratique uniforme. Les gens refusent d'aliéner leur individualité sur un collectif. Je nomme individualisme la capacité à décider pour soi de soi.

En dérivent des voies pratiques pour une pédagogie de mouvement : admettre des cheminements différents dans un même groupe, privilégier le temps d'expression de la singularité, fonder des groupes autant sur la rencontre et le respect que sur des visées unitaires, articuler démarche individuelle et projet de mouvement ; que le moment de la rencontre soit constitutif du projet lui-même.

Vérité pratique

Seconde requête : la prise au sérieux de l'expérience. L'expérience est devenu un critère de vérité. Ceux que les jeunes croient, ce sont des gens qui ont payé de leur personne, qui ont éprouvé ce dont ils parlent, qui donnent à voir ce dont ils témoignent. Une pure spéculation sur des principes généraux, fussent-ils généreux, laisse parfaitement froid. Ce qui va gouverner le choix des jeunes, c'est ce qu'ils peuvent éprouver et vérifier.

Pour toute proposition qu'on leur fait, ils veulent donc en voir la portée concrète : que produit dans l'aujourd'hui le projet explicité ? Comment se vérifie-t-il ? Ils tendent à entrer dans des projets qui répondent efficacement à des urgences et des intérêts présents. Les jeunes sont prêts à l'action s'il voient le bout de leur action. Si cela paraît trop loin, ça n'intéresse pas. Ceci oblige nos associations à être plus concrètes et plus efficaces, et à se situer par rapport au temps de l'individu et à la durée de son engagement.

La valeur du présent

On recherche du confort et du bonheur ici et maintenant sur la terre et non plus un accomplissement dans des au-delà ou des avènements radieux. Le désir : goûter la vie. Le sens de la vie est proportionnel au plaisir d'être là. Les jeunes veulent être bien sur la terre et pas seulement après ou ailleurs. Ne leur promettez pas de grands soirs : tous ceux qui y ont cru sont morts avant d'en avoir vu la réalisation.

Ils valorisent donc l'instant, l'immédiat, et situent le travail ou l'engagement non par rapport à l'avenir, mais par rapport à l'aujourd'hui. A un avenir heureux que nul ne verra jamais, ils préfèrent des jours heureux. Comme la vie est courte, dans une extrême conscience de sa fragilité et de la finitude, ils choisissent ce qui

fait « vibrer », ce qui intensifie l'existence. Au lieu d'attentes, ils préfèrent l'attention à l'ordinaire, aux choses, au banal... Vivre est ces gestes : travailler, manger, rire, pleurer, rencontrer, etc., avec le corps au centre des soucis.

Reliance

Un des risques encourus par les individus dans une société de masse est la solitude : ils ne peuvent plus compter seulement sur les communautés naturelles qu'étaient la famille, le village et la paroisse. Monte donc la recherche de reliance. Valorisation de l'amitié. Culture de la convivialité comme un but en soi : les jeunes recherchent ces lieux, ces temps, ces liens provisoires où ils peuvent expérimenter une vie relationnelle intense et authentique. L'un des critères de réussite d'un groupe est de s'y sentir bien. Ils recherchent des groupes restreints qui soient des lieux de parole, de reconnaissance de soi, où ils peuvent monnayer leurs qualités personnelles, et où l'on valorise aussi les sentiments.

UNE EGLISE MINORITAIRE DANS UN MONDE SECULARISE

L'Eglise n'est plus dans la même position de force qu'au temps de la naissance de l'Action Catholique. Elle est vraiment minoritaire dans une société profondément laïcisée et ne peut se prévaloir d'une prétention d'excellence telle qu'elle serait en position d'être le critère de jugement de la conduite des hommes. La société n'a plus pour centre la communauté des chrétiens : nous ne commandons pas l'histoire, nous y sommes impliqués comme de simples citoyens. Nous sommes en situation de post-chrétienté : nous ne pouvons plus définir une organisation sociale, politique ni même éthique ; c'est désormais affaires communes.

Le lieu du sens est la société tout entière : c'est la vie des gens, du peuple. La culture tout entière joue le rôle dont se prévalaient autrefois les Eglises, être médiation de sens. Les discours relatifs à la vie, à la mort, aux questions essentielles de l'existence sont multiples et construits par des gens et des groupes différents : ils ne sont plus seulement reçus ni fixés d'avance... Plus personne n'est en position de surplomb : les chrétiens ne sont que quelques-uns parmi les autres ; nous avons à articuler notre particularité sur des questions générales, et à participer à la construction de la société présente.

Il y aurait lieu de repenser le rapport Eglise-monde. C'est la fin d'une supériorité quand l'Eglise enseignait aux hommes la façon de faire leur histoire et quand la vie humaine était conçue comme le terrain d'application de vérités données d'en-haut. Les hommes y étaient perçus comme passifs, réceptifs, mineurs ; dans l'Eglise, les laïcs étaient subordonnés aux prêtres ; en chacun, l'expérience sensible ne valait que comme terrain d'application de la foi... L'Eglise accueillait des gens qui avaient des manques qu'elle seule combattait et n'avait donc pas conscience de recevoir quelque chose de décisif, d'essentiel, du dialogue avec le monde pour qu'elle devienne chrétienne.

Nous faisons l'expérience que le monde est nécessaire à l'Eglise : il la permet. Il n'est donc pas l'opposé ni l'ennemi de l'Eglise, ce dont il faudrait se méfier ; ce monde sécularisé est la chair dont l'Eglise se construit. Il l'autorise. L'Eglise a besoin de lui pour devenir et grandir. Assumons ce monde comme étant le nôtre, non comme ennemi sous prétexte qu'il est devenu étranger à l'Eglise. Assumer les valeurs d'un monde laïque ou sécularisé.

Que ce monde ne soit plus religieux ne signifie pas qu'il renie l'Evangile : le non-religieux n'est pas nécessairement un non-chrétien. Et ce que le monde devient sans l'Eglise n'est pas pour autant contraire à Dieu et au Christ. Son autonomie n'est pas révolte contre Dieu. Laissons là tout désir de le ramener à notre position.

La différence n'est d'ailleurs pas seulement entre nous et les autres, mais elle est aussi interne à l'Eglise. Nous sommes dans une situation plurielle. Ce que nous saisissons de nous, ce n'est pas l'homogène mais le multiple : nous sommes chrétiens les uns autrement que les autres et pas les uns sans les autres. Aucun groupe d'Eglise n'a à vouloir le monopole sur le public disponible.

Voici des pistes pratiques : reconnaître la légitimité de positions différentes dans l'Eglise ; cultiver une multiplicité de lieux et de rythmes ; vivre et apprendre à vivre le différent non comme un malheur ou comme la dégradation d'une unité originaire, mais comme structurant l'Eglise : les uns comme les autres sont nécessaires à l'Eglise. On pourrait aussi penser la communion sur le mode de la communication, d'un débat ouvert. L'urgence institutionnelle : organiser le débat dans l'Eglise ; faire s'affronter les positions non dans la violence ou dans la passion,

mais dans l'usage de la raison ; inventer des instances, des lieux et des temps, des rôles qui rendent cela possible. Avancer vers ce que Ratzinger appelle une « démocratie ecclésiale ».

Vous pourriez aussi repenser le mode de structuration de vos équipes ou même de votre mouvement en fonction de cette situation de minorité et de pluralisme. Le problème de tout groupe est de s'enrichir, de se renouveler. La stratégie militante consistait à mettre une part de l'énergie à trouver de nouveaux membres, qu'on appelait des « adhérents ». Le groupe s'enrichissait par addition et agrégation de nouveaux éléments à qui on ne demandait que de suivre le plan du groupe. Chaque membre équivalait à un autre et « l'union faisait la force ». Qui faisait preuve de trop d'indépendance courait à l'exclusion.

Or, aujourd'hui, les groupes sont petits et nombreux. Trouver beaucoup de nouveaux membres est impossible. On peut plutôt partir des richesses des singularités du groupe, des richesses déjà internes au groupe et auxquelles on n'avait pas appris à faire attention : originalité, charismes, compétences, relations, styles des individus et qui peuvent prendre du temps pour préciser leurs besoins, leurs désirs... Les propositions pourront ici être multiples, parfois contradictoires, mais auront l'avantage d'être plus proches des attentes réelles. L'enrichissement se fait ici par complexification interne.

UN CHAMP POUR LA MILITANCE

Où peut-il y avoir un champ nouveau pour la militance quand nous assistons au refus des gens de déléguer leur pouvoir ? Après tout, cela paraît être dans le prolongement de 68 qui avait montré que l'acte de prendre la parole devenait une règle de nos sociétés. Cette prise de parole est celle de l'homme et de la femme ordinaire (13). C'est peu à peu tout le monde qui se met à faire de la politique partout. La démocratie n'a plus de lieu ni de temps réservé : elle existe partout où les gens émettent leur opinion, prennent des responsabilités... Tout lieu social,

13 - M. de Certeau « La prise de parole » Desclée.

école, nature, rue, entreprise, hôpital, religion, peut devenir motif à prise de parole.

Mais quand chacun s'autorise à parler, le consensus devient un problème ; il est toujours provisoire. La prise de parole divise en effet, rendant les sociétés de plus en plus complexes, obligeant à rechercher des modes de structuration plus souples, qui parviennent à organiser positivement les conflits. Nous allons vers toujours plus de pluralisme : il y aura donc de plus en plus d'éléments à débattre entre toujours plus d'opinions. Notre problème central est de savoir ce sur quoi nous pouvons nous mettre d'accord pour continuer la vie commune : qu'est-ce qui nous tient ensemble ? Le lien social est cet intérêt.

Si on part de purs principes généraux ou de valeurs abstraites et non discutées, nous allons à l'impasse : ils sont contradictoire d'un groupe et d'un individu à l'autre. Pour reconnaître ce qu'il y a de commun entre nous, il faut pousser le débat, ce qui suppose une communication qui me permette de comprendre ce que pense l'autre, ce que sont ses intérêts, et qu'il connaisse aussi les miens. Pour qu'il y ait « entente » réciproque, il faut mettre entre parenthèses la volonté de dominer l'autre et créer un climat de confiance.

Voilà ce qui, à mon sens, ouvre des voies à une éducation concrète à la politique : éduquer à la patience de comprendre l'autre, à préciser ses propres intérêts ; créer des lieux où l'on puisse entendre ces intérêts ; pousser l'échange raisonné, ouvrir des espaces de liberté réciproque où les gens s'expriment en confiance ; apprendre la synthèse de positions contradictoires ; montrer que la communication est désormais un élément-clé de l'action et de la décision politique ; apprendre un rapport à la communication tel qu'elle soit considérée comme productrice d'information et de raison...

L'horizon d'espérance ici indiqué : une communication sans violence. C'est à cela qu'on prépare partout où on éduque à la raison critique, à la prise de parole, à la curiosité de découvrir les intérêts de l'autre...

Arrêtons là ces propos. Il suffisent à suggérer que l'originalité de l'Action Catholique n'aura d'avenir qu'à la condition de renouveler ses analyses et ses modes d'organisation.

Prêtres-ouvriers, que retenons-nous du marxisme aujourd'hui ?

Jean-Marie PLOUX

Au cours des mois de janvier et février, l'Equipe Nationale des Prêtres Ouvriers a invité Jean-Marie Ploux, Vicaire Général de la Mission de France, à apporter son point de vue dans une recherche intitulée : Prêtres Ouvriers, que retenons-nous du marxisme aujourd'hui ?

Avec l'autorisation de cette Equipe nous publions l'intervention de Jean-Marie Ploux, en lui gardant son style oral mais en pensant qu'elle peut être une contribution à la réflexion que les événements des pays de l'Est, en particulier, ne manquent pas de susciter dans l'esprit de beaucoup.

Remarques initiales :

— Si l'on voulait répondre en rigueur à la question posée il faudrait faire une étude des développements du marxisme dans l'histoire et aujourd'hui. Faute de temps... et de compétence, je prendrai les choses de haut, par grands chapitres ou par niveaux, tout en mesurant que les distinctions que je proposerai seront doublement artificielles : à cause de leur interdépendance théorique et à cause de leur implication conjointe dans la politique et donc dans l'histoire.

— D'autre part, il doit bien être clair que seuls, ceux qui se posent cette question sont à même d'y répondre, dans leur diversité, dans le champ de leur action et de leur engagement personnel et, peut-être, dans une dimension collective... si elle peut se manifester sur un tel sujet. Si je me risque à dire comment, à mon sens, la question se pose, cela ne saurait être avec l'intention de me substituer à eux.

— Enfin, il faut signaler d'emblée que la question parle, dans une fausse simplicité, du marxisme, au singulier. Ce « marxisme » on le confond souvent avec le « communisme » et avec le Parti qui, en France, s'est donné pour tâche de le pro-

poser et de le réaliser. Dans la réalité d'hier, et plus encore d'aujourd'hui, les choses sont autrement complexes !

Cependant je parlerai moi aussi de « marxisme » au singulier, considérant que l'objet de notre question est bien la référence entretenue à cette nébuleuse qui recouvre pêle-mêle : la pensée de Marx et Engels, sa systématisation, ses interprétations, dans la continuité ou la discontinuité, à travers l'œuvre théorique, pratique et révolutionnaire de ceux qui s'y sont référés. Je note pourtant qu'aujourd'hui certains utilisent le terme de « marxien » pour se démarquer d'amalgames inconfortables (marxisme = communisme = ensemble des régimes mis sous cette étiquette) ou prendre des distances avec le marxisme comme « idéologie ».

— Je m'efforcerai donc de clarifier les choses sous la forme simple : de quoi parle-t-on quand on dit « marxisme » ? J'essaierai d'apporter comme on m'y a convié un certain regard, une manière de questionner qui pourra servir soit par effet attractif, si certains s'y reconnaissent, soit par effet répulsif, si elle est contestée.

Un discours conditionné

Pas plus sur ce sujet que sur d'autres, il n'est possible d'avoir une position neutre et de tenir un discours qui soit dénué d'a priori.

C'est bien l'un des mérites des sciences humaines — et, pour sa part, du marxisme — que d'avoir instauré une critique du sujet spontanément considéré comme auteur de parole, indépendamment des conditionnements et des déterminations qui le font tel qu'il est. Cette critique est à retenir, même si le sujet ne se réduit pas à la somme de ses déterminations, ni à l'explication qu'on en propose.

A cela il convient d'ajouter une remarque propre à ceux qui se réclamaient du marxisme en le considérant comme l'instrument d'une lutte de classe. Ils ajoutaient que, seuls, ceux qui avaient un point de vue de classe — entendez celui de la classe ouvrière — étaient habilités à penser « marxiste », car, seuls, ils avaient la possibilité d'être soustraits à l'idéologie de la classe dominante qui imposait sa vision des choses à tous. Encore était-ce une simple possibilité, car il est bien évident que la seule appartenance physique à la classe ouvrière n'entraînait pas ipso facto la conscience d'appartenir à cette classe et bien moins encore la capacité à analyser les rapports réels constituant la société et les moyens de les changer... Tout cela n'a pas été étranger au fait que le P.C.F. se soit longtemps donné chez nous comme le seul interprète valable de la pensée de Marx et Lénine.

Déjà, dans ces quelques mots d'introduction, affleurent des questions qui ont été et sont encore autant de débats à l'intérieur et à l'extérieur du marxisme... Par exemple : rapport entre science et idéologie, nature des « sciences humaines », définition d'une « classe », rôle d'un Parti Communiste, etc.

Qui parle et d'où ?

Mon discours est donc, d'une certaine manière, commandé par mes préoccupations de fond :

- *La solidarité avec des pays du Tiers-Monde.*

Mes séjours en Algérie et en Egypte ont été pour moi fondateurs car ils ont définitivement ancré mon regard à partir des continents en dérive par rapport à ce qu'on appelle l'Occi-

dent. De ce point de vue la question qui m'habite aujourd'hui à l'endroit du marxisme est celle-ci : Le marxisme, ou la référence à la pensée de Marx, sont-ils aujourd'hui des outils d'analyse qui nous permettent de comprendre notre situation historique et d'agir sur elle ? Je me pose cette question compte tenu du fait que, de propos délibéré et parce que cela me semble imposé par l'interdépendance des hommes, il faut penser les choses à l'échelle de la planète et à partir des plus pauvres de cette planète.

● *Les événements de l'Est.*

Les événements qui marquent la planète depuis 1985, début de la pérestroïka, et 1989, chute du mur de Berlin... suscitent en moi, comme en beaucoup d'autres, une triple interrogation :

— l'une porte sur le marxisme tel que j'ai pu l'aborder sur le terrain ou dans des approches plus théoriques, en particulier lors des débats très vifs des années 70 à propos des thèses d'Althusser. Ici le point de vue est plutôt théorique.

Et je fais miens ces propos de Daniel Bensaid (Fin du communisme ? Actualité du marxisme ? in *Actuel Marx* p. 219) : « Le marxisme révolutionnaire n'en réchappera qu'à la condition de s'auto-critiquer jusqu'au sang, de traquer dans ses racines et son développement jusqu'aux dernières traces de religiosité. Plutôt que « principe espérance », il est « principe d'intelligibilité ».

— l'autre met davantage en jeu un effort d'intelligence de l'histoire dans le souci de vérifier la pertinence des thèses marxistes qui prétendent en rendre compte.

Elle consisterait, par exemple, à appliquer à l'histoire des pays de l'Est ces phrases fameuses de K. Marx, écrites en 1859 :

« Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société ». (Préface à la "Contribution à la critique de l'économie politique").

— la troisième est d'ordre politique. Elle porte sur le terme alternatif à tenir devant un régime capitaliste que je n'accepte pas car je le pense incapable de résoudre les contradictions qu'il engendre. Plus prosaïquement et plus réellement : incapable de supprimer la pauvreté de masse et la distance croissante entre pays dits « développés » et pays à la dérive. En tous cas, si les échecs des pays de l'Est me contraignent à une interrogation vigoureuse

sur le marxisme, il est hors de question qu'ils m'amènent à légitimer, par dépit ou carence d'alternative, le capitalisme triomphant donné comme fin de l'histoire sous la forme démocratique qu'il serait seul à pouvoir instaurer. (Fukuyama).

● *une préoccupation théologique.*

La troisième composante est la nécessité d'articuler en moi-même foi et choix politiques. Mais aussi l'ambition tenace d'un dialogue avec des hommes qui ne partagent pas la foi chrétienne, persuadé, d'expérience, que j'ai beaucoup à recevoir d'eux. Faisant aussi le pari que la tradition chrétienne — quelles que soient ses déficiences — est porteuse de quelque chose de fondamental pour la vie de l'homme et la vie des hommes.

I - La rencontre d'hommes et de femmes qui se réfèrent au marxisme

Rencontres d'hommes concrets.

Il m'apparaît que le premier point de contact entre prêtres-ouvriers et marxisme est en réalité un chemin commun, une lutte commune, une rencontre entre des P.O. et des militant(e)s « marxistes », la plupart du temps membres de la CGT ou du P.C., mais pas seulement.

Ce chemin commun est un chemin historique de camaraderie, de fraternité parfois. Son fondement est le commun engagement contre un système économique, social et politique qui engendre l'exploitation de l'homme par l'homme ou qui s'en accommode. Et ce chemin commun a été et demeure le lieu :

— d'une reconnaissance réciproque, avec toutes les tensions et les détours qu'il a fallu pour cela,

— d'un dialogue et d'une interrogation sur les raisons de vivre des uns et des autres.

J'insiste sur un point, car il conditionne un peu l'écoute de ce qui va suivre : ce compagnonnage, ces solidarités de travail et de lutte, ont établi entre beaucoup d'hommes et de femmes de la classe ouvrière et vous mêmes, dans votre diversité, une communauté de regard et de réaction.

Or ceci peut être considéré sous trois angles :

— le premier est celui de la solidarité avec ces hommes et ces femmes troublés par l'aujourd'hui : à la fois les dérives de l'économie libérale, à la fois les bouleversements des pays de l'Est qui ont pu servir de référence à leur espérance.

— le second touche la vie quotidienne de travail et d'engagements avec des communistes et le retentissement qu'elle a en nous.

— le troisième enfin considère le marxisme comme la référence fondatrice d'une grande partie du mouvement ouvrier, la manière que des militants ont eu d'analyser et de comprendre la situation qui leur était faite et, peut-être plus profondément, l'élément de référence dernière de leur existence.

C'est cette dernière perspective que je vais considérer et non les deux autres, beaucoup plus existentielles sans doute car elles relèvent, comme on dit, du vécu. Ce que l'on m'a demandé de tenter d'éclaircir est plus théorique mais n'en est pas moins essentiel dans la mesure où cela formalise ce vécu et dans la mesure aussi où, par un effet en retour, cela le structure et l'inspire. C'est aussi essentiel dans la mesure où c'est le plus souvent à ce niveau que se sont posées les questions d'interférence avec la foi et l'appartenance à l'Eglise.

Des hommes situés.

Les choses sont loin d'être simples. D'une part il n'y a pas que la CGT ou le P.C. à se référer au marxisme. D'autre part, à l'intérieur de ces instances, il y a diversité d'approches et d'interprétations du marxisme. Enfin nous ne sommes pas dans un rapport simple au marxisme.

Décortiquons :

● — Il peut y avoir un rapport de proximité aux militants et d'extériorité à la théorie. Je veux dire par là que, selon la distinction faite en son temps par Jean XXIII, on peut nouer des relations avec les hommes sans pour autant adhérer à ce qui les fait vivre, à leur idéologie.

● — Mais les choses sont souvent moins simples, d'une part parce qu'il est difficile de séparer les hommes des raisons qu'ils ont de vivre. D'autre part parce qu'il peut y avoir en nous même un rapport d'intériorité dialectique entre le marxisme et ce qui nous sert par ailleurs de référence, que ce soit dans le domaine de la connaissance ou de la religion par exemple.

— Dans cette ligne il peut y avoir un rapport de commune référence au marxisme comme à un outil d'analyse de la société dans son développement historique. Ici nous touchons au **caractère scientifique** — discuté — du marxisme. Ce sera notre premier lieu d'interrogation.

— Il peut y avoir un rapport de commune référence au marxisme comme à une sorte de lecture du monde, à une représentation des choses, voire à une « utopie » qui inspire l'action des hommes. En l'occurrence il s'agirait du communisme. Ici nous touchons à l'« **idéologie** ». Ce sera le deuxième lieu de questionnement.

— Enfin il peut y avoir rapport au marxisme comme à une **philosophie** :

= soit comme philosophie de l'histoire : matérialisme historique,

= soit comme philosophie générale, comme « métaphysique » : matérialisme dialectique.

= soit, enfin, comme instrument critique à portée épistémologique : c'est à dire posant les critères d'une vraie connaissance, dans l'ordre social ou économique par exemple. Notre tâche sera donc de clarifier ces trois niveaux et d'essayer de comprendre leurs interférences.

— Mais tout cela, je le répète, entre dans des pratiques syndicales et politiques en tension ou en conflit qui sont, finalement, le lieu principal de notre rapport au marxisme. Et ces rapports sont naturellement marqués par l'évolution, les stratégies des organisations auxquelles nous appartenons. Si bien que, d'une certaine manière, poser la question « aseptisée » d'aujourd'hui risque d'occulter des débats qui sont les nôtres parce qu'ils sont ceux de nos organisations entre elles et à l'intérieur de chacune d'elles.

Restons-en cependant à la terminologie retenue de « marxisme », admettant que la question : que retenons-nous du marxisme ? doit être formulée en : que retenons-nous du marxisme en tant que... car le marxisme en soi n'existe pas.

II - Le marxisme comme "science"

Que le marxisme, par la bouche de certains, fort divers en vérité, ait prétendu être une science, nul ne saurait le nier.

Cela va de la « science prolétarienne » du temps de Staline à la revendication plus sérieuse d'Althusser. Celui-ci, on s'en souvient sans doute, propose de lire l'œuvre de Marx de part et d'autre d'une coupure épistémologique qui sépare les œuvres humanistes de la jeunesse du travail économique effectué avec la Critique de l'Economie Politique et le Capital. Quoi qu'on pense de cette lecture la réception du marxisme comme science me semble induire plusieurs questionnements :

Qu'est-ce qu'une science ?

Mais d'abord qu'est-ce qu'une science ? (Je me réfère ici aux travaux de C. Bernard, G. Bachelard, G. Canguilhem, K. Popper, etc.).

Dans son acception contemporaine et sans entrer dans les détails : une science est la production d'hypothèses vérifiées dans un protocole d'expériences pour constituer des lois rassemblées en une théorie. Cette théorie à son tour engendre des programmes de recherche et peut se décliner en modèles qui sont applicables comme hypothèses à d'autres champs de recherche. et, contrairement à l'idée reçue, l'expérience ne montre pas qu'une hypothèse ou une théorie est vraie mais qu'elle n'est pas fausse... tant qu'on n'a pas trouvé une meilleure explication.

Ainsi une théorie est réputée vraie tant qu'une autre théorie n'explique pas mieux, plus simplement, les phénomènes considérés et d'autres dans un champ plus vaste de recherche. Cela veut dire que le scientifique doit être plus attentif à ce qui perturbe sa démarche qu'à ce qui la vérifie. On verra tout à l'heure que l'idéologie va exactement en sens contraire...

Sciences de l'homme, sciences de la nature ?

Acceptons cette définition succincte de la science. Une première question est souvent posée : ne faudrait-il pas distinguer des genres de science en fonction de l'objet qu'elles étu-

dient ? Peut-on traiter de la même façon les étoiles, les particules, les amibes, les coccinelles et les hommes ? Autrement dit, une science sociale ou humaine obéit-elle ou non aux mêmes critères qu'une science de la nature ou une science exacte ?

● — Une première raison pour soutenir le contraire s'est fondée sur le fait que l'homme étant à la fois le sujet connaissant et l'objet de connaissance, il était en quelque sorte juge et partie et ne pouvait prétendre au même degré d'objectivité que dans la science physique par exemple. D'autre part il ne pourrait ni expérimenter, ni prédire.

A mes yeux ces arguments ne tiennent pas. D'abord parce que le sujet connaissant intervient toujours dans l'objet qu'il cherche à connaître ne soit-ce que parce que c'est lui qui construit hypothèses et théories pour comprendre et parce qu'il intervient toujours dans les protocoles d'expérimentation et de vérification.

Ensuite une science ne se définit pas par sa capacité d'anticipation ou de prédiction mais par sa capacité à rendre compte de ce qui est.

● — Une deuxième raison a été avancée pour refuser de soumettre les sciences de l'homme aux mêmes critères de scientificité que les sciences de la nature : celle qui répugne à faire de l'homme un être « naturel », autrement dit susceptible du même type d'analyse que l'animal par exemple. L'homme, à cause de son âme, de sa liberté imprévisible, ne pourrait pas, ne devrait pas entrer dans un champ de connaissances qui vont en faire un objet d'étude. Il s'agit donc ici de raisons métaphysiques. Les travaux de Freud ont rencontré les mêmes résistances.

Cependant, accepter que l'homme soit objet d'analyse scientifique n'implique pas du tout qu'on le réduise à la somme des explications qui en sont proposées ni que l'on explique le supérieur par l'inférieur. Par exemple cela ne justifie pas que l'on prétende expliquer la société humaine par des modèles tirés de l'étude des sociétés animales ou de la biologie. Il s'agit bien de penser le phénomène humain comme complexité de rapports humains... et aussi de situer les savoirs sur l'homme dans leur relativité.

Critères de scientificité.

Par conséquent, si l'on admet les prétentions scientifiques de l'analyse marxiste, cela signifie que le marxisme doit obéir à la même rigueur de critères que les autres sciences. Mais,

là dessus j'ai le sentiment que les choses sont loin d'être claires et que les débats initiés par la lecture qu'Althusser faisait de Marx sont loin d'être clos aujourd'hui.

Dans son ouvrage « La révolution inattendue », F. Lazard, par exemple, cite une conférence de Jean Kanapa, en 1977, dans laquelle il dit : « L'universalité des lois tient à leur abstraction. Elles ne précèdent pas l'expérience, elles généralisent une expérience multiforme ».

La formulation est ambiguë. En effet s'il est vrai que l'universalité des lois tiennent à leur abstraction, il s'en faut de beaucoup et même du tout au tout qu'elles ne précèdent pas l'expérience ou qu'elles généralisent une expérience multiforme. Le commentaire de l'auteur ne me paraît pas non plus très clair.

Oui : « L'intelligence du réel passe par sa connaissance et par l'incessant travail sur les notions et concepts qui permettent d'en saisir les évolutions au mieux, mais de manière toujours relative ». (P. 116). Ceci relève bien du projet scientifique. Mais en va-t-il de même là : « Dépasser l'idée d'une doctrine constituée dans ses principes, c'est dépasser la notion d'acquis théoriques " fondateurs " » (p. 117) ?

La référence aux analyses de Marx.

On parle d'analyses. On se réfère à celles de Marx dans le Capital. Mais, dans cette référence, à quoi se réfère-t-on exactement ?

Se réfère-t-on à un savoir ?

Soit. Il porte sur des formations sociales précises : anglaises, allemandes et françaises à un moment de leur histoire. Comme le temps est passé, que ces formations sociales se sont transformées, ce savoir n'a de valeur que dans le cadre strict où le champ qu'il explorait persiste dans les formations sociales d'aujourd'hui. Il faut le vérifier. Par exemple les mutations techniques, l'informatique, l'automatisme, changent-ils ou non la nature du travail et les rapports de production ?

De toutes manières ce savoir n'a valeur que ressitué dans le travail scientifique de ceux qui ont pris la suite de Marx et Engels et il implique donc un travail sur les concepts, éventuellement des refontes théoriques pour être fidèle au réel. Sauf à penser évidemment que celui-ci n'évolue pas et reste homogène... ce qui, on en conviendra, n'a rien de marxiste.

Se réfère-t-on à une méthode ?

Cela sous-entend, comme je l'ai indiqué plus haut : un corps d'hypothèses, voire une théorie, des techniques d'analyse dans une position foncière de défiance et de remise en cause possible !

Cela peut paraître contradictoire mais la théorie comme telle, même si elle est constituée d'une sorte de « noyau dur » qui pourrait être, si l'on veut, ce que Marx dit dans sa Préface à la Critique de l'Economie Politique, reste une théorie provisoire, réfutable. Elle demeure à tout moment réfutable par des « faits ». Cependant, comme il n'y a pas de faits bruts, indépendants d'une interprétation, il est plus juste de dire qu'elle demeure réfutable par une autre théorie meilleure et donc qu'elle doit rester attentive aux autres systèmes d'explication proposés ! Et il faut ajouter que les chercheurs doivent être capables d'intégrer l'imprévu, fût-ce l'immaîtrisable du hasard ou du chaos...

Voici ce qu'en dit fort justement F. Lazard dans l'ouvrage déjà cité : « Les sciences de la nature amorcent maintenant une véritable révolution dans leur type de rationalité le plus essentiel. Depuis quelques années, les notions de « complexité », de « chaos organisateur », de « causalité non linéaire », de « processus aléatoires », d'« attracteurs » sont sorties des publications savantes pour nourrir des confrontations et des réflexions très stimulantes dans divers champs de la pensée. La rencontre et la confrontation active des meilleures idées d'avant-garde en tous domaines des connaissances est une nécessité pour ceux qui veulent penser les réalités dans leurs interdépendances, avec un mode de pensée et des moyens conceptuels efficaces ». (p. 155-56). Je souscris pleinement à de tels propos. En remarquant qu'ils nous situent très loin du déterminisme classique, en particulier du déterminisme mécaniste.

Quelles analyses ?

Mais cela m'amène à poser une série de questions : Qui fait les analyses ? Où sont-elles ? Quel statut ont-elles dans notre tête et dans la pratique ?

Dans le passé, au nom de quoi retient-on ou récuse-t-on, au nom de quoi a-t-on critiqué la pensée de : Lénine ? Trotsky ? Otto Bauer ? Lukacs ? Gramsci ? Rosa Luxembourg ? Mao Tsé Dong ?

Et aujourd'hui, même question envers des contemporains : Ph. Herzog ? Paul Boccara ? Samir Amin ? J. Texier ? J. Bidet ? Rossana Rossanda ? Maurice Godelier ?

Autre question : quel est le champ réel sur lequel portent nos analyses dites « marxistes » alors que nous vivons dans une interdépendance complexe au niveau planétaire ? Quels sont les éléments déterminants et leurs relations ?

Deux types de crise

En tout cas, dans la perspective d'un marxisme à caractère scientifique, celui-ci peut faire face à deux sortes de crises :

● — les unes sont des crises de refondation de la théorie dans la mesure où la réalité considérée a changé, ou des paramètres nouveaux entrent en ligne de compte, ou d'autres approches scientifiques viennent perturber la théorie, où des échecs politiques obligent à reconsidérer l'analyse ou la théorie...

● — Les autres peuvent résulter de dysfonctionnement scientifique, soit que la science soit érigée en dogme, soit qu'elle soit corrompue par l'idéologie... et le pouvoir. Par exemple lorsque la biologie défend sans preuve l'hérédité des caractères acquis, soutenant par là la thèse que des transformations sociales engendreront un homme nouveau. Par exemple lorsque l'on s'obstine à soutenir une théorie de la religion aux termes de laquelle celle-ci devrait disparaître d'elle-même une fois que les rapports sociaux de production sont changés. Alors qu'elle ne dépérit pas, qu'il faut déclencher contre elle une offensive idéologique et une persécution et que, de plus, elle s'avère ailleurs un facteur révolutionnaire dans des conditions économiques et sociales qui auraient dû en faire l'opium du peuple !

Renoncer au marxisme comme "science" ?

Certains, cependant, et F. Lazard est peut-être du nombre, semblent renoncer à la prétention du marxisme à être scientifique. Si ce n'est pas par impossibilité de construire cette science ou par refus des visions totalitaires qui prétendaient tout expliquer d'un point de vue marxiste (par exemple l'inconscient et sa structuration), il semble que ce soit par crainte de théoricisme : autrement dit le fait qu'à partir d'une théorie on déclinerait des « modèles » qui seraient imposés d'en haut et par autorité à la réalité sociale.

Ainsi, chez F. Lazard : « Liée à la mise en évidence du rôle créateur primordial du mouvement populaire, l'idée autogestionnaire se substitue aux visions, si fortement enracinées, de changement par en haut, par étapes élaborées d'en haut, dans une perspective préconçue

d'en haut. (...) Pour dégager, à partir des problèmes réels, les pistes de réponses les mieux appropriées, l'élaboration politique ne se déduit pas d'une théorie constituée » (p. 117-118).

Derrière cela, il y a sans doute un réflexe de défense contre les accusations d'inféodation aux modèles soviétiques et une juste protestation contre toute absolutisation d'un « savoir » ou prétendu savoir qui tomberait de haut pour insister au contraire sur la démocratie et la prise en compte de l'autogestion. Certes je comprends la lecture critique que l'auteur fait de l'histoire de son parti, comme de celui de l'U.R.S.S. Mais je me demande si la critique politique n'est pas indûment appliquée au projet scientifique et si la « stratégie » ne risque pas de remplacer l'effort onéreux de la connaissance scientifique.

Ma position est sensiblement différente. J'ai le sentiment que la critique interne des dysfonctionnements de la démocratie au sein du P.C. reflue en critique sur le caractère scientifique du marxisme alors qu'il s'agit au contraire de revenir à une pratique rigoureuse de la science, aux antipodes de tout dogmatisme. Si le marxisme renonce à son ambition de connaissance scientifique de la réalité économique et sociale contemporaine, dans la ligne du travail inauguré par Marx, et sur une base internationale, il perd à mes yeux l'essentiel de son intérêt.

III - L'idéologie marxiste ou le marxisme comme idéologie

Dans la langue française les terminaisons en « -isme » sont l'indice presque sûr du terrain idéologique. Cela suffirait à traiter du marxisme sur ce registre et j'ai noté, plus haut, que certains emploient le terme de « marxien » pour se démarquer justement du marxisme comme idéologie. Mais des formules nous y introduisent aussi directement, par exemple celle-ci : « Les communistes construisent eux-mêmes leurs références, à partir de ce qu'ils veulent être, en fonction de ce qu'ils veulent réaliser ». F.L. p. 142.

Vision négative de l'idéologie.

Une des difficultés rencontrées sur ce point vient de ce que Marx et Engels ont énoncé un certain nombre de propositions sur l'idéologie. On en retient généralement que c'est une construction en miroir, le reflet inversé de la réalité et que, comme telle, c'est une illusion, une mystification. En effet elle donne pour vrai ce qui ne l'est pas. Elle masque les rapports qui font le tissu réel. Elle donne de ce dernier une représentation globale, indifférenciée, idéale, immédiate et fausse.

Dès lors on comprend la réticence à parler de l' « idéologie » marxiste ! D'autant plus si l'on considère le marxisme comme une science...

L'idéologie, comme réalité contradictoire.

Or il faudrait beaucoup nuancer ce point. L'indication du rapport en « image renversée » a été trop souvent considérée d'une manière mécaniste, comme une explication, alors qu'elle était simplement l'indication d'un rapport faussement appréhendé par la conscience comme « vrai ».

D'autre part, si l'on prend par exemple, Le Manifeste, on s'aperçoit que la lecture proposée de la religion — type même de l'idéologie — n'est pas seulement négative.

Mais surtout les textes mêmes de Marx nous autorisent à dépasser cette vision très étroite des choses. Dans le texte, à lire et relire, de la Préface à la « Contribution à la critique de l'économie politique », il écrit :

« L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur quoi s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience déterminées. (...) Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel — qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse — des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, *les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout* ».

(Soit dit en passant, dans ce texte, Marx ne revendique une approche scientifique rigoureuse qu'en ce qui concerne le bouleversement matériel des conditions de production économique...).

Mais, si je comprends bien ce qu'il dit, on ne voit pas ce qui soustrairait le marxisme à l'idéologie, du moins s'il se présente comme la conscience que la classe ouvrière a d'elle-même et ce qui dessine en quelque sorte l'horizon de son combat de libération. De ce point de vue l'idéologie est inséparable de l'utopie qui semble nécessaire à l'action. Et c'est bien sûr ce registre que l'on dira que le marxisme est un humanisme. Le marxisme alors fut, est l'âme d'un mouvement. Il met en jeu les dimensions imaginaires et symboliques de l'homme.

A titre d'illustration je cite ces phrases de Lucien Sève qui me semblent assez bien représenter la vision « utopique » du communisme :

« Ainsi compris — déploiement universel des forces productives, dépassement des régulations par l'argent-capital, appropriation réelle de leurs puissances sociales par les producteurs associés, fin de l'exploitation de l'homme par l'homme, abolition du travail, développement intégral de tous les individus, recomposition de leur emploi du temps, dépérissement de l'Etat, dépassement de l'hostilité entre les nations, désaliénation de la conscience sociale, passage de la contingence à la liberté réelle —, le communisme ne signifie pas une absurde « fin de l'histoire », mais la sortie de la préhistoire, celle de la lutte des classes, transfigurée en libre déploiement de toutes les forces humaines comme fin en soi ».

(in : Fin du communisme ? Actualité du marxisme ? p. 141).

Le fonctionnement de l'idéologie.

Ce qui va de soi ..

Qu'est-ce donc que l'idéologie ? On peut dire d'une manière simple que c'est la manière dont un groupe social donné se représente le monde et sa place dans le monde et l'histoire. Cette représentation, pour lui, va de soi, car elle est vraie. C'est elle qui légitime son organisation, son rôle et son destin. Cela signifie que l'idéologie met en jeu des valeurs qu'elle privilégie et organise comme son système de référence. Mais, pour qu'il en soit ainsi, il faut que cette représentation et ces valeurs soient articulées en un tout plus ou moins cohérent, appuyé

sur quelque chose qui est soustrait à toute contestation : Dieu, l'Esprit, la Raison, la Nature, le Sens de l'Histoire, etc.

En ce sens on ne peut pas se passer d'idéologie. Et ceux qui clament à grands cris aujourd'hui la mort des idéologies sont des illusionnistes ou des naïfs...

Naturellement, et Marx a raison sur ce point, dans la mesure où l'idéologie est porteuse de sens, dans la mesure où elle est le prisme à travers quoi nous voyons la réalité, elle est en même temps ce qui écarte toute autre lecture, tout autre sens. C'est pourquoi, d'une certaine manière, elle est trois fois mystificatrice :

— Elle l'est parce qu'elle donne à croire aux hommes ce qu'ils ont besoin de croire, ce qui sert leurs intérêts.

— Elle l'est aussi dans la mesure où elle fait écran à toute autre approche de la réalité. Si l'on voit la réalité sous une couleur... on ne la voit pas sous une autre.

— Elle l'est enfin parce que ceux qui ont le pouvoir, et qui veillent à l'orthodoxie des idéologies, présentent celles-ci comme la vérité de tous.

Et la lutte idéologique consiste justement à faire admettre à tous que seule est vraie la représentation des choses qui est la sienne, que les valeurs fondamentales sont celles auxquelles on se réfère soi-même. Les débats politiques gauche-droite montrent à l'évidence l'affrontement des systèmes de valeurs...

Si l'on admet que le marxisme fonctionne comme idéologie, il aura donc tendance à fonctionner comme toute idéologie, c'est à dire en faisant passer pour « naturelles » ou incontestables, voire comme « absolues », un certain nombre de représentations et de valeurs. On peut penser par exemple à une certaine conception de l'histoire calquée sur le modèle de l'évolution naturelle des espèces (Darwin), histoire déterminée et de progrès dont on décèle le « sens » et les mécanismes pour agir, justement, dans le sens de l'histoire.

J'en emprunte, toujours à Lucien Sève, une illustration actuelle :

« Le capitalisme, c'est l'intense stimulation du développement des forces humaines dans l'aliénation sans rivages des individus et des peuples par rapport à leurs puissances sociales

— outils, finance, pouvoirs, savoir. *En s'aiguïsant, ces antagonismes engendrent donc, mais la « la tête en bas » comme aime dire Marx, les présuppositions objectives de leur dépassement jusqu'au bout.* (...) " Nous appelons « communisme » le mouvement réel qui abolit l'état de choses actuel. Les conditions de ce mouvement résultent de la présupposition qui existe actuellement " (1). S'agirait-il d'une autre définition du communisme ? Bien plutôt, c'est l'acceptation dialectique de la précédente : *le but idéal ne fait qu'extrapoler la direction du mouvement réel*, au double sens du mot mouvement — le sens objectif, social, et le sens subjectif, organisationnel, celui du mouvement conscient vers le communisme ». (p. 141).

Naturellement, l'idéologie marxiste, comme telle, entre nécessairement en conflit avec d'autres idéologies tout aussi sûres d'elles mêmes, en particulier celles — religieuses par exemple — qui justifient et masquent les intérêts de la classe dominante, mais aussi, sans doute, celles qui occupent le même terrain eschatologique.

Dans la même ligne de questionnement il faudrait se demander si une certaine référence au marxisme comme idéologie ne fonctionne pas aussi sur le mode « religieux », d'une part à cause de l'horizon eschatologique du marxisme, d'autre part à cause du lien établi entre les communistes, enfin à cause du fonctionnement idéologique que représente l'appartenance au Parti et à cause de la nature propre de tout appareil idéologique...

L'appareil idéologique

Cependant les idéologies ne tiennent pas toutes seules. Sans doute habitent-elles l'imaginaire des gens, mais parce qu'elles sont portées par un « appareil » qui les exprime, les transmet, les adapte, veille à leur « orthodoxie », etc. Les termes d'appareil idéologique ne doivent pas être considéré comme quelque chose de péjoratif ou de négatif. On pourrait les remplacer par « institution ». Cela regroupe les moyens d'expression, de diffusion, de légitimation dans le temps comme dans l'espace social...

Mais qu'arrive-t-il quand les faits s'inscrivent en faux et démentent — ou semblent démentir — la perspective idéologique ?

C'est justement l'une des tâches de l'appareil que de fournir des explications qui entrent dans le cadre de l'idéologie, qui collent avec et si possible qui la confortent. Relecture

(1) L'idéologie Allemande Ed. Sociales 1976, p. 33, n° 1.

de l'histoire par exemple pour expliquer les « faits » sans remettre en cause l' « utopie » dont l'idéologie est le vecteur.

Cela ne va pas sans une sorte d' « acte de foi » qui est au fondement de l'utopie et de l'idéologie qui la porte.

Arrivé là, il faut faire quelques remarques :

- Idéologie et politique

Il est bien évident, je n'y insiste pas, que l'idéologie entre en ligne de compte dans l'action politique et qu'elle en subit tous les contre-coups... Il s'agit non seulement des événements de l'histoire, mais des questions proprement politiques, par exemple : comment concilier la nécessité de régulation du marché par une planification, sans tomber dans la bureaucratie et renforcer le rôle de l'Etat dont on souhaite le dépérissement ? ou encore comment articuler pouvoir d'un Etat de classe et droits personnels ?

- Idéologie et science

Mais alors si l'idéologie est bien ce que nous avons dit et si le marxisme est idéologie par quoi et comment pourra-t-il être critiqué ? L'idéologie marxiste comme telle devrait sans doute être critiquée par la science marxiste. Cela nous renvoie au problème de cette science et de sa consistance.

Ce qui complique les choses c'est que l'idéologie sert d'une certaine manière de matrice à cette science censée la critiquer. Par exemple dans la mesure où elle relève d'un déterminisme, emploie des modèles de détermination mécaniste, hiérarchique, fournit une vision de l'histoire.

D'autre part l'idéologie peut aussi asservir la science à son profit, par exemple quand on parle de « science de classe », mais aussi quand elle soustrait la science au protocole critique de toute science digne de ce nom et transforme les théories en dogmes.

- Idéologie et conscience

La formulation de Marx à laquelle je me suis référée semble évoquer un rapport de causalité déterminée entre les rapports de production et les formes de conscience. Comme il le dit dans le même texte : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est, inversement, leur être social qui détermine leur conscience ».

Dans une lettre célèbre à Joseph Bloch, F. Engels indiquera plus tard que ce rapport n'est pas à entendre de manière linéaire et à sens unique mais qu'il faut voir les choses dans une articulation complexe d'action et de réaction. Et, à Conrad Schmidt, il écrira même, à l'encontre de ceux qui « ne voient toujours ici que la cause, là que l'effet, que c'est une abstraction vide. (...) Qu'il n'y a rien d'absolu et que tout est relatif », et il termine : « Tout cela, que voulez-vous, ils ne le voient pas ; pour eux Hegel n'a pas existé... ». Ceci devrait donc nous prémunir contre les simplismes déterministes et mécanistes.

Reste un point qu'il faudrait éclairer : comment — indépendamment de la critique scientifique — une conscience peut-elle sortir de l'idéologie ? Qu'est-ce qui explique que, dans une formation sociale donnée, insérés dans les mêmes rapports de production, des hommes se révoltent, soient des « dissidents », rompent avec des ordres injustes, des appareils totalitaires ? N'y a-t-il pas là quelque chose qui peut être un point d'appui pour la critique des idéologies ? et qu'est-ce que ce point d'appui ? Sous une forme imagée : ne faut-il pas instaurer un dialogue entre Marx et Dostoïévski ?

- Critique de l'appareil idéologique ?

La question concerne aussi l'appareil idéologique. Comment peut-il être remis en cause si, d'une manière institutionnelle, structurelle, il ne fait nulle place à l'autre, nulle place à la contestation, nulle place à la contradiction ? De ce point de vue une lecture manichéiste des contradictions, en particulier de la lutte des classes est une simplification désastreuse. On ne devrait pas oublier certaines pages de Mao Tsé Dong sur la contradiction... même si la Révolution Culturelle en a fait un bien mauvais usage !

J'ai évoqué les relations contradictoires ou dialectiques entre science et idéologie. Mais une troisième donnée entre aussi en ligne de compte : la philosophie.

IV - Le marxisme comme philosophie

Il faudrait distinguer ici : matérialisme historique, matérialisme dialectique et critique épistémologique.

Le matérialisme.

Je me contenterai ici de mentionner un trait commun à ces trois aspects de la philosophie marxiste parce qu'il a été d'une certaine manière au centre de notre dialogue de croyants avec le marxisme : c'est le matérialisme, plus ou moins lié, à l'athéisme.

Le matérialisme historique.

En ce qui concerne le matérialisme historique il me semble que l'on pourrait entendre ceci : le réel doit être expliqué par les rapports qui le constituent et non par les représentations que les hommes s'en donnent. C'est pourquoi Althusser le définissait en une formule lapidaire : « Ne pas se raconter d'histoires ». Ce réel peut être transformé dans les limites de ce que ces rapports autorisent.

De ce point de vue on peut se demander si le matérialisme historique est autre chose que la conjonction : de l'effort scientifique, de l'idéologie et de la stratégie politique dans leur inter-action.

Le matérialisme dialectique.

En ce qui concerne le matérialisme dialectique, il s'agit d'une prise de position dans le champ métaphysique : la conviction que l'élément fondamental premier est la matière, qu'elle est en évolution, qu'elle obéit à des lois dialectiques dans cette évolution. Si bien qu'à un stade donné de cette évolution la matière : l'esprit ou la pensée comme force matérielle, réagit et rétro-agit sur les stades antérieurs de cette évolution. Ces deux aspects des choses ne sont pas séparables car autrement on tomberait dans un déterminisme fataliste. Or les marxistes prétendent « faire l'histoire ». Il est clair que ce matérialisme est un athéisme, sauf à considérer que le stade ultime de cette évolution soit « Dieu », mais il serait plus simple alors de se situer dans une perspective Hégélienne !

Peut-être y a-t-il une question derrière tout cela. En effet, en se situant par rapport à Hegel, Marx disait qu'il fallait remettre sur pied ce qui avait la tête en bas. Je ne suis pas sûr que cela change beaucoup les choses quant au rapport lui-même. Un peu comme lorsqu'on retourne un sablier. Si la représentation idéaliste est fausse, la représentation matérialiste est-elle plus juste ? Ce qui est « en haut » continuera à s'imposer à ce qui est « en bas ». Et l'on n'est pas encore dans un rapport véritablement dialectique. Je me demande si le mode d'exercice du pouvoir en URSS par exemple n'a pas été l'illustration de ce renversement-là...

L'athéisme méthodologique.

Enfin, il faudrait dire quelques mots de l'athéisme méthodologique. On peut l'entendre comme la mise hors jeu de Dieu comme élément explicatif dans le processus scientifique. C'est élémentaire, mais pas si facile que cela à tenir. En effet, dans la mesure où une science se donne pour objet l'étude des idéologies, et dans la mesure où Dieu y intervient comme facteur de garantie ou clef de voûte du système, il n'est pas si facile que cela de mettre Dieu entre parenthèses : Dieu en ses représentations et Dieu dans la fonction qu'il remplit dans la structuration des personnes et dans leur action. D'autre part, si l'explication du phénomène religieux consiste à le comprendre comme idéologie, on peut aussi se demander s'il est réductible à cela... et l'on peut s'interroger également pour savoir si le phénomène religieux ne dit pas quelque chose de l'homme qui serait dénié par le marxisme pour des raisons à analyser... Cela rejoint le point abordé plus haut : idéologie et conscience. Nous reprendrons d'ailleurs ces questions dans la deuxième partie de cet exposé.

Mais avant, il convient de s'expliquer et d'éviter un contre-sens sur ce que l'on a appelé l'anti-humanisme. Quand la démarche scientifique marxiste met de côté soit Dieu, soit une représentation idéaliste de l'homme, c'est pour quitter le domaine des idées toutes faites, données comme des explications et des justifications du sort des hommes et en venir aux hommes concrets, c'est à dire aux hommes tels qu'ils sont faits par les rapports sociaux de production. Naturellement, on peut — on doit — légitimement penser que la science des formations sociales ne peut pas expliquer le tout de l'homme et qu'il y a place pour d'autres approches scientifiques. Mais ces approches mettent également en œuvre le même athéisme méthodologique...

Les événements de 1985-1989

Tout ceci étant évoqué, à titre de programme de recherche plus que comme un corps doctrinal, je propose de le rapporter brièvement aux événements qui, pour une large part, ont motivé l'interrogation d'aujourd'hui : les événements qui, en secouant l'U.R.S.S. et les autres pays de l'Est, ont bouleversé la géopolitique de la planète. Ceci depuis le lancement de la pérestroïka en 1985, jusqu'à nos jours, en passant naturellement, par l'événement symbolique de la chute du mur de Berlin en 1989.

Question préalable !

Dans l'un des rapports il a été dit : « C'est dangereux de se remettre en cause personnellement sans d'abord proclamer notre opposition radicale à l'idéologie capitaliste qui produit aujourd'hui tout le mal que l'on connaît ». Soit, cela va sans dire mais c'est sans doute mieux en le disant.

Mais ce serait aussi dangereux, sous prétexte que l'on est pris dans un affrontement et que l'adversaire risque de mettre à profit toute remise en cause de nos positions, de ne pas remettre en cause ces positions si elles doivent l'être. Car, de toutes manières, des positions fausses conduisent à des échecs ou des désastres.

C'est encore plus dangereux aujourd'hui quand l'un des protagonistes — le capitalisme libéral — semble l'avoir emporté sur

l'autre ! Il est difficile de garder raison critique au sein de l'affrontement et difficile d'entendre d'autres discours dans ce contexte...

Mais il faut se souvenir aussi que trop souvent on a refusé d'entendre des questions, de voir des réalités, en les taxant d'« anti-communisme primaire » ou parce que, selon le mot célèbre, il ne fallait pas désespérer Billancourt...

Le marxisme en cause ?

Les interrogations ou les remises en cause entraînées par les événements des pays de l'Est sont de nature diverse selon que l'on considère l'un ou l'autre des niveaux précédemment distingués. La question, d'une certaine manière, est celle-ci : Peut-on, doit-on sauver le marxisme en le dissociant du naufrage des pays de l'Est et alors comment le faire ? Ce peut être en montrant que les modèles de type soviétique n'ont pas été fidèles à Marx : il y avait loin en effet du texte du Manifeste : « L'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses conflits de classe, fait place à une association où le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous », à la réalité où l'on a donné la collectivisation comme le prélude à la liberté de l'individu. Ce peut être aussi en démontrant — un peu tard — que ces pays n'étaient pas dans les conditions his-

toriques de développement de la formation sociale capitaliste pour servir d'assise au communisme. Systématisons... en schématisant.

Sous l'angle de la " science "

Si l'on appréhende le marxisme essentiellement comme outil d'analyse ou science des formations sociales l'interrogation porte :

— Ou bien sur la manière dont cette science a fonctionné pour guider l'instauration du « socialisme scientifique » ou du « socialisme réel ». En ce cas on peut se demander si les analyses étaient fondées, et même, à l'époque de Staline ou de Brejnev si elles étaient faites. Non seulement l'analyse des rapports de force avec l'Occident, mais l'analyse de ce qui se passait dans ces pays dits « communistes ». On devrait parler peut-être ici de : « science fausse »,

— Mais l'interrogation peut aussi porter sur la nature de la prétention « scientifique » de cette discipline. En ce cas ce n'est pas seulement de résultats faux dont il faudrait parler, mais de : « fausse science ».

Et là il faudrait se reporter aux travaux d'histoire sur l'évolution des sciences en URSS et sur la manière dont le marxisme y a été conçu comme science et, en quelque sorte, science des sciences. Mais cela devrait aussi nous inciter à voir d'un peu près ce que nous appelons nous mêmes : « analyse ».

Sous l'angle de l' " idéologie "

Si l'on considère le marxisme comme idéologie. Alors le questionnement est autre. Il s'agit en effet ici d'une représentation globale des choses et d'un programme qui sont la formulation d'une espérance. Les hommes et les femmes y sont impliqués tout autrement. La question porte alors sur l'idéologie et sur l'appareil idéologique en particulier quand cet appareil est représenté par un Parti et confondu avec l'Appareil d'Etat. Il s'érige alors en tenant de la vérité et il ne tolère ni contestation ni opposition. Mais on peut aussi considérer, en suivant une certaine interprétation marxiste de l'idéologie, que celle-ci était une pure mystification.

Cela devrait induire une analyse rigoureuse de la manière dont les régimes politiques se sont légitimés d'une référence à Marx. Comment ça c'est passé. Bref, une analyse historique qui explique comment, au lieu du socialisme qui devait conduire au communisme, on a eu « une société d'exploitation de la force de travail où l'Etat contrôlait la croissance du capital par le biais des organes de planification centralisée ». (Louis Janover).

Je note simplement qu'ici, en ce qui concerne la France et compte tenu de son histoire, la distinction commode que nous avons faite plus haut, entre militants et « théorie » ne tient guère devant le désarroi de militants, les questions des uns, la démobilisation des autres. On ne peut pas

se contenter d'un rapport « sentimental » aux personnes. Il faut remonter aux raisons de vivre.

Sous l'angle de la " philosophie "

Enfin si c'est de philosophie qu'il s'agit, l'interrogation est encore différente. En effet si l'on peut donner un contenu valable au matérialisme historique et discuter la conception de l'histoire qui le sous-tend, on peut s'interroger davantage sur le matérialisme dialectique, le fameux « dia-mat », dont beaucoup pensent aujourd'hui que le contenu était d'autant plus affirmé qu'il était plus fumeux...

Naturellement tous ces niveaux sont imbriqués. Une question leur est commune : A quoi est due, dans l'état actuel des choses et du constat, la faillite des pays du socialisme réel ? A quoi sont dues les dis-

torsions et les exactions dont y furent victimes les hommes et leurs espérances ?

Est-ce à la théorie ? Est-ce à un réductionnisme théorique qui a empêché de prendre en compte des aspects essentiels de la vie de l'homme et des sociétés ? Est-ce à une mauvaise application de la théorie ?

Bien entendu on dira que c'est dû à des facteurs extérieurs, à la lutte imposée par les pays capitalistes, etc. toutes choses qui sont exactes mais qui n'expliquent rien. Car, justement, le marxisme se présentait comme l'instrument de résistance au capitalisme, comme le moyen de lutter contre lui et de le remplacer par un ordre plus juste qui mette fin à l'exploitation de l'homme par l'homme.

Mais il peut y avoir derrière cela une question autrement plus redoutable :

Le marxisme, produit de la modernité, peut-il résister dans la " post-modernité " ?

Le marxisme, produit de la modernité.

Que le marxisme soit un produit de la modernité et une de ses expressions — certains marxistes diraient son expression majeure — ne soulève, j'imagine, aucune contestation étant donné les circonstances de

sa production comme son mode de production.

De ce point de vue, je l'ai dit brièvement, il relève d'une certaine conception de l'histoire, comme de la science, (quoi qu'il en

soit par ailleurs de la nature réelle du marxisme comme « science ») et aussi d'une certaine philosophie qui s'inscrit dans la filiation : Descartes, Kant, Spinoza, Hegel, Feuerbach.

Un autre âge de la modernité ?

Or, aujourd'hui, nous vivons, dans tous les domaines, de formidables mutations : elles affectent les techniques, les sciences, l'économie, les communications, les informations, etc. (2). J'ai cité plus haut ce que disait F. Lazard dans l'ordre de la connaissance.

Sur le plan économique, par exemple, on a assisté à une sorte d'autonomie des capitaux dissociés de la production, à une production dont le cerveau est dans les centres « développés » incontrôlés par les Etats alors que la main d'œuvre est à la périphérie « sous-développée » et que la distance entre le centre et les cercles concentriques qui vont jusqu'à la plus lointaine périphérie, s'agrandit démesurément. Sans compter les mutations actuelles qui affectent l'emploi et la nature du travail. Sommes-nous toujours dans l'ordre de l'exten-

sion du bon vieux capitalisme ou changeons-nous d'échelle ?

La question qui se pose est celle de savoir si nous sommes encore dans une différence de degré ou si nous passons un seuil, de même nature par exemple que celui qui a marqué le passage à la modernité.

Et l'on peut légitimement se demander si les événements de portée mondiale que nous vivons depuis quelques années, ne sont pas, justement, un élément de cette colossale mutation.

En effet, d'une certaine manière, le marxisme s'est présenté à la fois comme une lecture de la modernité, à la fois comme son accomplissement, dans la mesure où le communisme devait accomplir les potentialités du capitalisme en les dépassant. Si l'on se réfère à ce que l'espérance marxiste a formulé au cours de décennies précédentes, et dans la logique propre de sa lecture de la modernité en tant que domination des rapports marchands capitalistes, ce seuil aurait dû être celui du passage au communisme, après la transition du « socialisme ».

Or la réalité semble infliger un double démenti à cette vision des choses :

— d'une part ces rapports marchands, loin d'être dépassés, semblent s'étendre à toutes les sphères de l'activité humaine : politique, culture, arts, sport, etc. Mieux

(2) Cette réflexion sur : « Modernité, post-modernité ? » devrait paraître dans le numéro de la LAC de Sept.-Oct. 1993.

— ou pire ! — ils partent à la reconquête des pays qui pensaient les avoir bannis (3).

— d'autre part, c'est justement au moment où la modernité franchirait ce seuil, pensé par le marxisme comme devant être celui de la fin du capitalisme, que les régimes qui avaient pour mission de l'assumer sont en train de s'effondrer ou de tourner casaque. Comme s'ils étaient restés prisonniers d'une certaine conception de la modernité, comme s'ils l'avaient mal intégrée (voir les résurgences nationalistes, ethniques, etc.), ou comme s'ils l'avaient mal interprétée.

D'où les questions :

● — Une bonne partie du vocabulaire de Marx et Engels est marqué culturellement.

(3) Les contradictions du capitalisme ne sont pas résolues pour autant : ainsi, en plus des hommes exploités (au travail non payé) et aliénés (réduits à leur force de travail et à leur capacité de consommation considérées comme des marchandises) mais qui font partie du système, il y a les marginaux et les exclus qui n'en font plus partie, qui sont en trop comme producteurs et qui, faute de rentes, ne sont pas des consommateurs. C'est vrai ici et surtout là-bas, dans les pays du Tiers-Monde. (Le marxisme doit aussi « penser » ça : autrement la lutte pour changer les structures cède le pas à la solidarité, (l'aide humanitaire)... ou à l'indifférence).

A quel décryptage, dans l'étape actuelle de la modernité, sommes-nous conviés pour éviter les contre-sens ? Par exemple quand on parle d'« abolition du travail » ou de « dépérissement de l'Etat » de quel travail, de quel Etat parle-t-on ?

● — Quelle est la nature du moment historique que nous vivons ?

Le marxisme est-il apte à le penser et à quelles conditions ? En particulier peut-il muer en une pensée de la complexité, remettant en cause l'idée sur laquelle il est né d'une histoire déterminée et orientée pour intégrer des facteurs aléatoires, le hasard, l'inconscient, etc. ?

Lucien Sève pour sa part a engagé depuis longtemps une réflexion sur la personne qui trouve aujourd'hui sa pertinence dans le débat sur l'éthique.

Indices du travail à faire : la carence par rapport à l'écologie, mais aussi par rapport à l'économie comme tout mondial. Déficit sur la pensée de l'histoire une fois sorti des analogies avec l'évolution, une fois écartés un automatisme linéaire ou des tables rases révolutionnaires faites du passé dans le genre Poi Pot.

● — Dans le cadre plus large de cette orise de la modernité dont il est difficile de dire si c'est une crise de croissance ou le passage à autre chose : Faut-il inter-

prêter la crise actuelle des pays du « socialisme réel », des Partis Communistes et du marxisme comme l'échec provisoire d'un mouvement inéluctable de l'évolution de l'humanité et, comme dans l'évolution des espèces, voir là un rameau qui s'éteint, une lignée qui avorte, mais en postulant que, sur le tronc du marxisme, la sève saura irriguer d'autres réalisations. En ce cas on postule que la crise de la modernité est une crise de croissance et que le communisme demeure — comme stade à venir de l'histoire et comme objectif de l'action des hommes — la forme accomplie de cette modernité en ce qu'elle a de plus prometteur pour l'humanité.

● — Doit-on considérer au contraire que nous passons à un autre âge de la modernité ou à autre chose que la modernité et que le marxisme, qui en fut peut-être l'expression la plus caractéristique, passera avec cette modernité et ne lui survivra pas ?

Du moins, comme effort d'intelligence scientifique de l'histoire des formations sociales, il ne s'en sortirait qu'au prix d'une refonte radicale de sa théorie.

D'autre part, comme idéologie, il s'est inscrit dans le mouvement de sécularisation dont il a été une des formes les plus radicales. Mais, dans cette mesure même, on peut penser qu'il est resté prisonnier du mouvement même de la sécularisation et donc d'une problématique dépassée en ce qu'elle traduisait le passage à la modernité et non la modernité même dans son efflorescence dernière.

Enfin, politiquement, les régimes du « socialisme réel » auraient incarné un type de modernité qui s'avère une fin de course ou une impasse.

Le marxisme sera-t-il alors un de ces éléments de la modernité qui sera balayé avec le reste ou a-t-il les ressources pour penser ce passage et se penser lui-même autrement ?

(La même question peut être posée pour le christianisme et l'Eglise : Elle qui a eu tant de mal à s'inscrire dans la modernité, résistera-t-elle à ce passage ?).

(La seconde partie de l'interrogation menée avec certains prêtres-ouvriers portait sur le rapport d'une conscience chrétienne avec le marxisme)

Retour sur la " connivence "

Beaucoup se rappellent, sans doute, les propos tenus par le Cal Decourtray lorsque, dans un numéro du Figaro de janvier 1990, il déclara : *« Le reproche qu'on peut faire aux pasteurs qui se situaient dans une perspective essentiellement missionnaire, c'est qu'ils n'ont pas été suffisamment sensibles à certains dangers. Dans un souci de maintenir la communion avec les plus engagés, on s'est laissé entraîner à une certaine connivence »*.

Ces paroles soulevèrent une certaine polémique. L'auteur en fut surpris car elles s'inscrivaient dans une longue tradition de questions ou de contestations à l'endroit du marxisme. Sans remonter dans le temps ni recourir aux documents romains que tous ont en mémoire, on peut au moins mentionner la prise de position de Mgr Matagrin en janvier 1976 ou celle du Conseil Permanent de l'Episcopat en juin 1977...

Certes, le fait que les propos du Cal Decourtray aient été rapportés par le Figaro, au moment de la débâcle des régimes dits

« communistes », ne pouvait manquer d'apparaître comme un « haro sur le baudet ! ». Il furent aussi perçus par beaucoup de militants, prêtres et laïcs, comme un désaveu de toutes une existence engagée dans une lutte pour la justice, partagée avec des communistes, et le dialogue noué avec eux.

Bien entendu, on pouvait s'interroger sur les prises de position de ceux qui posaient de telles questions, sur leurs solidarités de fait, leurs engagements explicites ou implicites. On l'a d'ailleurs fait. C'était légitime car aucune question n'émane jamais d'un lieu neutre.

Cependant mon intention n'est pas, ici, de revenir sur l'incident ou la polémique qui s'en est suivie. Je prends simplement le mot de « connivence » pour l'indice de vraies questions et l'invitation à une interrogation de conscience qui soit sans détour. C'est pourquoi, m'impliquant dans la question et dans sa réponse, bien que je m'adresse à d'autres, je dirai : « nous ».

Des reproches.

Derrière le mot — somme toute assez banal — de « connivence », il y avait, semble-t-il, deux reproches :

- — celui de complicité — allons jusqu'au bout de la pensée ! — avec un système politique totalitaire et oppressif ou avec un parti qui l'a soutenu.

- — celui de naïveté, ou d'insuffisance de la pensée : celle des chrétiens visés, qui s'accrochaient :

- d'une part à un système de pensée incompatible avec la foi,

- d'autre part à un système « dépassé », c'est à dire incapable de répondre à ses ambitions d'explication et de transformation du monde.

Des oreilles pour entendre ?

Or, je l'ai déjà dit, ce n'est pas parce qu'une question vient d'un autre horizon politique que le nôtre qu'elle est pour autant, nativement et d'emblée, disqualifiée. J'y insiste parce que, justement, le manichéisme est une perversion du marxisme. Là encore il faut revenir à Marx, beaucoup plus dialectique, ou au Chinois Mao-Tsé-Dong, beaucoup plus subtil, pour comprendre que tout n'est pas en noir et blanc, en noir ou blanc...

Il est arrivé aussi que certains d'entre nous, venus d'ailleurs, et dans un souci légitime d'être « naturalisés » dans la classe ouvrière, nous n'ayons pas toujours eu la capacité de recul nécessaire pour évaluer les choses de façon correcte. Soit que nous ayons manqué de lieux de confrontations avec d'autres, venus des pays de l'Est ou du Tiers Monde, qui auraient pu nous aider à voir différemment et à relativiser ce qui devait l'être. Soit que nous ayons buté devant la difficulté à concilier appartenance à un corps ou un mouvement en lutte et liberté critique, engagement sans réserve et autocritique.

Une « connivence » revendiquée.

Cela reconnu, avant d'entrer dans le développement de la question, par souci de justice envers les hommes et de vérité envers leur démarche, il me paraît indispensable de redire, rapidement, pourquoi nous avons revendiqué et continuons à revendiquer une certaine connivence. Sans quoi tout le reste perd son sens.

● — D'abord cette connivence est venue d'elle-même dans la mesure où elle était fondée sur une existence commune avec le poids de la vie ouvrière, ses contraintes, ses déterminations, ses objectifs de libération et ses moyens d'y parvenir. Les Prêtres Ouvriers, comme leur nom l'indique, sont des travailleurs objectivement liés aux autres par leurs conditions de travail et de vie comme par leurs solidarités de militants. Les premières s'imposent à eux comme les conditions d'existence qui leur sont faites par le système du capitalisme libéral. Les secondes s'imposent à eux comme des exigences de justice et de respect de l'homme dans sa dignité.

● — Cette connivence, nous la revendiquons aussi pour un dialogue d'hommes sur l'homme. Et nous entendons un dialogue qui ne sera intérieur que s'il est fondé sur l'engagement d'existences communes, avec leurs recherches pour une vie humaine qui n'est jamais donnée d'avance.

● — Enfin nous avons voulu cette connivence au nom de la « Mission ». Que l'on comprenne l'évangélisation comme une « annonce » ou comme l'écoute d'une parole Evangélique vécue par d'autres, s'il s'agit d'évangéliser, on n'évangélise pas avec un a priori contre. Il faut entrer dans le Jourdain pour parler de l'intérieur d'une culture, d'une foi en Dieu ou en l'homme. A la Mission de France nous avons souvent dit que la rencontre avec celui qui ne partageait pas notre foi était « sans préalable ». Et même si certains considéraient que le marxisme ou le communisme était comme une lèpre (!) on devait justement répondre que Jésus est venu pour guérir les lépreux et que, pour cela, il faut les toucher... !

Une « connivence » interrogée.

Ceci réaffirmé, il convient donc de recevoir une question, même si elle dérange. Et, sans trop m'embarrasser de précautions ou de nuances, j'interpréterai ici le mot de connivence en terme d'infidélité par rapport à la foi et à ce qu'elle requiert de l'homme chrétien. Pour simplifier j'envisagerai tour à tour la question sous les angles de vue déjà proposés.

Sur le registre du marxisme comme " science "

Si l'on considère le marxisme comme science des formations sociales cela a-t-il un sens de parler de connivence ?

Dans la mesure où il s'agit bien de « science » cela n'a aucun sens. Toute science est « matérialiste » si l'on entend par là qu'elle s'efforce de connaître la réalité telle qu'elle est, c'est à dire dans les rapports et le mouvement qui constituent la réalité comme telle. Et l'athéisme méthodologique qui, je le rappelle, élimine Dieu comme hypothèse explicatrice du comment des choses, s'inscrit dans cette perspective.

Trois remarques cependant :

● — La question, sous cet angle, s'inscrit dans le vieux débat science et foi, dont on aurait tort de penser qu'il est clos avec la réhabilitation de Galilée. En effet, les sciences évoluent, remettent en cause les visions de l'homme, et ce n'est pas parce qu'on règle de principe une question méthodologique que l'on règle pour autant les questions que posera la pratique scientifique.

● — On risque toujours de tomber dans un matérialisme plat en croyant que les réponses de la science sont des réponses aux questions du sens de l'existence. Autrement dit en acceptant purement et simplement que les réponses aux questions du « comment sont les choses », soient aussi des réponses aux questions du « pourquoi des choses » : l'existence du monde, de l'homme, de l'histoire. Ce n'est pas parce que l'on a expliqué comment a évolué la matière-énergie, que l'on a dit pourquoi il y a ce monde constitué de matière-énergie et pourquoi nous en sommes, et pourquoi nous avons la capacité de le penser. De ce point de vue, certaines vues expéditives sur le phénomène religieux relevaient bien, pour une part, d'un tel amalgame et d'une confusion des plans.

● — A partir du moment où le marxisme s'inscrit dans le champ des sciences de l'homme, il ne peut faire l'impasse sur un phénomène aussi massif que le phénomène religieux. Celui-ci d'ailleurs s'est chargé et se charge de se rappeler à son bon souvenir comme au nôtre, alors que beaucoup l'avaient un peu vite enterré... De ce point de vue les croyants ont peut-être des questions à poser au système d'interprétation que prétend être le marxisme. Et la connivence aurait un certain sens si l'on avait, sans plus attendre, souscrit à des hypothèses en les considérant comme des vérités, a fortiori, des vérités dogmatiques.

Lorsque l'athéisme méthodologique se transforme, si je puis dire, en athéisme normatif et que des croyants ratifient purement et simplement cela, ils n'ont d'autre issue qu'à justifier ensuite ce que l'on pourrait appeler : une foi chrétienne athée. Ce fut le sens de théologies de la mort de Dieu, issues, pour une grande part, de pareilles problématiques. Elles comportaient d'ailleurs de justes intuitions, par exemple en mettant en relief le caractère ambigu de toute

religion, ou en posant la question de l'émergence de la foi sur un terrain non religieux. Mais elles pouvaient aussi être le simple habillage d'humanismes athées, Dieu s'effaçant dans sa mort humaine et laissant place à l'homme adulte, libéré des projections religieuses fantasmatiques qui l'aliénaient.

La question peut porter ensuite sur le champ idéologique et politique.

- Sur le plan précis de la politique

Il me semble que chacun peut s'interroger loyalement sur sa lucidité, sur la rigueur de ses prises de position, sur d'éventuelles complicités avec des exactions ou des distorsions politiques... C'est un devoir de marxiste et de communiste, a fortiori de chrétien. Les événements qui ont touché la Pologne, la Hongrie, la Tchécoslovaquie, l'Afghanistan, le Putsch de Moscou pour prendre des points sensibles sont autant de points d'interrogations à la conscience... et derrière eux est en jeu, pour le moins, un mode d'exercice du pouvoir. Mais aussi il faut se souvenir des procès truqués, des autocritiques extorquées, du Goulag, des déportations et des exécutions.

Tout cela pose de très radicales interrogations de conscience et elles sont valables pour tous les régimes politiques.

— L'une d'elles porte sur la démocratie et les Droits de l'Homme, trop souvent disqualifiés — en dépit de Marx — sous prétexte qu'ils émanaient de la société Bourgeoise et restaient formels. Ce faisant on privait des hommes et des peuples de tout recours contre l'arbitraire de ceux qui décidaient à leur place du bonheur et des moyens de le réaliser.

— Une autre tient aux justifications que l'on donne d'une action politique, révolutionnaire ou non. A-t-on toujours résisté au mécanisme d'une lutte des classes et à une diabolisation de l'adversaire qui empêchaient de voir et d'entendre de justes questions, soit qu'elles risquent de diviser la classe ouvrière, soit qu'elles risquent d'introduire chez elle un doute sur la légitimité des formes de son combat ?

Evidemment est en jeu ici la très profonde question de l'articulation de la morale et de la politique, ou de la morale, de l'éthique et de l'idéologie. Questions du type : « Il est juste qu'un homme meure pour tout le peuple » ou questions d'Antigone. Dans le sujet qui nous préoccupe, elles remontent loin : je pense à l'affaire Dreyfus et à la violente opposition de Charles Péguy à Jules Guesdes.

- Sur le plan idéologique : les questions qui se posent légitimement portent sur l'idéologie elle-même et sur l'appareil qui la théorise et la porte.

● — Sur l'idéologie je commence par l'extérieur en soulevant seulement la question d'un certain langage qui, comme dans l'Eglise de nos pères, pratique la surenchère, le catastrophisme ou le manichéisme systématique... Je n'insiste pas mais je me demande, quand on dit que c'est toujours pire, si l'on se souvient encore de la conditions ouvrière du XIX^e, de la colonisation, de l'esclavage, et quel regard on porte sur les autres parties du monde... Je pense aussi à un recours incantatoire, a priori explicateur de tout, que certains font à la « lutte des classes » comme d'autres au « péché originel »...

● — Mais c'est l'idéologie elle-même avec son ambivalence : proposition utopique, et mystification des rapports réels, qui doit être l'objet d'un regard critique. Et là où les choses se compliquent c'est quand on relève de deux idéologies concurrentes sur le même terrain : par exemple celui de l'accomplissement de l'homme dans l'histoire d'un point de vue chrétien d'une part et, de l'autre, d'un point de vue marxiste ou communiste. A quels amalgames cela a-t-il conduit ? A quels discernements cela a-t-il donné lieu ?

● — Et puis : l'idéologie chrétienne peut-elle critiquer l'idéologie communiste ? Puisque, évidemment, nous ne sommes pas sur le terrain de la science qui, elle, pourrait contester l'idéologie, il faudrait pour cela que l'idéologie chrétienne ne soit pas qu'idéologie. Et c'est bien ce que l'on tente d'indiquer en instaurant une différence entre foi et religion. Mais cela n'est pas si simple car il n'y a pas de religion sans foi et d'autre part, il semble bien que toute idéologie implique une certaine « foi ».

Cela nous renvoie donc à la nature de la foi et à ses rapports complexes avec la religion.

En tous cas une question légitime se pose à cet endroit. Et la connivence aurait un sens si nous n'avions pas le minimum de lucidité là dessus.

L'appartenance à deux appareils idéologiques

— Ceci nous conduit directement à la question de ce que j'appellerai l'appartenance à deux appareils idéologiques, en l'occurrence le parti communiste et l'Eglise. Trop de similitudes dans la fonction et le fonctionnement ne peuvent être balayées d'un revers de main et nous éviter le rapprochement : Rapport à des textes « fondateurs », à des figures embléma-

tiques, souci — parfois pathologique — de l'unité dans l'uniformité, analogie des références eschatologiques, conscience d'être chargés d'une mission historique auto-légitimante, rôle des « fonctionnaires » interprétant les textes et les événements et garants de l'orthodoxie, etc.

Sans doute l'appartenance à un appareil idéologique donné peut-elle éveiller au sens critique et porter à relever les blocages, les distorsions de l'autre appareil. C'est bien ce qui se passe d'ailleurs quand, au nom d'une référence marxiste, nous critiquons l'appareil ecclésial. Mais il arrive aussi que la réciproque ne soit pas vraie ou bien, qu'appartenant aux deux appareils on en cumule les handicaps propre à chacun et qu'un sectarisme s'ajoute à l'autre !

L'appareil syndical et la pratique syndicale des prêtres-ouvriers

— Il y a là une mine non exploitée et sans doute difficile à exploiter et pourtant d'une richesse inouïe. Je pense à certains prêtres-ouvriers ou militants chrétiens fortement engagés syndicalement, avec de grandes responsabilités dans de vastes unités de production, et aux tensions qu'ils ont su porter avec des appareils qui risquaient de faire passer des slogans avant l'éveil des consciences, des mots d'ordre pour l'action ou des tactiques avant des décisions démocratiques. Souci des personnes, de la participation des plus démunis ou des moins qualifiés, qui n'étaient pas sans rapport avec l'Evangile. Il a fallu assumer des soupçons d'idéalisme, de naïveté d'enfants de chœur etc. jusqu'au risque de l'exclusion et de la déconsidération, et cela dans une double et entière fidélité : à la classe ouvrière et à l'Evangile.

Connivence en philosophie.

Ici la question se pose différemment selon qu'on envisage le matérialisme historique ou le matérialisme dialectique.

S'agissant du matérialisme historique, si l'on considère le présupposé qui lui tient lieu de matrice, à savoir la conception d'une histoire orientée et que les hommes font dans certaines conditions, la question se pose surtout en terme de dialogue de la pensée à partir de visions qui ont des similitudes ou des différences soit sur le sens, soit sur l'aboutissement, soit sur la périodisation de l'histoire et l'interprétation qu'on en donne... C'est donc un champ d'engagement, d'analyse et de discussion.

Mais parler de connivence en ce domaine n'a guère de sens à mes yeux. Si elle en a aux yeux des censeurs de la Théologie de la Libération, c'est d'avantage, il me semble, pour des raisons idéologiques.

S'agissant du matérialisme dialectique, cela dépend aussi de la compréhension que l'on en donne. Sans entrer dans le détail, si l'on considère ce qui, au fond, a toujours été la pomme de discorde, à savoir l'athéisme métaphysique, la question s'est beaucoup déplacée au cours du temps puisqu'aujourd'hui elle ne paraît plus essentielle à nombre de marxistes.

D'où des questions : de quel Dieu étaient-ils, sont-ils, athées ?

Et que signifie, aujourd'hui, que l'athéisme en politique et peut être en philosophie devienne facultatif ?

A de multiples indices il semble que, dans notre société, nous passions d'athéismes plus ou moins construits à un agnosticisme très différent et qui pose à la foi chrétienne des questions tout à fait nouvelles. On peut s'interroger sur le pourquoi des choses...

La foi dans une culture matérialiste

Mais il faudrait peut-être aussi se demander où nous en sommes, nous chrétiens, d'une problématique très défendue dans les années soixante-dix et qui visait à penser la foi chrétienne dans l'univers marxiste, comme dans une « culture » matérialiste. Ce que l'on a appelé « la lecture matérialiste de la Bible » n'est pas étrangère à cette intention. Or toute une réflexion théologique a cherché son chemin dans la direction d'un matérialisme historique et d'un matérialisme dialectique considérés comme un ensemble culturel. Il y aurait beaucoup à dire sur une telle perspective et l'on peut se demander si la problématique de l'inculturation dont on s'est réclamé alors était de même nature que dans le cas où l'on envisageait l'inculturation de la foi dans la culture Bororo ou Chinoise !. Où en est donc cet effort ? Était-ce un projet légitime ? Il rencontrait en tous cas le scepticisme de beaucoup de marxistes comme de beaucoup de théologiens... Il reposait aussi sur l'assimilation sans doute réductionniste de la culture ouvrière avec le matérialisme et l'athéisme... en confondant peut-être tout cela avec la sécularisation.

Nous en resterons là pour les questions sous le label de « connivence ».

Un dialogue de vie

Les acquis du dialogue pour un chrétien

Je voudrais maintenant dire quelques mots de ce que je considère comme un enrichissement de la personnalité chrétienne par le dialogue avec des marxistes. Naturellement j'entends ici le dialogue d'existence, d'homme à homme, dans l'action et la confiance (1).

Pour ne pas trop allonger je me contenterai d'une simple énumération :

● — Notre attention a été attirée sur les conditions réelles de la Parole chrétienne : sa production aux origines, sa production aujourd'hui, son fonctionnement.

(1) - Tout ce que je vais évoquer repose en effet sur ce dialogue de vérité et de confiance que beaucoup d'entre nous ont mené et continuent à mener parce qu'il est fondé sur des engagements communs d'existences, sur des recherches partagées et des questions réciproques.

Le dialogue « officiel » ou d'appareil à appareil est d'un autre genre sinon d'une autre nature.

Il faudrait sans doute revenir sur la **politique de la main tendue**, ses ouvertures et ses arrières pensées. Lorsque la religion était simplement considérée comme « opium du peuple » ou survivance d'une alinéation, il était difficile de se défendre du syndrome de la grand'mère du Petit Chaperon rouge (rouge, ça allait de soi !) et de son « c'est pour mieux te manger mon enfant ! ».

Lorsqu'on reconnaît l'ambivalence de la religion, sa fonction de protestation contre la misère et son pouvoir idéologique révolutionnaire, la main tendue pouvait être prise pour un engagement commun au service de l'homme. Cela n'empêchait pas la lucidité ni la vigilance dans l'action.

Le dialogue s'est noué aussi avec le P.C., dans les années Garaudy et après, sur des enjeux de pensée : idéologiques et philosophiques. L'athéisme était alors au cœur du débat. Depuis, des chrétiens sont devenus membres à part entière du P.C. (Je ne sais pas jusqu'à quel niveau de responsabilité) et le P.C. n'a plus fait de l'athéisme une question en débat. Aujourd'hui même il renonce à la référence « marxiste-léniniste ». Dans ces conditions j'avoue ne plus très bien comprendre la nécessité d'un dialogue de ce type.

Et je me pose une simple question : pourquoi faire dialoguer une instance politique avec une instance religieuse ? Des chrétiens dialoguent-ils avec le R.P.R. ou le P.S. ? Et de quels « chrétiens » parle-t-on ? Quel est l'intérêt d'un tel dialogue sinon celui d'une instrumentalité politique dont on ne voit pas pourquoi il serait comme tel cautionné par l'Eglise. Bref, autant le dialogue d'homme à homme me paraît fécond s'il est conduit dans la vérité et la rigueur, autant le dialogue d'appareil à appareil me paraît sujet à caution et grevé d'équivoques.

● — Nous avons compris le refus de l'idéalisme comme « bonne conscience » = conscience fautive de la réalité masquant la réalité des rapports faisant les situations concrètes des hommes, leurs antagonismes, leurs contradictions, leurs conflits. Nous avons été rendus attentifs à ce que couvre le souci de l'unité, de l'universalisme, sous couvert d'être l'homme de tous et de nulle part. (Mais ici le marxisme fonctionne comme une science humaine parmi d'autres, nous avons autant reçu de la psychanalyse ou de l'ethnologie!).

● — Nous avons perçu un appel à passer de la charité à la justice, de l'assistance au combat pour supprimer les causes structurelles des situations d'injustice et de non liberté.

● — Nous sommes aussi passés du « faire pour les autres » à un « faire avec les autres ». Que les pauvres, les opprimés, les exploités soient acteurs de leur propre libération, auteurs de leur histoire. Même si le vœu marxiste a été trahi sur ce point par la pratique de ceux qui s'en réclamaient, à l'étranger... où ici. Même si cette pratique s'est avérée plus apte à traiter les situations d'exploitation que celles d'exclusion. (Que l'Evangile oblige aussi à regarder).

● — Enfin nous sommes entrés dans une démarche de respect de l'autre comme autre, écoutant les différences de son matérialisme et de son athéisme. La conviction s'est faite en nous qu'il avait quelque chose à nous dire et que cela pouvait être aussi une voie de l'Esprit. L'accueil de ce qu'il était, ses questions, ses positions pouvaient être une parole pour nous, chrétiens. Et comme l'a dit l'un d'entre vous : nous avons su que la classe ouvrière n'est pas un désert spirituel. Beaucoup d'autres choses devraient sans doute être notées...

Des choses problématiques :

Mais je crois plus important de relever quelques points plus problématiques.

L'interférence entre messianisme communiste et Royaume de Dieu

Ici plusieurs questions devraient être posées :

— sur la confusion possible des plans,

— sur la chosification des deux perspectives par la confusion entre utopie et forme de société à réaliser,

— sur le sens supposé de l'histoire. Nous relevons d'un patrimoine commun : celui de l'histoire biblique et de l'histoire du XIX^e siècle. Est-ce que cette perspective, surtout dans les formes vulgarisées qu'elle a connues tient encore ? On peut en douter.

En dépit de ces questions nous avons bénéficié de toute une interrogation positive sur la dichotomie qu'un certain regard chrétien instaurait entre ici-bas et au-delà, aujourd'hui et demain, risquant de justifier alors un « laisser faire » dans un ici-bas dévalué au profit d'une consolation dans un au-delà surévalué. Symptomatique à cet égard le petit ouvrage d'E. Mounier : « l'Affrontement chrétien » qui, à certains égards, nous paraît complètement ringard, parce qu'on l'a assimilé. Mais il faut se méfier des résurgences. Rien, dans le domaine des idées, n'est jamais définitivement réglé.

Le statut de la foi dans le monde

Pour sauver la foi, contestée et mise à mal par la démarche marxiste, nous nous sommes lancés dans une critique — justifiée parfois — de la religion. Dans la foulée nous avons volontiers sacrifié la « religion » surtout « populaire » à la critique sous laquelle tombaient les idéologies.

Parallèlement, pour expliquer que, relevant de références différentes quant à la foi alors que nous avions les mêmes analyses et les mêmes engagements que les marxistes, nous avons pensé l'autonomie du temporel. La foi était ainsi dissociée des valeurs que nous avions en commun avec d'autres et retirée du champ d'action politique.

Sur les analyses je renvoie à l'aspect scientifique. Sur les engagements, évidemment, on entrait dans le domaine de l'idéologie. On a donc soustrait le temporel à la prégnance de la foi et l'autonomie du premier a été affirmée en même temps que la gratuité de la seconde. Moyennant quoi nous avons purement et simplement ratifié le mouvement de la sécularisation qui fait de la foi une affaire purement privée.

● Sans se rendre compte — démonstration actuelle par le détour de l'Amérique Latine — que cela faisait aussi très bien l'affaire d'une « Bourgeoisie » qui n'a eu de cesse au long de l'histoire, de désamorcer une fois évangélique explosive, et par son opposition radicale au règne de l'argent, et par sa référence première aux pauvres.

● sans voir aussi — cette fois-ci, détour par la Pologne — que c'était priver les gens d'un recours possible contre le totalitarisme d'Etat qui, autrement que d'autres, disposait de la force de travail, prétendait gérer seul les fruits du travail, et de surcroît privait les travailleurs de liberté syndicale ou politique.

Bref, sans revenir aux facilités institutionnelles dangereuses de la chrétienté, il y a un réel problème de l'impact social et politique de la foi et, plus profondément, une réelle question sur l'intelligence de la foi dans le contexte de la sécularisation, du pluralisme, de la laïcité, de la démocratie, de l'exercice du pouvoir et des contre-pouvoirs, etc.

Les lectures de l'autre faites au nom de la foi

Dans l'effort, pas toujours facile, que nous faisons pour articuler en nous-mêmes foi chrétienne et marxisme, nous sommes bien obligés de situer l'autre : le marxiste athée, par rapport à nous mêmes. Ceci nous entraîne à des lectures dont on peut se demander si elles respectent toujours et l'autre et la foi chrétienne. Ainsi que signifie le fait de lire l'histoire, celle de la classe ouvrière par exemple ou celle, actuelle, des pays de l'Est sous le signe : « mort et résurrection » ? Quel sens à la lecture des « signes des temps » et sur quoi est-elle fondée ? Que veut-on dire quand on voit le Christ à l'œuvre soit dans des personnes qui disent ne pas partager notre foi, soit dans des événements ? Est-ce autre chose qu'une sorte de « romanisme de la foi » ?

Questions aux marxistes.

Qui dit dialogue, dit réciprocité et risque d'exposer son identité à l'altérité. Les vraies questions sont évidemment celles qui sont reçues et il revient aux marxistes de dire celles qu'ils entendent ou non de la part de chrétiens. Cependant, pour certains d'entre nous le dialogue entre foi chrétienne et pratique et pensée inscrites dans la lignée de Marx, est devenu intérieur à nous mêmes. Les questions qui suivent s'adressent donc au « marxiste » en nous et, par hypothèse, à d'autres qui se réclament du même courant.

Sur la conception de l'homme

Il me semble que dans la pratique — dans les rapports sociaux de production de notre société — et aussi dans une certaine conception marxiste, l'homme est essentiellement vu comme

« producteur », « échangeur » et « consommateur » de biens. Sans aucunement réduire le marxisme à ça et en évitant toute caricature, il y a quand même une question qui se pose : n'est-on pas resté et ne reste-t-on pas prisonnier du registre de l'« avoir » imposé par la modernité marchande au lieu de bagarrer, sinon d'abord mais simultanément, sur le registre de l'« être » ? N'est-ce pas parce que, finalement, on est resté fondamentalement sur ce registre de l'avoir que les révolutions ont échoué ? J'ai le sentiment que, très largement, dans la pratique, l'argumentation a été : devenir comme les riches, plutôt que : vivre autrement. Quelle distance, souvent, entre ce que Marx, fidèle en cela à l'inspiration des courants du socialisme utopique français, espérait pour l'homme et ce qui a été proposé comme objectif à la lutte des hommes...

L'expérience de la contingence

Dans la suite de cette question s'en profile une autre : comment le marxisme prend-il en compte ce que disent de l'homme les autres traditions spirituelles : chrétiennes, musulmanes aussi bien que bouddhistes par exemple. N'y a-t-il pas derrière tout cela une sorte d'expérience de l'homme, de sa contingence en particulier, qui est irréductible aux conditions de sa production ? Je pense entre autres choses à ce que la tradition chrétienne a exprimé sous la notion d'homme pécheur et à la conversion personnelle comme nécessité de purification, à la fois pour la vie personnelle et pour la vie sociale. Evidemment tout autre chose que l'autocritique stalinienne.

Or c'est une attitude que nous savons vécue par des militants marxistes. Certains, pour cela, ont été disqualifiés par l'appareil de leur syndicat ou de leur parti, d'autres continuent de travailler de l'intérieur contre tous les étouffements, toutes les scléroses. Il n'est pas sûr que, de cette attitude, les marxistes tirent toutes les conséquences pour les autres hommes. On admet pour les militants une discipline et une rigueur que l'on n'est pas toujours prêt à proposer aux autres hommes... Et cela se trouve dans les domaines de l'avoir comme du pouvoir, parfois du savoir. (Soit dit en passant cela vise aussi les chrétiens : qui et comment annoncent-on la pauvreté évangélique aux pauvres... ce qui est quand même au cœur du message chrétien !).

Sur ce registre, il me semble que l'on a trop rapidement réglé le compte de la spiritualité et de la vie spirituelle de l'homme dans la case « idéologie ». De ce point de vue j'apprécie beaucoup la réflexion exigeante et ouverte d'un homme comme Lucien Sève...

La vision eschatologique de l'histoire

Si l'on peut employer le terme d'eschatologie pour évoquer l'espérance communiste, celle-ci s'est posée en opposition à une espérance chrétienne — paradoxalement — désincarnée, et à la vision hégélienne. (Quelle que soit l'interprétation qu'on en donne) C'est à dire qu'elle a refusé de s'adosser à un Absolu surplombant l'Histoire, même s'il y est engagé : Dieu ou Esprit comme on voudra.

Mais avant d'aller plus loin il faut donner quelques mots d'éclaircissement sur ce que j'entends ici par : Absolu. Il s'agit de la référence à un Principe — quelle qu'en soit la figure ou la représentation — qui est une instance fondatrice et qui est, comme tel, soustrait à la critique puisque son rôle est justement de légitimer et d'écarter les doutes et les soupçons qui pourraient remettre en cause ce à quoi on tient, et par quoi on tient. C'est donc l'Inconditionné qui conditionne tout. C'est le cas exemplaire de Dieu dans la religion.

Or, en récusant un Absolu extérieur à l'Histoire, le marxisme n'a-t-il pas absolutisé l'Histoire elle même dans son cours et dans son sens ? Et, de surcroît, n'a-t-il pas confondu ce cours et ce sens avec ce qu'il en percevait ou savait ? (Prétendait savoir !) Le risque était aussi que les décrypteurs du sens et les guides de sa réalisation soient revêtus ou se revêtent des insignes de cet Absolu et exercent alors un pouvoir absolu, c'est à dire totalitaire. L'Etat totalitaire remplaçait Dieu, sans que les individus aient quelque recours devant ce Dieu-là qui est tout sauf « Miséricordieux » ! La question se posait alors des contre-pouvoirs, et aussi du principe critique qui peut relativiser l'Absolutisation de l'Histoire. Par ce biais nous abordons une dernière question que j'appellerais celle de la transcendance critique.

La Transcendance critique

Un homme dans sa vie personnelle et une société dans son fonctionnement peuvent-ils faire l'économie d'une référence à un Principe de Transcendance critique ? Il est clair qu'en énonçant une telle proposition je me situe comme chrétien, mais pas seulement. Je me voudrais aussi témoin à l'écoute des autres traditions spirituelles de l'humanité. Or, quelles que soient leurs différences d'expression et malgré toutes les déviations, toutes convergent pour affirmer que l'homme passe l'homme. Toutes témoignent que l'homme, d'une manière ou d'une autre, trouve son accomplissement dans la remise de soi à quelque Absolu. Même si c'est le refus d'un Absolu qui lui soit extérieur ou s'impose à lui. Même si c'est dans le refus de donner visage à cet Absolu. Même si c'est dans la simple reconnaissance d'une contingence humaine

ouverte, dans la retenue devant l'immaîtrisable, le recueillement pudique et silencieux devant ce qui dépasse et qui, peut être, n'est Rien. A la limite c'est peut-être le simple refus de réduire l'homme à l'animal. Et cela ne va pas de soi : toutes les formes d'esclavage dans l'histoire humaine en témoignent.

● — C'est pourquoi il ne suffit pas de poser la question de l'Absolu pour l'homme, il faut aussi poser la question du rapport que les hommes entretiennent avec l'Absolu. L'histoire des chrétiens est trop pleine d'utilisations de Dieu pour légitimer des pouvoirs injustes, de recours à Dieu pour priver l'homme de son humanité, pour qu'il soit besoin de grandes démonstrations sur ce point. Le recours à l'Absolu, fût-ce le Dieu chrétien, n'est pas, ipso facto, sa reconnaissance et ce n'est pas automatiquement une garantie pour l'humanité de l'homme. Beaucoup, marxistes ou non, ont été les athées d'un Dieu qui diminuait l'homme, le dépréciait ou le défigurait. Peut-être, en réalité, refusaient-ils davantage une manière perverse de se rapporter à Dieu. Car, de ce que les hommes pervertissent leur rapport à l'Absolu, il ne s'ensuit pas que l'homme doive rejeter tout rapport à l'Absolu... Et l'on ne saurait dire que l'histoire des hommes ait été plus belle quand ils ont nié en eux mêmes, pour eux mêmes et pour les autres, cette ouverture fondamentale à ce qui les dépasse et les fonde et que je nomme ici : Absolu.

Il s'agit donc d'un Absolu qui relativise ce qui est de l'homme et qui soit un recours contre tous les systèmes. (Cela touche à la dimension imaginaire-symbolique constitutive de l'homme) Un Absolu qui ne puisse être récupéré et confisqué comme justification ou légitimation de ce qui donne pouvoir à des hommes sur d'autres hommes. Un Absolu soustrait à la manipulation de l'homme, c'est à dire qui comporte en lui-même un pouvoir critique de la relation que l'homme entretient avec lui (2).

(2) - Il faudrait donc entendre les mots de : « Transcendance Critique » en trois sens :

- Une Transcendance qui s'exerce comme pouvoir critique des pensées, des paroles, des actions et des systèmes de l'homme. (En termes chrétiens : le Jugement).

- Une Transcendance dont le pouvoir critique s'exerce sur la relation même que les hommes entretiennent avec elle. (En termes chrétiens : le refus de l'idolâtrie).

- Une Transcendance critique en elle-même. Un peu comme on parle de « masse critique », instable, immaîtrisable et insaisissable. (Ce que la théologie chrétienne essaie d'exprimer en disant de Dieu qu'il est ceci, mais aussi cela et leur contraire !).

● Pour expliciter ce point je ne peux mieux faire que me référer au rapport que les chrétiens devraient entretenir avec l'Absolu. Il me semble que nous trouvons en Jésus-Christ même le principe de cette relativisation. Nous le trouvons principalement sur la croix qui est le résultat, en quelque sorte inéluctable, d'un affrontement de Jésus avec ses contemporains sur la manière dont il faut se rapporter à l'Absolu, en l'occurrence au Dieu d'Israël. Contre la primauté de la religion (idéologie et appareil idéologique) sur l'homme, Jésus affirme et manifeste que le sabbat — symbole de la religion — est fait pour l'homme et non l'inverse. Il ajoute que : se faire proche de l'autre et agir pour lui comme pour soi-même, résumant toute la Loi et les Prophètes (Cf. Lc 10/25-37 ; Mt 22/36-40 ; 25/31-46) Contre la possession d'un savoir sur Dieu appuyé sur la tradition de Moïse il revendique une autorité personnelle pour parler de Dieu « Et moi je vous dis... » mais, dans la mort même, il fait l'aveu d'un non savoir sur Dieu au cœur même de la reconnaissance du Père. Autrement dit, les deux principes critiques devraient être, dans l'ordre de la connaissance : l'aveu dernier de l'inconnaissabilité de Dieu et, dans l'ordre de la pratique : le fait que le rapport aux derniers des hommes est juge de la rectitude du rapport de l'homme à l'homme qui est aussi la rectitude du rapport de l'homme à Dieu.

***Sauf erreur de notre part,
les personnes qui viennent de recevoir
un deuxième rappel pour 1993, sont
priées de renouveler leur abonnement
ou de nous signaler qu'elles arrêtent
d'être nos fidèles lecteurs.***

Bibliographie

(J.-M. P.)

« Ma vie spirituelle a retrouvé du souffle quand j'ai pu la libérer des réponses qui la bridait et l'étouffaient et lui rendre l'espace de questionnement dont elle avait besoin pour se déployer, comme le bateau a besoin de la mer.

(...) Quand ce questionnement libre a retrouvé l'Evangile, apuré dans mon esprit des dogmes qui en donnent une image dénaturée. Quand j'ai réentendu les paroles simples de Jésus, de Jésus comme il est, homme totalement homme. Jésus qui aime avec son regard, qui parle de son « royaume » comme du monde dont il rêve, auquel il croit, à cause de son Dieu qui aime et qu'il appelle son Père ».

Ces mots de Jean-Marie Huret peuvent servir d'ouverture aux livres que nous présentons et qui ont été écrits par trois hommes qui, à des titres divers, sont nos frères.

Prêtre-ouvrier insoumis - Jean-Marie HURET - Cerf

Préfacé par notre ami P. Pierrard, avec beaucoup de justesse et d'émotion, voici le témoignage de Jean-Marie HURET, qui fit son séminaire à Lisieux avec beaucoup d'entre nous et qui, en 1954, choisit de rejoindre l'équipe des prêtres-ouvriers du Havre au moment où Rome interdisait le travail des prêtres. Il fit donc partie de ceux qu'on a appelés les « insoumis » et dont la figure de Jo LAFONTAINE, qu'il évoque longuement, dit à quelle épreuve ils furent soumis...

Je me sens très infirme pour parler de ce livre comme il conviendrait. Mais je puis dire au moins, très simplement, qu'il faut le lire et pourquoi il faut le lire. D'abord en hommage, en pensant au livre de Jacques Sommet : **L'honneur de la liberté**, je dirais, : en honneur à un itinéraire de fidélité, de liberté, de vérité humaines et évangéliques. Ensuite, et que Jean-Marie ne voie là aucune indiscrète volonté de récupération, parce que cela fait partie de notre histoire : une histoire de chair et d'esprit, d'Esprit. Enfin parce qu'il y exprime une foule de pensées, d'interrogations, d'intuitions qui rejoignent celles qui sont au cœur de nous mêmes, de nos vie et de nos recherches.

La hache et le missel - Frédo BOURDIER - Editions Verso. 1991

Autant avertir le lecteur tout de suite, comme le titre l'indique, les quarante premières pages de ce livre ont été écrites à coups de hache ! L'auteur, prêtre de la Mission de France, enraciné en Creuse depuis bientôt trente-cinq ans, fut bûcheron et ouvrier agricole. Mais ceci ne suffit pas à expliquer cela... La véritable explication d'un style qui ne s'embarrasse pas de nuances, vient des pages suivantes, intu-

lées : Aventure spirituelle (et Renaissance évangélique). Si nous n'étions pas au pays du granit je prendrais volontiers l'image des rivières souterraines, formées de plusieurs sources et qui jaillissent d'un coup à la lumière. Les sources : l'âme du Limousin, l'illumination d'une première communion, l'Evangile, Lisieux, la vie d'un travailleur ordinaire... d'autres encore. La sortie à la lumière du jour : la rencontre de Marcel Légaut (1). A partir de là, le torrent fait son chemin... Inutile d'essayer d'en tracer le cours et cela pour deux bonnes raisons : la première est que cela ne se raconte pas, il faut soi-même faire le chemin de lecture. La seconde est que ce livre ne trouvera écho en soi que si soi-même on est habité de cette vie spirituelle dont il essaie de témoigner.

A dire vrai, l'auteur, qui règle ses comptes avec St Paul à plusieurs reprises, lui ressemble étrangement ! « Mais oui, je considère que tout est perte en regard de ce bien suprême qu'est la connaissance de Jésus-Christ, mon Seigneur. A cause de lui, j'ai tout perdu et je considère tout cela comme ordures afin de gagner le Christ » Ph 3/8-9. Au long des pages, Fredo énumère ainsi tout ce qu'il a jeté aux ordures et que l'on peut rassembler sous trois noms : idéologie, appareils et collectif. Plus d'un sera irrité par une vision des choses qui trace un peu trop facilement une frontière entre ce qui est « spirituel » et ce qui ne l'est pas. Mais, sur le chemin de Jésus, sur la vie spirituelle et sur la soif des hommes de notre temps, il y a dans ce bouquin des choses qu'il ne faut pas rater. Et je serais étonné que Frédo ne trouve pas un frère en Jean-Marie HURET.

L'aventure de l'amour de Dieu - Jean-François SIX - Seuil.

Dans ce livre, Jean-François présente 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon étalées sur dix ans : 1906-16. Mais, comme de Foucauld n'a pu garder dans son ermitage les lettres de son correspondant, l'auteur est obligé de combler les trous... Cela nous vaut la reconstitution de ces itinéraires croisés et entremêlés par ce que j'appellerais des prises de vue latérales, à partir d'autres témoignages et documents. Là encore, ce n'est pas un livre racontable. Ceux et celles qui se reconnaissent dans la démarche de Charles de Foucauld en retrouveront sans doute les grandes lignes dans le dialogue à la fois pressant et respectueux qu'il mène avec Louis Massignon. A ceux qui ignorent tout ou beaucoup de choses de la grande figure de Massignon, ce livre devrait donner l'envie de chercher plus loin. Et si l'on n'est sensible ni à l'un ni à l'autre, il reste que c'est un beau chemin d'amitié.

« C'est dans cette histoire qu'on entend cette parole de confiance, mystérieuse et merveilleuse : "Celui qui aime connaît Dieu" » J. M. Huret.

(1) - dont on vient de publier le dernier livre, sous forme d'entretiens avec Thérèse de Scott : « Vie spirituelle et modernité » — Centurion/Duculot.

Imprimerie Moderne
89000 Auxerre
