

61
1977

Sommaire

Lettre à Khélifa

Bernard Hanrot

p. 5

Sur le marxisme comme science et sur la foi (II)

Jean-Marie Ploux

p. 17

Carnet de la Mission

p. 61

Lettre à Khélifa

in « Les Sans-voix dans le pays de la liberté » (Les Editions Ouvrières) B. Hanrot

Bernard Hanrot, un copain de la Mission de France, au cours de l'Année de Fontenay, et avec l'aide de Charles Rousseau, a sorti de ses « tripes » le « trésor » dont il est « dépositaire », à savoir : la bonne dizaine d'années partagées avec les travailleurs étrangers ... « ses frères ».

Son ouvrage, au titre éloquent : « Les sans-voix dans le pays de la liberté », vient d'être publié par les Editions Ouvrières, dans la collection « A pleine vie ».

Nous remercions cette maison d'éditions qui nous a autorisés à reproduire le dernier chapitre, où l'auteur utilise le genre littéraire d'une lettre à son ami Khélifa.

Mon cher Khélifa

Je t'écris ces quelques mots pour te faire savoir de mes nouvelles qui sont très bonnes. J'espère que pour toi, c'est de même.

As-tu de bonnes nouvelles de Madame et de tes enfants ?

Je garde toujours un très bon souvenir de toi ; mais il y a si longtemps que nous nous sommes quittés !

C'est vrai, c'est moi qui suis parti du cantonnement, tu sais bien que c'était à cause du travail. Peut-être qu'un jour, Inch-Allah, nos routes se croiseront à nouveau. Alors, nous pourrons parler de tous ceux que tu aimes et que tu as quittés pour qu'ils puissent vivre.

Quand je pense à toi, toutes sortes d'images se bousculent dans ma mémoire.

D'abord notre chambre dans les baraquements, démolis maintenant, qui s'allongeaient derrière les grillages et les barbelés, route de Mardyck. La sixième porte dans ce long couloir.

La première était celle du « bureau » où nous allions chercher le courrier. Il y avait dans cette pièce les draps et les couvertures en réserve.

Je me souviens bien de notre porte. Combien de fois ne l'ai-je pas ouverte avec précaution pour éviter de te réveiller ! Toi, tu essayais de dormir le jour. Il fallait bien que tu restes éveillé la nuit, tu étais payé pour cela et pour faire les rings avec le chanvre.

Tu essayais de dormir dans la journée, malgré les cris dans le couloir, les grignotements des souris dans nos armoires ou dans la cloison, les klaxons des camions devant la baraque de Kelfi, la sirène hurlant le trop-plein du réservoir d'oxi. Tout s'acharnait à te réveiller.

Je ne voulais pas te réveiller à mon tour.

J'entrais le plus doucement possible. J'étais heureux quand tu ne te soulevais pas sur le côté pour me regarder. Je partais, bien content, essayer de me laver.

Mais le plus souvent, tu t'appuyais sur le coude et me regardais sans rien dire. Seulement, tu souriais. Merci, Khélifa de ton sourire.

Je retirais mes bottes pour ne pas salir toute la chambre. J'allais te serrer la main. Je pense encore aujourd'hui à ton regard qui allait au-delà de mes yeux. Moi aussi je voyais dans tes yeux ceux qui étaient présents dans ta pensée. Je devinais ce qui te faisait voyager si loin.

J'aurais tant voulu transporter ton chantier au-delà de la mer et des nuages, au-delà des hurlements, au-delà des absences et de toutes ces frustrations que personne n'explique, mais qui font les déchirements du cœur, qui provoquent la vraie souffrance que rien ne guérit.

J'allais m'asseoir au pied de ton lit. Nous nous regardions un instant. Cela suffisait. J'allais ensuite me laver.

Cette amitié que tu me témoignais, je ne l'oublierai jamais. Tu peux être sûr de la mienne.

Nous attendions ensemble les camarades qui occupaient les deux autres lits. Quelquefois, tu me prévenais : « Un tel est venu te chercher. Il rentrera à 7 heures. Il voudrait que tu écrives une lettre ».

Je préparais ma soupe et ma gamelle du lendemain. Tu te souviens, Khélifa, nous laissions nos gamelles sous le lit, à côté des chaussures du dimanche. C'était le frigo.

Souvent, au début de la semaine, j'achetais une langue de bœuf ou un pot-au-feu. Je la cuisais avec des carottes, des poivrons, du piment parce que ça conserve, et aussi des patates. Chaque soir, j'en coupais un morceau pour la gamelle du lendemain, et un morceau pour le repas du soir. Une langue, ça va du mardi au dimanche. Vendredi, je mettais du poivre. Samedi, je rajoutais du poivre. Souvent ça piquait sans poivre !

Toi aussi, tu recevais quelquefois des lettres, le plus souvent écrites en arabe. Alors, tu les faisais lire par un autre. Si c'était un papier écrit en français, tu me le tendais pour que je t'en donne le sens. Dans ce cas, je répondais à ta place, pour toi, en ton nom. Juste, tu me demandais de t'expliquer ce que j'avais écrit. Puis tu disais :

« C'est bon beaucoup ».

Mais le frère arrivait pour que j'écrive sa lettre. Il doit m'attendre... j'étais parti faire la prière. Lorsque je rentre, vous êtes là, trois ou quatre. Vous parlez. J'essaie de ne pas déranger la conversation.

Mais tout de suite, Ahmed :

« Je t'attendais. J'ai reçu ce papier. Qu'est-ce que ça veut dire ? D'où ça vient ? C'est pas les flics, par hasard ? ».

(Hantise du sans-voix dans le pays de la Liberté.)

Nous allons alors dans sa chambre. J'y tiens pour connaître ses frères de piaule. Je le dois aussi pour être proche des « archives » cadenassées dans la valise, sur l'armoire. Trésor incompréhensible pour celui qui le possède.

La lettre demande le décompte des heures de travail dans les entreprises de la région pour mettre à jour le dossier de Sécurité sociale. Cela permettra ultérieurement le remboursement des indemnités journalières dues pour l'accident du tant, en fonction du règlement rappelé au dos et des accords signés le tant, accords paritaires, bien sûr, conséquence de la loi du tant.

Nous ne pouvons pas tous bénéficier des mêmes conventions collectives. Je dois souvent éplucher des articles inconnus. Puis les expliquer à notre camarade qui me fait une confiance totale. Il faut rechercher dans sa valise des certificats de travail correspondant à la durée réclamée.

Après de longues investigations, en dessous d'une réclame de savon Palmolive conservée là pour son esthétique douteuse, parmi des coupures de journaux et des bulletins de salaire, je découvre le certificat qui manque. Je rédige la réponse. Mais les camarades de turne aspirent au silence pour dormir. Nous glissons une couverture sous la machine à écrire pour amortir le bruit.

Enfin, voilà la lettre terminée. Heureusement, j'ai des enveloppes sur moi. Et ce frère veut me remercier, il ne sait comment. Il me tend un litre de pinard pour moi. Lui n'en boit jamais.

« Non, merci Ahmed. Je suis heureux de t'avoir rendu service. Tu ne bois pas de vin, moi non plus.

— J'ai acheté cette bouteille pour toi. Tu es Français. Tous les Français boivent du vin ».

En cent cinquante ans, nous aurons au moins réussi à leur mettre cela dans la tête.

Pour ne pas le peiner, j'ai accepté son cadeau. Je lui dis « merci ». Il me dit « merci ». Toute ma journée de demain sera chargée de ses difficultés et de sa confiance.

Je marche sur la pointe des pieds dans sa baraque, imaginant bien tous ces frères qui cherchent le sommeil. A l'extrémité du couloir, il faut descendre trois marches après la porte.

Te souviens-tu, Khélifa, de la grande flaque d'eau qui séparait nos châteaux ? La machine à écrire et la serviette chargée de papiers dans une main, la bouteille de pinard de l'autre, j'ai pataugé lamentablement en jurant comme un charretier, puis rejoint la piaule dans laquelle les deux frères dormaient ou faisaient semblant... pour ne pas me gêner.

Toi, sur ton chantier, tu enroulais les rings, surveillant les abords.

Je pense à toi plus particulièrement parce qu'hier je parlais avec des hommes et des femmes français. Nous étions assis sur des bonnes chaises, ou même dans des fauteuils confortables. Non, jamais on ne t'invitera à t'y asseoir... Et tout le temps je pensais à toi. Alors, j'ai exprimé ce qui me venait à l'esprit. C'est vrai, dans ce climat paradoxal, ta présence n'eme quittait pas.

L'homme à ma droite a dit tout d'un coup :

« Tous vos bougnoules, il n'y a rien à faire avec eux. S'ils ne sont pas contents, ils n'ont qu'à repartir chez eux.

— Vous ne les connaissez pas, Monsieur, lui ai-je répondu. Si vous les connaissiez comme moi, vous n'auriez jamais dit cela. Vous vous êtes sali la bouche en parlant de cette manière ».

Je regrette vivement, Khélifa, que des hommes poussent la sottise jusqu'à dire des choses pareilles. J'espère que tu lui pardonnes comme moi j'essaye d'oublier. Je crains que tu aies entendu quelquefois des mots comme celui-là prononcés à ton égard. Certainement, alors, tu t'es mis à sourire, mais tu en as souffert.

Si mes frères de race l'avaient vu allongé sur ton lit admirant la photo de ton épouse, ils n'oseraient plus lancer

ces insultes. Ils découvriraient en toi un homme comme eux, meilleur qu'eux et moi, un homme au cœur chargé d'amour pour tous les siens. Pardon, Khélifa.

Je voudrais tant te rappeler mon amitié. Ne crois pas que je t'aie oublié à cause de l'éloignement.

Tu m'avais chargé un jour d'écrire à Madame. Tu m'avais dit à peu près :

« Cela fait un mois que je n'ai pas reçu de lettre. Sûrement ma femme, elle m'a oublié. Peut-être les enfants sont malades. Je lui ai envoyé de l'argent au début du mois, et encore le 15, alors je ne sais pas pourquoi elle m'écrit pas. Si tu veux, tu écris une lettre tout seul, tu lui demandes pourquoi elle écrit pas ».

Je me suis mis à cette lettre. A la fin je t'ai proposé :

« Khélifa, je vais te lire la lettre que j'ai écrite à Madame.

— Non, tu ne me la lis pas, cette lettre. Je sais que ce que tu as écrit, c'est bien. Si tu veux, je te redis mon adresse.

— Ton adresse, je la connais.

— Alors, tu mets la lettre dans la boîte ».

Ce soir-là, nous avons mangé tous les deux à ta gamelle.

Tu te souviens, dans la septième chambre, à côté de la nôtre, avant la cuisine, il y avait des camarades portugais. Si nous les avions oubliés, nous nous souviendrions encore de l'odeur de la morue séchée qu'ils grillaient sur les réchauds.

Je voudrais te raconter, maintenant, une histoire qui m'a fait de la peine à l'époque :

C'était au mois de juin ou juillet, vers 10 heures, un soir, le temps était au plus beau et la lumière s'effaçait.

Tu te souviens sûrement du terrain où nous étendions notre linge et où, le dimanche, nous nous asseyions pour dis-

cuter. Je marchais un peu dans le calme du soir, martelé par les chutes de brâmes dans la benne. J'entends pleurer.

Ça fait toujours quelque chose d'entendre pleurer. Alors je m'approche du grillage au-dessus de l'égout à ciel ouvert, là où ça pue.

Je vois un homme accroupi contre un poteau, la tête dans les mains. Il m'a entendu, mais ne lève pas la tête. Je m'assois lentement sur mes talons à côté de lui.

Après plusieurs minutes, je lui dis :

« Pourquoi pleures-tu ? »

J'avais mis la main sur son épaule, mais il gardait le silence. Puis :

« Je pense à Papa et à Maman, à mes frères et à ma sœur ».

Il s'appelait Rodrigo. Il occupait la chambre voisine de la nôtre. Il avait quinze ans. Dix-sept sur sa carte d'identité...

...et il n'est pas le seul.

Quand je suis avec les Portugais et que nous parlons des Français, ils disent volontiers : nous, les étrangers.

Quand je suis avec des Algériens et que nous parlons des Français, ils disent volontiers : nous, les étrangers.

Alors, j'ai le droit de te dire : nous, les étrangers, nous devons nous unir pour faire comprendre qui nous sommes. Nous vivions ensemble, et nous nous estimions, jadis. Si demain nous nous retrouvons, je suis certain que nous nous estimerons encore, peut-être plus qu'avant.

C'est notre devoir de nous unir dans la difficulté, dans l'éloignement, dans l'incompréhension des Français à notre égard.

C'est vrai, nous sommes autres qu'eux, nous sommes les autres. Mais nous sommes des hommes. Nous avons le droit de vivre comme eux. Nous avons le droit d'aimer et d'être aimés comme eux. L'histoire ne justifie rien dans ce domaine.

Pendant longtemps, l'Algérie était « départements français ». Maintenant, c'est terminé cela. Vous êtes un peuple libre, une nation démocratique et libre ! Alors, dans notre pays, dans ce pays qui le premier a choisi une aussi belle devise que celle que je t'ai lue dix fois car elle était imprimée sur ces papiers qui te sommaient de t'incliner devant les caprices de la loi, dans notre « terre d'accueil », avec tes frères, vous devez vous rassembler et vous unir.

Tu n'est pas seul dans cette aventure, et il ne s'agit pas de bâtir une « révolution ». Il est seulement question, pour nous tous, de nous affirmer.

Au lieu d'« affirmer », je devais écrire : « de nous faire respecter ! ». Hélas, cela ne tient plus aux travailleurs migrants, mais aux Français, dont je suis, et je ne pense pas que cette réaction soit naturelle pour beaucoup de mes concitoyens.

Que nous le voulions ou non, je suis Français, et toi, tu es Algérien. Chacun de nous a sa personnalité propre. Jamais je ne deviendrai le père d'Abdelmalek, comme toi tu ne deviendras jamais le bonhomme que je suis.

Des hommes dispersés sur la terre, s'occupant chacun de leurs petites difficultés, de leurs maux de dents, de ce qu'ils mettent dans leur marmite, ou de ce qui se passe au-dessous de leur ceinture, cela ne construit pas une société, une nation, un monde. Il nous faut découvrir et mettre en œuvre un idéal commun, un horizon commun avec ceux qui nous entourent. Comment bâtir seul l'Algérie ou la France ?

La pluie arrose tous les champs. La pluie ne s'arrête pas à la frontière de l'homme susceptible ou voleur. Le soleil réchauffe tous les enfants des hommes après le brouillard du matin, ou la neige qui avait endormi la terre.

Tous les hommes sentent le besoin de cette solidarité. Tous les hommes aspirent à une unité plus grande. Tous dési-

rent qu'on les reconnaisse avec leur propre personnalité. Mais cette reconnaissance des hommes de notre temps, c'est à nous de la faire mûrir.

Je dis : « c'est à nous », à toi comme à moi.

Personne ne peut te remplacer auprès de Madame et de tes enfants. Si tu es irremplaçable auprès d'eux, tu es irremplaçable aussi auprès de tous ceux qui aujourd'hui sont autour de toi.

J'imagine que tu as eu ce matin pour tes frères le même sourire, la même main tendue, le même ton de voix un peu rugueux mais si amical que je connaissais et estimais. Avec eux, par amitié pour moi, si tu veux bien, souviens-toi que tu dois, comme moi, faire naître la solidarité, l'amitié, le souci des autres qui ont besoin de nous pour être pleinement eux-mêmes.

Penses-tu que tes frères d'aujourd'hui accepteraient une ligne politique qui imposerait à chacun de suivre une voie commune ? Nous devons poursuivre un même but et cela suppose une discipline, car, après avoir cherché, il faut être fidèles à nos choix et refuser d'aller « à droite, à gauche ». Il faut manifester notre unité et montrer que nous sommes, nous aussi, des hommes !

Je te dis cela, mon cher Khélifa, parce que, si je ne te le disais pas, à toi, à qui pourrais-je le dire ?

Tu te souviens qu'un jour, voilà plusieurs années, lorsque nous demeurions dans la même chambre, je t'avais posé la même question qu'à beaucoup d'autres. J'avais enregistré ta réponse parmi celles d'une bonne centaine de personnes croisées dans la rue à Dunkerque, Saint-Pol ou Grande-Synthe.

Je t'avais demandé : « Que penses-tu de la présence des travailleurs étrangers dans notre ville ? ».

Voici à peu près ta réponse : « Moi, je suis ici pour gagner quelques sous pour mes enfants. Jamais je ne vais à droite, à gauche, toujours tout droit pour ma famille ».

Je me souviens aussi de la réponse que m'avait faite un homme qui sortait du restaurant à Dunkerque. Je lui avais posé la même question qu'à toi : « Ah ! Monsieur, c'est le grand problème de notre temps, nous serons jugés sur cela ».

Deux mentalités, deux formes de pensée différentes mais complémentaires se traduisaient dans ces deux phrases. Tu disais bien ce que tu vivais et pensais. Cet homme exprimait bien ce qu'il vivait et pensait. Mais chez toi, c'était une réaction instinctive, viscérale qui reflétait bien ton souci pour ceux que tu aimes. Chez l'autre se révélait une apparente torture morale, dont il aurait bien voulu se débarrasser, mais sans savoir comment.

Je dis cela, mais ne suis pas sûr d'avoir tout à fait raison.

Je sais seulement que tu es ici, loin de Madame et de tes enfants, loin de Aïn Beïda, loin de ces plaines mortes et brûlées où les petits aspirent chaque jour, à la sortie de l'école, à voir ton beau visage de Seigneur du désert, fier de n'avoir jamais dévié à droite, à gauche, pour faire de tes petits des Hommes.

N'oublie pas, Khélifa, que beaucoup autour de toi éprouvent les mêmes aspirations. Beaucoup de tes frères pensent chaque jour à ceux qu'ils aiment. Il te faut les découvrir avec ton regard droit, ta main solide, ton amitié robuste d'homme qui s'est accroché à la vie pour que demain la lumière brille pour tous ceux qui jusqu'à maintenant n'osaient lever la tête.

Il nous faut construire l'unité entre les hommes, afin que tous aient le droit de lever la tête, de regarder l'horizon avec espérance et courage.

Je saisis l'occasion de cette lettre pour te dire combien je te suis reconnaissant, Khélifa, de tout ce que tu m'as apporté.

A notre première rencontre, je t'ai tendu la main. Tu m'as regardé, puis tu as tendu la tienne. Tu m'as dit : « Baraka Allah offik ». Jamais je n'oublierai.

Pour toi, la rencontre d'un homme engage Allah. Dieu nous est témoin. Que la grâce de Dieu descende sur toi, qu'elle

t'imprègne, qu'elle te fortifie. J'ai eu la chance de te rencontrer, que cette chance soit la même pour toi, je le souhaite vivement.

Nous, les étrangers, nous devons trouver une manière de dire notre force et notre unité. Allah ne fera rien sans nous sur cette terre. Si je me sais solidaire de toi et des autres frères qui attendent les « lendemains qui chantent », nous devons chercher ensemble, et chacun à sa place, à fabriquer le « Comment sortir d'une situation de sous-hommes, de subordonnés, de déracinés ».

Aussi, comme toi, je nous sais surveillés, suspectés dans le pays de la liberté. Je sais que route de Mardyck les voitures noires s'arrêtaient souvent, trop souvent, et que, pour un rien, on nous épiait, on nous dénonçait. Cette insécurité, je la connaissais aussi !

Nous devons aider l'homme à devenir pleinement lui-même. Nous devons construire, avec les autres frères, une force unie. Malheur à l'homme seul dans notre monde. Et si tes camarades ont oublié Allah, ils n'ont pas oublié leur appartenance à un peuple, à une nation, à une race, à un monde qui a droit à la parole.

Tu sais, Khélifa, que je suis le serviteur de Dieu. Je crois comme toi qu'Allah est vivant. J'essaye chaque jour de mettre ma vie à son service. Et je dois te dire qu'en vivant avec toi, en partageant avec toi et tous les autres auprès de qui je retournerai au plus vite, j'ai entrevu l'Eglise de demain.

J'ai cru comprendre qu'il est possible de s'estimer et de bâtir la fraternité.

Si les nuages éclatent un jour, si la pluie consent à fertiliser tous les sols et que, de tous les versants de la vallée, une seule rivière abreuve tous les enfants,

je serai avec toi et tous les autres qui accepteront de se baisser sur le sol où naîtra l'amitié.

Et tous, nous reconnaitrons que l'espérance et la joie sont pour tous.

Numéros disponibles

- n° 51 : Prêtre dans la navigation (Roland Doriol) — « Parole d'espérance réalisée » (Pierre Laurent) — Du journalier agricole à l'ouvrier d'usine (Eugène Gernigon) — Région Nord et Ouest.**
- n° 52 : Annonce de la Parole du ministère presbytéral (Atelier Equipes urbaines) — Recherche, parole et ministère (René Salaün).**
- n° 53 : Echos de la session des 12-13 juillet 75 (Jacques Meunier, Marcel Massard) — La Parabole de la brebis retrouvée (Pierre Derouet).**
- n° 54 : Des jeunes veulent être prêtres : Qui sont-ils ?... Une longue marche (J.P. Marchand). Sept jeunes s'engagent pour l'annonce de l'Evangile.**
- n° 55 : La « Religion populaire » et la Mission (Jean Vinatier). Un petit gars de quinze ans (Guy Gilbert). L'homme, la recherche de Dieu et la Béatitude des pauvres (Marcel Massard).**
- n° 56 : Numéro spécial Tiers-Monde.**
- n° 57 : Les Recherches d'un atelier : « Prêtres-Ouvriers » 1971-1976.**
- n° 58 : Expression de la région Midi-Pyrénées (Pierre Derouet). L'Evangile de Jean (Jean Vinatier).**
- n° 59 : Echos de Mazille (3 juillet 76). Sur le marxisme comme science et sur la foi (Jean-Marie Ploux).**
- n° 60 : Des prêtres-ouvriers se confrontent avec des prêtres au travail du Maghreb et d'Afrique Noire (août 76) — La visite des mages (Pierre Derouet).**

Sur le marxisme comme science et sur la foi (II)

Dans la première partie de ce travail (parue dans la L.A.C. n° 59 pp. 18-52 et supposée connue) j'ai essayé de situer le matérialisme historique comme science. Cette fois-ci je voudrais pousser plus avant et présenter le deuxième temps de mon propos en avertissant toutefois que le terrain m'en paraît moins sûr tant par les flottements décelables dans les interprétations marxistes du matérialisme dialectique que par mes propres approximations.

Chrétiens, nous avons souvent tendance à dissocier dans la foi ce qui relève de la « vie » et qui regarderait les militants, ce qui relève de l'Esprit, apapage des mystiques, ce qui concerne enfin la connaissance, attribué à ces intellectuels que sont les théologiens, qualifiés assez joliment par un moine du mont Athos de « fleurs en papier avec un peu de parfum artificiel » ! J'avouerai ingénument que je ne puis dissocier en moi-même ces trois aspects de la vie chrétienne. Si donc la fleur de papier prend ici le dessus, c'est bien, à mon corps défendant, pour les nécessités du ser-

vice ! Je vais me battre en effet sur le terrain philosophique car le marxisme et la foi se rencontrent aussi sur ce terrain et je soutiens qu'aucun chrétien qui consentira à aborder la question du marxisme avec son intelligence ne pourra se dispenser de mener, à sa façon, une réflexion philosophique.

La position que je voudrais défendre est celle-ci : Il y a possibilité d'action commune de chrétiens avec des marxistes, il y a des chrétiens qui agissent en marxiste qui ont, comme ils disent, une pratique marxiste. Je voudrais montrer que ces chrétiens ne sont pas forcément condamnés à renoncer à leur foi ou au marxisme et qu'il y a une autre possibilité que la double vie.

Mais je ne crois pas pour autant que toute interprétation du marxisme soit compatible avec la foi. Et l'on remarquera que je ne dis pas l'inverse selon quoi il faudrait chercher une interprétation de la foi qui soit compatible avec le marxisme. En un certain sens ceci serait pourtant soutenable, car l'énoncé

de la foi étant toujours tributaire de certaines catégories philosophiques, il faut bien accepter une énonciation possible de la foi en d'autres catégories si l'on veut faire droit aux exigences de la mission. Cependant je me refuse à faire passer la foi au tamis d'une censure matérialiste qui accepterait, par exemple, la figure prophétique de Jésus de Nazareth mais récuserait l'altérité d'un Dieu inconnaissable dont il serait dit le Fils. Et je n'accepte pas non plus l'opération de faussaire qui consisterait à prendre le discours chrétien comme tel mais en lui donnant un contenu autre, entendant, par exemple, la société sans classe sous les termes de Royaume de Dieu. L'opération missionnaire ne peut se faire au rabais : fondée sur l'engagement d'une vie chrétienne en un terreau historique étranger à la foi, elle requiert la patience des commencements, l'honnêteté du silence et des balbutiements avant de s'articuler en un discours théologique cohérent.

Je pars donc de la foi vécue et expérimentée dans la Tradition comme d'un donné que je ne soumetts à aucun préalable philosophique, que ce soit pour entrer dans la foi ou pour la transmettre.

Si j'entends montrer que certaines interprétations du marxisme rendent la foi invivable, impensable et incohérente, j'espère aussi indiquer que d'autres laissent un chemin libre à l'inscription historique de la foi. C'est cette seule ouverture que je voudrais désigner.

Ce faisant je ne puis me dissimuler la difficulté du chantier. J'ai mis en italiques et entre crochets les passages qui ne m'ont pas paru absolument nécessaires à l'intelligibilité de l'ensemble, le lecteur pressé ou lassé pourra les sauter.

Les réflexions que je propose aujourd'hui ont un double point de départ : le marxisme et la question de la connaissance d'une part, les implications de l'action politique de l'autre.

Le marxisme et la question de la connaissance

Ce point de départ se dégage directement du précédent article. Je m'y étais efforcé de situer le matérialisme historique comme science et de circonscrire son aire de validité. Mais j'étais loin d'en avoir fini pour autant avec lui : restait en effet à dire quel statut j'attribuais à la science comme moyen de connaissance, étant entendu son caractère de vérité provisoire. Après tout, chrétiens, pourquoi n'userions-nous pas du matérialisme historique comme de la biologie ou de la physique ?

Mais nous ne pouvons pas faire comme si les discours scientifiques étaient de purs énoncés de lois sans nulle portée sur notre existence. D'autant plus que si l'objet du matérialisme historique est les formations sociales dans leur combinaison et dans leur développement, autrement dit l'histoire, il se trouve que son champ recouvre le fait religieux considéré comme phénomène idéologique. Il se trouve aussi que le matérialisme historique prétend en donner une explication au terme de laquelle l'objet affirmé

de la foi : Dieu, est volatilisé car cette explication dévoile l'aspect mystificateur de la religion (1) ou de la foi (1) : par elles, en effet, les hommes échapperaient imaginativement aux forces extérieures (naturelles, économiques ou sociales) qui les dominent et continuent ainsi à les dominer réellement.

Bien entendu l'explication ne supprime pas le phénomène, mais elle devrait permettre de « procéder à un acte social : la transformation révolutionnaire de la société ; alors, progressivement, le reflet (= la religion) disparaîtra pour n'avoir plus rien à réfléchir » (2).

Quelle échappatoire ?

Soutenir que la connaissance scientifique n'est pas le seul mode de connaissance ? Mais il faut s'entendre sur les mots. Qu'il y ait d'autres approches possibles du réel, telle que l'art, l'amour, personne n'en disconvient. Cependant ce sont là des modes de connaissance

subjective et leur communication relève du témoignage, de l'attestation ou de la communion. Or il s'agit ici de connaissances objectives contraignantes, réfutables certes pour des raisons vérifiables, mais irrécusables étant posées leurs limites intrinsèques et conjoncturelles : l'état de développement d'une science à un moment donné de l'histoire.

Alors ?

Soutenir qu'une part du réel, non sensible, échappe à la connaissance scientifique ? C'est possible, en effet, Kant l'a fait. Il faudra voir comment.

D'autre part le marxisme recouvre le matérialisme historique et le matérialisme dialectique qui est souvent donné pour une théorie de la connaissance.

Ainsi de quelque manière que l'on prenne les choses on ne peut fuir la question sauf à tomber dans un fidéisme aveugle et à renoncer à toute intelligibilité de la foi.

(1) J'emploie ici indifféremment foi ou religion. Sur l'articulation de ces deux réalités et sur leur rapport avec l'idéologie, je m'expliquerai dans une troisième partie.

(2) B. Chambaz, rendant compte des positions du PCF au temps de Thorez. Nouvelle Critique n° 98 p. 42.

Les implications de l'action politique

L'actualité fournit un second point de départ à la réflexion.

« Nous, les communistes, nous nous réclamons d'une philosophie matérialiste et dialectique. Nous ne voulons pas créer d'illusions sur ce point ; entre le marxisme et le christianisme il n'y a pas de conciliation théorique possible, pas de convergence idéologique possible. Les travailleurs communistes ont leur conception du monde, les travailleurs catholiques ont la leur.

Cela n'empêche pas que (...) tous subissent de la même façon les méfaits de l'exploitation capitaliste. (...) L'action commune est à la fois possible et nécessaire ».

G. Marchais. Interview au journal La Croix dans : Communistes et Chrétiens. E.S. p. 122.

Sans doute « l'adhésion de chrétiens au P.C. et la place de la masse des chrétiens dans l'union du peuple de France sont deux choses totalement différentes ». (G. Wasserman. France Nouvelle n° 1618, p. 11) mais il semblerait que tous soient d'accord sur les possibilités d'une action commune. En vérité l'urgence des changements de structures internationales oppressives du Tiers-Monde, la défense des droits de l'homme sont des chantiers qui réclament la collaboration de tous les hommes de bonne volonté. Les préalables théoriques et les joutes oratoires ne sont pas de mise quand des hommes sont exploités ou torturés.

Je ne puis cependant me déprendre du sentiment que les auteurs de ces textes donnent un peu dans la facilité. Com-

« Il peut y avoir, dans certaines circonstances, une rencontre des efforts et des actions, en vue d'une plus grande justice, avec des partis et des organisations dont l'idéologie nie certaines réalités fondamentales de notre foi. Mais la reconnaissance d'un Dieu personnel, créateur et sauveur, qui commande le sens de l'homme et de sa destinée, ne peut s'accommoder de l'adhésion à des idéologies dans lesquelles la foi est contredite sur des points essentiels ».

Lettre des Evêques aux Catholiques de France. Oct. 1976.

me si il y avait un seul marxisme, comme si il y avait une seule expression possible de la foi chrétienne, comme si l'action, qui dépasse la protestation contre l'inhumain et l'intolérable, pouvait être dissociée du projet humain qui la fonde. N'est-ce pas G. Marchais qui déclare dans la suite de l'interview déjà citée : « Nous considérons, c'est vrai, que notre Parti, ne pourrait jouer son rôle s'il ne fondait pas son action sur le matérialisme dialectique » ? Des chrétiens soutiendraient-ils que l'existence de Dieu est sans rapport avec le sens de leur action alors que depuis les origines leurs frères, à commencer par Jésus de Nazareth, se sont fait tuer en refusant certaines formes d'existence ?

Personnellement je ne puis me satisfaire d'une dissociation trop commode et trop équivoque entre action et idéologie. L'action est pour moi première mais dans le même temps je me sens obligé de penser jusqu'au bout la cohérence de cette action et de ma foi.

Je ne me retrouve pas dans des propos du genre : « *l'homme est un sous-homme s'il vit sans Dieu* ». Cela ne me semble respecter ni la liberté de l'homme, ni l'« *honneur de Dieu* ». Mais je ne me retrouve pas davantage en ceux-ci : « *Il y a les raisons humaines de s'engager et puis il y a la foi* » : position qui explique qu'ensuite un interlocuteur marxiste ouvert au dialogue souhaite « *que les chrétiens puissent s'engager dans le combat pour la démocratie et le socialisme, selon leur propre sentiment, et sans confondre avec lui leur foi dans ce qu'ils pensent être sa dimension trans-historique* » (3). Mais justement la vie chrétienne est une vie d'homme coulée dans la foi, on n'y peut séparer l'historique et le transhistorique. Les formules d'A. Vergotte (Interprétation du Langage religieux, p. 14) me semblent exprimer justement mon sentiment.

« *La foi est une nouvelle figure de l'existence qui, dans sa nouveauté même, remplit les promesses contenues dans l'existence. Elle fait voir que la révéla-*

tion dévoile une signification qui, non requise, accomplit le monde et l'humain et leur est coextensive. Elle met en lumière que Dieu ne détruit donc rien de ce qui a sens, qu'il est donné par surcroît, mais que ce surcroît est essentiel ».

Dès lors comment ne pas poser la question du sens de l'action, du sens de l'existence humaine ? Je ne puis pas renoncer au contenu de ma foi. Je ne puis pas me dispenser de suivre les travaux du matérialisme historique : reste à faire l'effort d'élucidation de ces réalités qui sont, en fait, articulées avec plus ou moins de bonheur dans mon existence.

Les clés de cette question, si elles existent, se trouvent dans l'interprétation donnée du matérialisme historique et du matérialisme dialectique en regard de la foi chrétienne qui ne saurait être en aucun cas une affaire « *personnelle* ». Cette foi telle qu'elle a été vécue et pensée jusqu'à aujourd'hui semble incompatible avec le marxisme. C'est peut-être vrai. Je ne puis m'empêcher de poser la question autrement en disant : La foi ne pourrait-elle pas être vécue dans un univers relevant du marxisme ? à quelles conditions ? Avant de dire : non, je propose d'y aller voir.

Aujourd'hui, par conséquent, mon propos se limitera à tracer quelques allées dans ce maquis philosophique.

(3) J. Milbau. France Nouvelle n° 1619 p. 20.

Un philosophe devant la science : Kant

Dans l'article d'A. Moine (déjà cité : L.A.C. n° 59, p. 44) l'athéisme était donné comme « *conséquence logique d'une attitude simplement scientifique* ». Cela signifierait donc, comme je viens de le rappeler, que la connaissance scientifique, non seulement ne trouve pas Dieu au bout de ses investigations, mais que l'« *objet* » Dieu, qui joue un rôle indéniable dans la vie sociale des hommes, est comme dissout dans l'explication scientifique. Ainsi la science pourrait se prononcer sur Dieu ?

La question n'est pas nouvelle. Réfléchissant après la révolution Copernicienne sur la physique élaborée par Newton, Kant l'avait déjà rencontrée. Je n'ai pas l'intention d'exposer ici tout le développement de la pensée de Kant ! Je voudrais seulement reprendre le point initial de sa démarche car il me semble assez éclairant. D'autant plus que le livre « *Ce que je crois* » de M. Clavel a donné à cette pensée un regain d'actualité.

Situer le savoir de type scientifique

La question que l'on pourrait poser dans l'ombre de Kant est celle-ci : avec le savoir scientifique que peut-on connaître ? et encore : n'y aurait-il pas moyen d'élaborer une métaphysique sur le modèle des sciences, de manière à atteindre sûrement ce qui est essentiel pour l'homme : sa liberté, les questions de son action en regard de la mort, Dieu ?

Une démarche toujours à reprendre

Qu'est-ce donc que la connaissance scientifique ? Tirant les conclusions des révolutions scientifiques de son temps, Kant dirait que c'est l'adéquation des concepts par lesquels nous nous repré-

sentons les choses (comme rapports ai-je dit) et de l'intuition que nous avons de ces choses dans l'expérience de notre sensibilité. Cette adéquation nous la vérifions par l'expérimentation. Bien entendu, cette connaissance est progressive car on remonte par elle de conditions en conditions indéfiniment.

D'une part, on peut toujours aller plus loin dans la dissociation des éléments qui constituent le réel, par l'analyse. D'autre part, le tout est autre chose que la somme des parties, même si on parvient à le reconstituer par synthèse. Certains seuils qualitatifs, par exemple le passage de l'inerte au vivant, du vivant au pensant, nous échappent encore, et pour longtemps.

Mais l'important est moins dans ce caractère inachevé de la connaissance scientifique que dans la définition de son objet.

Qu'est-ce qui est objet de connaissance?

La réponse se déduit de la définition même de la connaissance. L'objet de la connaissance c'est la nature, ce que j'ai appelé le réel, et qui est défini par Kant comme « *la totalité de tous les objets possibles de l'expérience* ». Cela signifie qu'il ne saurait y avoir de connaissance portant sur un objet qui ne soit donné à notre expérience.

[« *Les objets de l'expérience ne sont donc jamais donnés en eux-mêmes, mais seulement dans l'expérience, et ils n'ont aucune existence en dehors d'elle. Qu'il puisse y avoir des habitants dans la lune, bien que personne ne les ait jamais vus, il faut sans doute l'accorder, mais cela signifie seulement qu'avec le progrès de l'expérience nous pourrions arriver à les voir* » (4).

Bien entendu notre expérience est située dans l'espace et dans le temps, elle est espace-temps selon nous, selon notre sensibilité. Notre connaissance est tributaire de l'exercice de notre raison, c'est-à-dire des catégories de notre entendement.

Le discours scientifique, déterminé par l'expérience sensible dans l'espace et dans le temps, est construit selon les principes de la raison et vérifié par l'expérimentation. Il y a donc toujours une sorte de

distance entre le réel tel qu'il est en lui-même, indépendamment de moi, (et je ne puis alors savoir ce qu'il est) et le réel tel que nous l'appréhendons. Les constructions de la raison ne sont pas folles pour autant car c'est le même esprit qui pense les lois de la science et qui joue dans la perception des phénomènes.]

En termes kantien, l'objet de notre connaissance n'est jamais que le « *phénomène* », la chose selon nous, de notre point de vue.

Entendons bien. Cela ne signifie pas, comme on l'a dit souvent, que par la connaissance on n'atteindrait pas la réalité vraie. Kant « *reconnaît que les objets de l'intuition extérieure existent réellement, exactement comme ils sont intuitionnés dans l'espace, et tous les changements dans le temps comme le sens interne les représente* » (4).

Et si tout énoncé de vérité selon notre connaissance est tributaire des conditions de connaissance qui nous sont propres, nous ne sommes pas dans l'illusion pour autant. Kant pose comme une nécessité l'existence d'une chose en soi qui sous-tend le phénomène.

« *Si l'on veut éviter un cercle perpétuel, le mot phénomène indique déjà une relation à quelque chose dont la représentation immédiate est sans doute sensible, mais qui, en soi, même sans cette constitution de notre sensibilité (...) doit être quelque chose, c'est-à-dire un objet indépendant de la sensibilité* » (5).

Si le phénomène est la chose selon nous, il n'empêche que la chose existe indépendamment de nous, selon elle, en

(4) Kant. Critique de la Raison Pure. P.U.F. 1963, p. 373.

(5) Kant. Critique de la Raison Pure. P.U.F. 1963, p. 226.

soi, mais je ne puis la connaître que selon la manière dont elle m'apparaît, c'est-à-dire comme phénomène.

Une connaissance absolue ?

L'ambition de l'homme, cependant, est d'arriver à une certitude fondée sur ce qui est, d'arriver à une vérité qui ne soit pas selon lui et par conséquent relative.

Mais si, pour employer le langage de Kant, les phénomènes sont toujours conditionnés (je dirais : déterminés) on doit bien supposer un quelque chose d'inconditionné qui, en dernier ressort, permet l'existence des choses dans leurs conditions. Ce qui rend possible la connaissance d'un objet est donc soustrait par là même à la connaissance, c'est l'Inconditionné. Situation paradoxale : pour que la connaissance des choses ait un sens, soit possible, nous sommes obligés de poser l'inconnaissable.

[*Pourtant il est manifeste que les concepts et les lois ne s'imposent pas d'eux-mêmes. Les choses ne révèlent pas d'elles-mêmes leur secret. Je puis donc imaginer une connaissance a priori (indépendante de l'expérience) par laquelle j'atteindrais la réalité telle qu'elle est au moyen des concepts que j'aurais produits.*

Mais Kant répond qu'avec ce pouvoir de la raison nous ne pouvons pas dépasser les limites de l'expérience possible et que nous ne sommes nullement autorisés à supposer d'autres formes d'intuition des objets ainsi pensés que l'intuition sensible.]

Ainsi quand bien même aurais-je fait le tour de l'objet par plusieurs appro-

ches scientifiques poussées, la chose en soi résiste à la connaissance. Elle n'est pas située sur l'horizon de la connaissance possible pour la bonne raison que l'objet m'est toujours donné à travers le filtre de ma sensibilité et de mes catégories. Pour prendre une image, on pourrait supposer que des peintres divers, par leur art, me livrent le secret de l'objet. Leurs différentes interprétations suggèrent au contraire que l'objet n'est jamais donné en lui-même mais tel que nous l'appréhendons à travers notre corps.

Dit autrement et de manière plus simple, trop peut-être, cela signifie que la connaissance de type scientifique atteint *ce qui est* sous l'aspect du *comment* et selon nous, et non sous l'aspect du *pourquoi*.

Non seulement il y a toujours une distance entre le réel tel qu'il est et le réel tel qu'il est compris dans la (re) construction scientifique (ce qui est proprement l'aspect « réducteur » de toute connaissance scientifique), mais toutes les connaissances accumulées, approfondies, nouvelles, qui pourraient être produites sur le réel, ne nous aideront en rien à répondre à la question du pourquoi : pour répondre à une telle question il faudrait non seulement avoir fait le tour des choses, mais en avoir saisi tout, avoir compris leur raison d'être ; finalement la question du pourquoi, c'est la question du sens.

De la même manière, et pour les mêmes raisons, de ce qui est — et qui est connu dans les limites déjà dites — on ne saurait déduire ce qui sera et encore moins ce qui doit être.

Mais qu'est-ce que la chose en soi ?

Quel est donc le contenu de cette chose en soi ? Justement, et par définition, je n'en sais rien.

En tous cas il ne faut pas l'imaginer comme une sorte de noyau qu'on aurait quelque chance d'atteindre au terme d'un épiluchage scientifique.

Ce n'est pas un au delà du savoir, encore inaccessible, mais que le progrès scientifique viendrait cerner peu à peu. Quel que soit le degré de développement d'une théorie scientifique, la chose en soi est posée d'une manière irréductible.

[« La vérité du résultat auquel nous arrivons dans cette première application de notre connaissance rationnelle a priori nous est fournie par la contre-épreuve de l'expérimentation en cela même que cette faculté n'atteint que des phénomènes et non les choses en soi qui, bien que réelles par elles-mêmes, restent inconnues de nous » (6).

De ces choses en soi on pourrait dire ce que Kant dit des noumènes qui leur correspondent : « Par cet objet, il faut entendre quelque chose = x dont nous ne savons rien du tout et dont même, en général, (d'après la constitution actuelle de notre entendement) nous ne pouvons rien savoir, mais qui peut, à titre de corrélatif de l'unité de l'aperception, servir à unifier le divers dans l'intuition sensible, opération par laquelle l'entendement lie ce divers dans le concept d'un objet » (7).]

Au fond comme Kant le dit lui-même dans la Préface (6) parler de chose en

soit c'est prendre le réel en un autre sens.

Il propose donc de prendre les choses en deux sens :

- un premier où elles sont à considérer comme phénomènes, objets d'expérience, soumises au principe de causalité,
- un second où elles ne lui sont pas soumises, où elles ne sont pas objets d'expérience, où elles sont en soi.

Qu'est-ce donc que ce second sens ?

C'est, pour ce qui concerne l'homme, le point de vue du sujet irréductible à toute connaissance qui l'enfermerait dans des représentations, car il est caractérisé par la volonté libre ; c'est, pour ce qui concerne Dieu, la réalité inconnaissable du Tout Autre.

Mais attention, « quoique je ne puisse connaître (...) la liberté comme la propriété d'un être auquel j'attribue des effets dans le monde sensible (...) je puis pourtant penser la liberté » (8).

Le second sens, c'est, justement, la question du sens, la question du pourquoi. En cette matière, si je ne puis m'appuyer sur la connaissance qui porte sur le déterminé, le comment, je puis du moins penser au delà de ce que je connais.

Le pensable

Pour reprendre le vocabulaire de Grégoire de Nysse à propos de Dieu : le réel est dans une certaine mesure connaissable mais il est incompréhensible.

(6) Kant. Préface 2^e édition Critique Raison Pure. P.U.F. 1963, p. 20.

(7) Kant. Critique Raison Pure. P.U.F. 1963, p. 225.

(8) Préface, p. 23.

Les questions importantes en dernier ressort, celles qui concernent le sens de l'homme, de l'histoire, Dieu même, ne sont pas solubles au plan de la science, elles relèvent d'une décision de l'homme, d'un engagement de foi.

Ainsi lorsque Kant, toujours dans la Préface, dit qu'il a dû abolir (9) le savoir pour faire place au croire, il faut comprendre non pas qu'il a supprimé le savoir, mais qu'il l'a mis à sa vraie place. Autrement dit, ayant situé le savoir scientifique pour ce qu'il est, il s'en prend « à la délirante passion de savoir du dogmatisme », c'est-à-dire à ceux qui prétendent non seulement figer le savoir dans ses formes d'aujourd'hui, mais encore atteindre l'absolu par la voie du savoir spéculatif sous sa forme scientifique ou métaphysique.

En un mot : la science ne peut rien dire de Dieu. Et si Dieu est pensable, c'est par d'autres voies qu'il faudra s'employer à montrer sa réalité. (Ce que Kant entreprend pour sa part avec les Critiques de la Raison Pratique et du Jugement).

La portée d'une distinction

Je crois maintenant pouvoir énoncer brièvement la portée de cette distinction opérée par Kant des deux sens en quoi il faut prendre les choses.

Quoi qu'il en soit de ses intentions en la matière, poser la chose en soi comme irréductible au phénomène :

- c'est une manière de maintenir le réel comme premier, indépendant de la conscience et de la connaissance humaine. Dénonciation d'une forme de l'idéalisme (10) et du subjectivisme (10) selon quoi l'homme serait, finalement, la mesure de toute chose. En même temps, c'est maintenir ouvert le champ de la connaissance et son caractère propre.
- C'est donc refuser le point de vue de la totalité, comme si l'homme pouvait avoir une connaissance absolue du réel. Du même coup c'est restituer le sujet dans sa contingence, mais un sujet caractérisé par une liberté posée en contre-point constant des déterminations, qui font que l'homme est homme. Déterminations sociale, psychiques, biologiques, qui rendent possible une connaissance de l'homme.
- Enfin, en posant la chose en soi comme inconnue, Kant situe cette zone de silence dans laquelle Dieu même peut être pensé comme le Tout Autre, échappant à toute détermination.

Dans sa philosophie critique, Kant est donc l'homme qui pose les limites de l'exercice de la raison dans son rapport au réel, quitte à travailler ensuite sur ces limites mêmes. Mais il récuse toute synthèse comme « *illusion transcendant-*

(9) Le mot allemand : *aufheben*, employé également par Hegel, signifie en même temps élever et enlever. Assumer serait peut être le terme français le moins mauvais ; d'autres disent : « sursumer » H. Küng : « Incarnation de Dieu », p. 10).

(10) Idéalisme : tendance à ramener toute existence à la pensée au sens le plus large du terme (Lalande). Le terme devrait s'opposer à celui de réalisme : qui admet une existence indépendante de la pensée. On l'emploie aujourd'hui en opposition au matérialisme : Deux anathèmes dont l'imprécision de contenu est compensée par la force avec laquelle il sont assénés à celui qui ne pense pas comme soi !

Subjectivisme : tendance à ramener toute existence à l'existence du sujet. (Lalande).

tale ». Il y a un non-compréhensible : non seulement ce qui échappe encore au travail de l'entendement s'appliquant au réel, mais aussi et surtout ce qui est sous-trait au pouvoir même de connaître, car ce n'est pas du domaine du sensible.

Certes, au delà du connu, il y a le pensable, mais celui-ci n'est qu'un possible et non un nécessaire. Dans l'espace soumis à l'exercice de la « *raison pure* », Dieu est un possible et non une nécessité, il est pensable, mais inconnaissable.

Le marxisme et la foi dans cette perspective

Il ne faut pas faire de contre-sens sur la position de Kant et lui faire dire en particulier que le réel est tributaire de notre subjectivité alors que c'est notre approche du réel qui est tributaire de notre sensibilité et des catégories de notre entendement.

Mais il est vrai que se placer « en un second sens », du point de vue du sujet, c'est courir le risque de ne pas voir les questions et même de ne pas pouvoir les poser, car, avant qu'elles soient posées, on répond par la volonté libre de l'homme, par son pouvoir créateur, bref, par tout ce qui échappe ou semble échapper aux déterminations. C'est donc fermer le champ de la connaissance.

En politique, c'est s'en remettre au concours des bonnes volontés pour espérer un monde meilleur. On comprend l'opposition irréductible des marxistes à de telles perspectives. C'est un risque. Est-ce fatalement ce qui doit advenir dans une ligne kantienne ?

Ici la question n'est pas : y a-t-il un marxisme kantien ? ce qui n'a pas de sens ; mais : peut-on penser la science

marxiste sur l'horizon philosophique dégagé par Kant ?

Quant au matérialisme historique

a) Un travail possible.

Sur la base de ce que j'ai dit dans la première partie de ce travail, je ne vois pas ce qui interdirait de situer la science de l'histoire dans une perspective kantienne telle que je viens de l'évoquer.

C'est une science comme les autres, soumise aux mêmes contraintes, capable de la même fécondité. Elle produit des connaissances provisoires — mais non pas fausses — sur les sociétés en leur constitution et en leur devenir.

Poser avec Marx la thèse : « *L'essence humaine n'est pas une abstraction isolée. En sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux* » permet de fonder une connaissance scientifique des sociétés humaines par l'analyse des rapports sociaux et des procès de production et d'échange qui les sous-tendent.

En ce sens tout phénomène social doit être considéré comme déterminé, fût-ce

le phénomène religieux (11), et il ne saurait échapper à l'effort de connaissance. Mais les connaissances produites ne portent pas sur « Dieu » en tant que Vivant échappant à toute détermination, elles portent sur « Dieu » comme objet historique, c'est-à-dire sur les conceptions de Dieu mises en œuvre dans les idéologies ou les mythologies, sur le rôle social de la notion de Dieu et de la relation à Dieu vécue par des hommes ; rôle, notion, relation qui ont des figures particulières en telle ou telle forme sociale et qui en dépendent selon des modalités qu'il faut éclaircir.

Je ne vois pas ce qui empêcherait un chrétien de tenir une telle position et je ne crois pas me tromper en avançant que beaucoup tiennent effectivement cette position. A charge pour eux d'articuler leur foi au Dieu Vivant avec la notion historique de Dieu qu'ils analysent dans leur pratique scientifique.

b) La question du sens.

Tout n'est pas résolu pour autant. Il faut agir en effet. Le matérialisme historique doit contribuer à donner une base d'action de plus en plus précise par les connaissances qu'il produit, il ne livre pas, ce faisant, un sens de l'histoire :

(11) Dans la mesure où la foi n'est pas une affaire purement intérieure et individuelle qui risquerait d'ailleurs de conduire à l'illusion, elle est un phénomène social repérable, quels que soient les rapports qu'elle entretient avec la religion, et même si elle emprunte à l'imaginaire.

Poser la foi comme reflet ou la caractériser comme aliénante reste une hypothèse de la démarche scientifique. Par conséquent si la foi chrétienne vit et se développe dans des formations sociales non capitalistes ou chez des militants communistes, les marxistes devront prendre le fait en considération et réviser leur corps d'hypothèse. Encore faut-il que puissent exister ces chrétiens et que les autorités politiques ou religieuses ne les étouffent pas sous leurs anathèmes antagonistes.

Car les choses ne sont pas simples dans la réalité. La foi en effet fonctionne socialement comme une idéologie et ses manifestations ne sont pas dissociables d'autres composantes sociales, politiques, philosophiques ou culturelles. Elle est prise dans les luttes et les combats qui se déroulent sur le terrain. Attaquée par le biais idéologique, et quelques fois bannie par la force, elle a tendance à se replier sur elle-même dans une position défensive qui durcit son amalgame avec les idéologies et les pratiques dans lesquelles elle avait vécu jusqu'alors.

Cela explique bien des aspects du contentieux entre foi chrétienne et marxisme.

D'une part il ne faut pas confondre la capacité d'une théorie à engendrer des modèles permettant de rendre compte d'aspects ou de champs nouveaux du réel et l'aspect prétendument prophétique d'une théorie capable de prévoir ce que ce réel sera ou de dire ce qu'il doit être ;

d'autre part la science doit se défier de toute dégradation idéologique, de tout dogmatisme : elle doit faire preuve d'une modestie à l'échelle de ses limites.

Dans la perspective kantienne il est difficile de ne pas éprouver quelque malaise devant des hommes qui poseraient le sens de l'histoire avec la calme certitude de ceux qui sauraient, car ils prétendraient atteindre le réel en sa totalité. De sens de l'histoire, on ne saurait parler que très modestement en s'appuyant sur la dérive pressentie de l'enchaînement des faits sociaux. Pour le reste, l'action est subordonnée aux options libres ou données comme telles, c'est-à-dire aux idéologies.

Quant au matérialisme dialectique

Or, chacun le sait, les marxistes d'aujourd'hui, même s'ils s'interrogent sur la

portée du matérialisme dialectique, se refusent à le disjoindre du matérialisme historique. Ceci pour plusieurs raisons mais une, en particulier, qu'il convient de signaler maintenant.

J'ai fait allusion plus haut à l'opposition des marxistes à la position du sujet dans la mesure où celle-ci oblitère le champ possible de production des connaissances. C'est la position philosophique du matérialisme dialectique qui fait pièce, comme théorie de la connaissance, à celle de Kant. Je ne développe pas ce point, mais il est clair qu'il n'y a pas de conciliation possible entre la position de Kant en ce qu'elle a de plus périlleux et celle de Marx en ce qu'elle a de plus fécond.

Ou bien le matérialisme dialectique est donné comme philosophie athée, comme conception globale du monde, comme vérité. Dans une perspective kantienne, ceci relève davantage de l'engagement et n'aurait pas l'appui scientifique auquel une telle philosophie prétend.

Par conséquent, un chrétien qui inscrit sa recherche dans la ligne inaugurée par Kant est amené à disjoindre matérialisme historique et matérialisme dialectique. Le sens de son action relève du domaine idéologique, même s'il est appuyé sur un matérialisme historique dont on a dit les limites intrinsèques, limites renforcées par le caractère jeune et évolutif de cette science et par la mobilité complexe des

sociétés étudiées. En tous cas, ses positions philosophiques sont des options dont il ne peut faire un préalable dogmatique.

Rien n'empêche un tel homme, chrétien, de s'adonner au matérialisme historique, science de l'histoire. Rien ne l'empêche d'appuyer et de rectifier son action syndicale et politique en fonction des connaissances produites par cette science. Encore faut-il qu'il sache dans quelle perspective il se trouve : il pourra sans doute unifier dans sa vie le travail d'historien ou d'économiste, l'engagement politique (12) et la foi chrétienne, mais il doit être clair qu'il n'est pas « marxiste » au sens habituel du mot.

La foi

La foi ici devient ce qu'elle devient toujours dans un univers kantien par rapport auquel d'ailleurs les catholiques ont manifesté longtemps quelque méfiance. Non sans motif.

La foi est une réalité d'existence qui a toujours affaire à la question du sens présente à la raison humaine. Sans prétendre définir un système de connaissance, sans accepter non plus d'être régie par un tel système, la foi s'inscrit pourtant dans une logique de la connaissance qui montre que le réel en son fondement ne cesse de nous échapper, que la vérité

(12) Il va sans dire - mais peut-être faut-il le dire quand même ! - que cette question de l'attitude de chrétiens par rapport à la recherche marxiste n'est pas liée absolument à celle de l'adhésion au parti communiste français ou à tout autre parti se réclamant du marxisme. On peut sans doute adhérer à ces partis pour des raisons de stratégie ou d'option politique indépendamment du marxisme. On peut également s'engager dans la recherche marxiste sans adhérer à un parti. Mais il faut savoir ce que l'on fait dans l'un ou l'autre cas. Personnellement, je pense ces positions difficiles à tenir à cause du lien déjà mentionné entre action et idéologie. L'histoire passée et présente du P.C.F. ou des pays socialistes, comme celle des pays capitalistes d'ailleurs, me renforce chaque jour dans cette conviction.

du réel est toujours beaucoup plus une question ouverte qu'une question résolue. En ce sens, elle s'articule bien sur les limites mêmes que posait Kant à l'exercice scientifique de la raison. Et, de ce point de vue, la foi met en relief la transcendence de Dieu ; encore faut-il trouver en l'homme quelque point d'appui à la foi. Kant s'y est employé en méditant les nécessités de l'action morale sous-tendue en dernier ressort par le Souverain Bien.

Le risque, en ce point du débat, vient encore de la position du sujet. Tout à l'heure nous avons noté le péril encouru par la connaissance, maintenant il faut souligner celui qu'encourt la foi. Et Kant n'y a pas échappé en posant ensuite la religion dans les limites de la simple raison, ne retenant ainsi du scandale chrétien que les énoncés d'une morale raisonnable.

Encore une fois, ceci n'est pas fatal, comme le montre toute une veine théologique protestante.

En effet si l'homme ne peut accéder à Dieu par la connaissance, il peut penser Dieu, c'est-à-dire reconnaître du moins que la question de Dieu est une question plausible qui n'est pas sans appui de raison. Il peut dès lors penser que Dieu peut se révéler à l'homme et — de quelque forme de médiation qu'il s'agisse — penser que Dieu se donne à appréhender dans le monde sensible. Ce

qui justifie au moins la théologie, soumise à toutes les limites que nous avons dites concernant la connaissance : Dieu restant par conséquent l'inconnaissable, mais l'inconnaissable qui, en sa révélation, a bien quelque rapport à notre monde, l'inconnaissable qui se manifeste et se laisse approcher quelles que puissent être les limites de cette approche.

Enfin, que l'on accepte ou que l'on refuse le double sens, évoqué par Kant dans sa Préface, ménageant la possibilité du sujet et celle de Dieu, ne faut-il pas admettre sur la base du fait chrétien et, plus largement, du fait religieux, que Dieu puisse entrer en quelque manière dans le domaine de la connaissance, c'est-à-dire dans l'expérience de l'homme ?

Du point de vue chrétien, il me semble que cela devrait être dit du Christ (et cela engage toute une réflexion sur la Révélation par le Christ dans l'histoire) et de l'expérience religieuse de l'homme en tant que son objet ne serait pas rien, c'est-à-dire en tant que Dieu y est appréhendé soit comme « *présence* » soit comme « *manque* » (ligne d'une théologie fondée sur l'anthropologie). Ces deux lignes n'étant d'ailleurs pas séparables. Je tenterai d'en dire quelques mots dans une troisième partie de la réflexion. Mais avant cela il faut chercher si le marxisme, pris en lui-même, laisse ou non un champ ouvert à de tels propos.

La philosophie comme savoir absolu : Hegel

Au lieu de faire un exposé historique des sources et des tendances de la perspective proprement marxiste, j'ai pensé plus éclairant de reconstituer ce qu'on pourrait appeler le mouvement logique qui mène des positions de Kant aux interprétations actuelles du marxisme.

Je vais donc essayer de situer, tout à fait succinctement, Hegel, car c'est à lui qu'il faut remonter, au delà de Feuerbach, pour saisir le point à partir duquel Marx et Engels ont opéré ce qu'ils ont appelé un « renversement ».

Hegel et la connaissance

Je viens d'indiquer comment, en posant l'horizon de la chose en soi, Kant marquait les limites de l'exercice de la raison en dehors de toute expérience sensible. J'ai aussi esquissé la portée et les dangers d'une position selon laquelle l'homme est privé de toute certitude fon-

dée absolument sur le pouvoir de la connaissance.

Pour qui voudrait passer outre il n'est alors d'autre voie que celle de « *jouer banco* » et de postuler un savoir absolu en élevant la philosophie au statut de science ; c'est ce que fait Hegel :

« La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité. Collaborer à cette tâche, rapprocher la philosophie de la forme de la science ; ce but atteint, elle pourra déposer son nom d' « amour du savoir » pour être « savoir effectivement réel ». C'est là ce que je me suis proposé. (...) Si l'on pouvait montrer que notre temps est propice à l'élévation de la philosophie à la science, cela constituerait la seule vraie justification des tentatives qui se proposent ce but, à la fois en mettant en évidence la nécessité de ce but, et en le réalisant tout à fait » (13).

Comme on le voit, l'ambition n'est pas mince.

(13) Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit* : Aubier, p. 8 traduction Hyppolite.

Contestation de Kant

Nombreux sont les biais par lesquels on peut aborder l'œuvre de Hegel. Bien que ce ne soit pas le plus facile, celui de la connaissance s'impose ici pour assurer la continuité de mon propos.

Dans la mesure où la connaissance était chez Kant le fruit de l'activité de l'entendement produisant les concepts, elle avait en quelque manière un rôle d'« instrument ».

Dans la mesure où elle passait par l'expérience sensible, elle jouait le rôle passif d'un « milieu » par lequel le réel nous était donné comme phénomène. Et, je l'ai assez dit, la connaissance ne donne alors accès qu'à une vérité relative. Pour prendre une image : comme la vision est la conjonction de l'activité de l'œil et de la transparence du cristallin, la connaissance est l'unité de l'activité de l'entendement et de l'expérience. Cependant sur le fond rétinien nous n'avons que l'image, comme nous n'avons que le phénomène dans la connaissance, l'objet restant extérieur dans l'horizon de la chose en soi.

C'est jutelement cette conception du savoir que Hegel va critiquer car elle instaure ce qu'il cherche à supprimer : « une ligne de démarcation très nette entre la connaissance et l'absolu ».

[Il ne saurait admettre les conceptions d'une connaissance qui soit instrument de notre activité car « L'application d'un instrument à une chose ne la laisse pas comme elle est pour soi-même mais introduit en elle une transformation et

une altération » (14). Or ceci est évidemment incompatible avec l'absolu visé.

Il ne peut admettre davantage la conception d'une connaissance qui soit milieu car si elle est « une sorte de milieu passif à travers lequel nous parvient la lumière de la vérité, alors nous ne recevrons pas encore cette vérité comme elle est en soi, mais comme elle est à travers et dans ce milieu » (14).]

Je reprends ma comparaison en faisant remarquer maintenant que, tout se passant dans l'œil et pour l'œil, la question de la vérité n'est pas à régler entre l'œil et l'objet, mais bien en l'œil entre la projection de l'image sur la rétine et la vision même.

De la même manière, Hegel affirme que le vrai n'est pas à chercher en dehors de la conscience, en quelque objet en soi qu'on pourrait atteindre « comme par derrière », mais bien au contraire dans la conscience qui connaît car, en elle, il y a en même temps conscience de ce qu'elle tient pour vrai et conscience de son savoir de la vérité. C'est donc sur la différence qui est présente en elle comme deux moments d'elle-même que la conscience doit travailler pour accéder à la vérité, mieux, pour être la vérité. Et ceci, elle le fait dans le mouvement dialectique de l'expérience. (Cf. Phénoménologie de l'Esprit, pp. 74-75).

Totalité

D'une certaine manière, Hegel ne se soucie guère de la distinction établie par Kant entre phénomène et chose en soi, non qu'il la nie, mais il pense simplement que Kant a été trop timoré en

(14) Phénoménologie de l'Esprit, p. 65.

n'osant pas penser que le phénomène serait la chose même et que le concept dans son adéquation au phénomène serait alors le vrai.

[La crainte de Kant « présuppose précisément des représentations de la connaissance comme d'un instrument et d'un milieu, elle présuppose aussi une différence entre nous-même et cette connaissance ; surtout elle présuppose que l'absolu se trouve d'un côté, et elle présuppose que la connaissance se trouvant d'un autre côté (pour soi et séparée de l'absolu) elle est pourtant quelque chose de réel.

En d'autres termes, elle présuppose que la connaissance, laquelle étant en dehors de l'absolu est certainement aussi en dehors de la vérité, est pourtant encore véridique ; admission par laquelle ce qui se nomme crainte de l'erreur se fait plutôt soi-même connaître comme crainte de la vérité.

Cette conclusion résulte du fait que l'absolu seul est vrai ou que le vrai seul est absolu.

Contre une telle conséquence, on peut faire valoir qu'une connaissance, qui ne connaît sans doute pas l'absolu comme la science le réclame, est pourtant encore vraie ; et que la connaissance en général, si elle est incapable de saisir l'absolu, pourrait être cependant capable d'une autre vérité. Mais nous voyons enfin que de tels discours à tort et à travers vont aboutir à une obscure distinction entre un vrai absolu et un vrai d'une autre nature » (15).]

Ainsi, alors que Kant avait distingué

connaître et être, Hegel nie cette distinction au nom de la seule vérité, absolue nécessairement. Par conséquent « *tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel, est réel* ». Hegel doit penser la *totalité*.

Mais il est clair qu'il lui faut penser du même mouvement l'avènement de la vérité dans les individus comme dans les sciences, dans l'histoire personnelle et dans le temps personnel comme dans l'histoire des sociétés et dans le temps de l'évolution.

Il s'agit donc de penser la totalité dans une conception *organique* du réel et dans la continuité des formes engendrées dans le devenir. Car il serait faux de penser que le temps ne fasse rien à l'affaire, la conscience accédant à la vérité dans un retournement dialectique sur elle-même. Le retournement accompli par Hegel ne peut avoir lieu qu'après Kant et Platon.

Il y a non seulement analogie, mais homologie et symbiose entre le mouvement dialectique de la conscience et le mouvement dialectique de l'histoire, entre le mouvement de la Raison et l'Être en devenir : c'est en leur accomplissement réciproque qu'advient le Vrai, le Sens. N'est donc réel par conséquent que ce que la conscience assume progressivement dans l'histoire quand celle-ci le permet.

« *Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement Résultat, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement, ce qu'il est en*

(15) op. cité, p. 66-67.

vérité. En cela consiste proprement sa nature qui est d'être :

réalité effective

sujet

ou développement de soi-même » (16).

Unité

Avec Hegel, nous entrons donc dans un système circulaire qui inclut le sujet connaissant et le réel objectivement connu et leurs rapports dans le temps.

Bien qu'elle soit un non-sens dans une telle perspective, la question se pose de savoir à partir de quoi la totalité est pensée. Question anodine, mais lourde de conséquences pour les interprétations de Hegel et surtout, comme on le verra j'espère, pour rendre compte du renversement opéré par les marxistes. (Il est difficile de renverser un cercle !).

Je m'explique : comment faire en sorte que ne soit pas supprimée la tension dialectique entre le savoir, l'être et le temps ? Qui donc est l'englobant du sujet (la conscience de l'homme ?), du réel (la nature ?), ou du temps (l'évolution et l'histoire ?) ?

Hegel répond que l'unité c'est l'Esprit.

« Que le vrai soit effectivement réel seulement comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, cela est exprimé dans la représentation qui énonce l'Absolu comme Esprit. Le concept le plus élevé, appartenant au temps moderne et à sa religion (= le

christianisme, J.M.P.), le spirituel seul est effectivement réel ; il est :

— l'essence (= du monde) ou ce qui est en soi,

— ce qui est rapport et est déterminé, l'être-autre et l'être-pour-soi,

— ce qui, dans cette détermination ou dans son être à l'extérieur de soi, reste en soi-même.

Il est en soi et pour soi » (17).

Pour faire comprendre ce mouvement dialectique, je ne vois pas de meilleure illustration que la référence chrétienne dont Hegel s'est inspiré. L'Esprit est Dieu-même en dehors de la création et de l'incarnation, il est Dieu-autre dans la création et, dans le Christ, il est la Récapitulation de Tout. Et pareillement il est en chaque croyant ce qui assume l'homme et le configure à Dieu. Tel est le mouvement.

[On entre en hégélianisme comme on entre en ces méditations religieuses du Thibet ou de l'Inde, c'est une aventure spirituelle de la conscience humaine assumant le doute et l'inquiétude, et se créant à la frange du non être et de l'être, de la méditation et de l'immédiat.

« Cette présentation (la Phénoménologie de l'Esprit) peut être considérée comme le chemin de la conscience naturelle qui subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir ou comme le chemin de l'âme parcourant la série de ses formations comme les stations qui lui sont prescrites par sa propre nature ; ainsi, en se purifiant, elle s'élève à l'esprit et à travers la complète expé-

(16) op. cité, p. 19.

(17) op. cité, p. 22-23.

rience d'elle-même, elle parvient à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même » (18).

Mais alors, la conscience, c'est l'Esprit ? Sans doute. D'ailleurs l'Esprit est aussi Idée, Concept, Savoir Absolu, Dieu même. Comment pourrait-il en être autrement puisque nous sommes dans la totalité ?

« L'explication de l'Absolu est son propre acte » dit Hegel dans la Science de la Logique, et ailleurs : « Tant que l'Esprit ne s'est pas accompli en soi, accompli comme Esprit du monde (J.M.P. : par la médiation de la conscience et des institutions sociales, par exemple) il ne peut atteindre sa perfection comme Esprit conscient de soi ».

Ainsi est posée l'hypothèse d'un Savoir Absolu par quoi l'Etre même s'accomplit en introduisant la conscience, par la connaissance, au secret de la « chose en soi ». L'évolution, reprise dans l'histoire, est la manifestation progressive de l'Esprit à travers la nature qui, assumée, trouve à s'achever par la conscience de l'homme dans cet Esprit qui récapitule tout.

C'est donc un effort gigantesque pour articuler le réel et l'idéal, le concret et l'abstrait, le subjectif et l'objectif, l'individuel et le social, la nature et la culture, l'évolution et l'histoire, la nécessité et la liberté, le commencement et la fin.]

Ainsi, alors que pour Kant, le concept est seulement un instrument de connais-

sance, pour Hegel il est l'expression réelle des lois de la nature et de l'histoire car il est la manière dont la nature et l'histoire sont assumées par l'Esprit et accèdent ainsi à la réalité. De même le temps n'existe qu'assumé par l'histoire qui en est comme l'intériorisation par la raison dialectique. Tout doit être récapitulé dans cette émergence de l'Esprit dont le penser philosophique de Hegel est en quelque sorte le moment-clef-de-voute.

Je ne puis m'engager à exposer davantage une pensée qui ne vaut que par sa cohérence interne.

En reprenant les notions simples que nous avons choisies pour parler de la perspective de Kant, disons que pour Hegel le « pourquoi » (la raison d'être, et l'être même) est donné dans le « comment », s'accomplit en lui. Il n'y a pas de réponse au pourquoi en dehors de cette manifestation de la conscience qui relève donc du comment. « La conscience ne peut être autre chose que l'existence ». La philosophie est pour Hegel cette science qui permet enfin l'unification du savoir car elle est dévoilement de la finalité. On comprend ainsi que ce qui doit être soit impliqué dans ce qui est.

L'effort philosophique de Hegel — parce que les temps sont accomplis — permet à l'homme de pénétrer le terme qui est assigné à cette histoire, puisque cet effort philosophique est par lui-même le moment décisif de ce savoir absolu par quoi la conscience achève son effectuation, ce qui est proprement le règne de l'Esprit assumant la Nature.

(18) op. cité, p. 69.

« L'histoire universelle n'est pas autre chose que l'évolution du concept de liberté. Mais la liberté objective, les lois de la liberté réelle exigent la soumission de la volonté contingente, car celle-ci est, d'une manière générale, formelle. Quand l'élément objectif est en soi rationnel, le discernement doit correspondre à cette raison et alors existe aussi le moment essentiel de la liberté subjective (...). La philosophie n'a affaire qu'à l'éclat de l'Idée qui se reflète dans l'histoire universelle. Lassée des agitations suscitées par les passions immédiates dans la réalité, la philosophie s'en dégage pour se livrer à la contemplation ; son intérêt consiste à reconnaître le cours du développement de l'Idée qui se réalise et certes de l'Idée de liberté qui n'est qu'en tant que conscience de la liberté.

Que l'histoire universelle est le cours de ce développement et le devenir réel de l'Esprit sous le spectacle changeant de son histoire, c'est là la véritable Théodicée, la justification de Dieu dans l'histoire. C'est cette lumière seulement qui peut réconcilier l'Esprit avec l'histoire universelle et la réalité à savoir que ce qui est arrivé et quotidiennement arrive non seulement n'est pas en dehors de Dieu, mais est encore essentiellement son œuvre propre ».

Hegel. Conclusion des Leçons sur la Philosophie de l'Histoire.

La foi dans une perspective hégélienne

La formation chrétienne de Hegel, son culte de la Grèce, l'effondrement de l'épopée napoléonienne, la crise du romantisme, les divers courants de la philosophie allemande, l'intérêt pour l'histoire, autant d'éléments mettant en relief les racines complexes de la pensée hégélienne ; comme je l'ai déjà indiqué, bien des interprétations peuvent être faites de cette pensée. Je n'ai pas à prendre ici parti pour l'une ou l'autre, il me suffira de faire remarquer qu'elles conduisent à des attitudes diamétralement opposées quant à la foi.

Une christologie moderne ?

Le caractère totalisant du système hégélien, ses origines théologiques, son mouvement « téléologique » (19) permettent d'y voir la seule esquisse moderne d'une christologie qui se tienne. Pour cela, il suffit d'interpréter l'Esprit comme Esprit de Dieu. D'un point de vue chrétien, en effet, si l'on pose que le fait central, décisif, de l'histoire c'est l'Incarnation et que tout ne prend sens qu'à partir de ce point où tout est récapitulé,

(19) Téléologique : système qui se tient par une finalité interne, un « Sens » contenu en lui et qui éclôt en lui et par lui.

il est légitime de s'essayer à penser la totalité du réel, de l'Histoire, dans cette perspective.

On peut croire que c'est la démarche de Hegel même si dans les œuvres de la maturité il n'est pas explicitement question du Christ. (C'est un peu troublant mais, après tout, dans une perspective johannique : Jn 16, cela peut se concevoir).

Les limites d'une telle position tiennent au fait que l'Esprit, seul, paraît être Sujet de l'histoire. L'humanité n'étant que le lieu névralgique de la nature où s'opère l'accomplissement de l'Esprit, on peut s'interroger sur la consistance de l'homme pris dans un pareil dessein, d'autant plus que sa liberté n'est rien d'autre que le nécessaire accomplissement de ce dessein total...

Une autre difficulté vient du rôle que s'attribue Hegel lui-même : présentant sa pensée comme le moment décisif où s'accomplit le déchirement du Sens par l'Esprit, ne prend-il pas en fait la place du Christ en sa révélation ? A quoi l'on pourrait répondre que tout chrétien est appelé à faire le même chemin de conversion et de méditation dans l'Esprit...

Un humanisme athée ?

On sent bien qu'une interprétation très différente peut être donnée du système hégélien ; elle considère alors que si Esprit il y a, ce ne peut être que l'esprit de l'homme (ou celui de l'humanité, comme le pensera Feuerbach).

En effet, le système hégélien écarte tout dualisme de l'en-haut et de l'ici-bas, du présent et de l'au-delà. Par conséquent s'il peut être compris comme pensée unifiée par le haut, il peut l'être aussi par le bas. Autrement dit, la pensée hégélienne peut donner prise à une compréhension athée : Hegel, qui s'en défendait, donnant en quelque sorte la clef de lecture de ce qui est l'histoire du Savoir, et donc de l'humanité, dans leur nécessité. C'est en ce sens d'ailleurs que la pensée hégélienne a pu inspirer les théologiens de la mort de Dieu.

Nous sommes donc en face de deux interprétations radicalement différentes. D'un certain point de vue, elles soulignent la richesse et la profondeur d'une pensée. Je suis persuadé que la différence est infime, et pourtant fondamentale, qui sépare la foi de la non-foi : c'est la grandeur d'une telle pensée de laisser entière cette différence.

Une question critique

On aura sans doute compris que vis-à-vis d'un tel système les compromis sont difficiles : c'est à prendre ou à laisser ! Aussi bien n'y a-t-il guère qu'une question critique qu'on puisse lui poser. Hegel, avec sa perspicacité coutumière, nous en désigne lui-même le lieu par ces mots : « *Tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le Vrai non comme substance mais précisément aussi comme sujet* » (20).

Tout repose sur l'affirmation de l'identité du réel et du rationnel. Autre chose est de dire, en effet, que le réel est rationalisable, progressivement destiné à être pensé par la raison qui avance *indéfiniment* dans l'ordre de la grandeur, de la petitesse, de la complexité du réel ; autre chose est de dire que le réel *est* le rationnel et de régler ainsi la question de l'infini dans le fini. L'infini divin par l'« incarnation » de l'Esprit dans l'histoire assumant le fini humain ou, ce qui revient au même, le fini humain —

par la connaissance, le droit, etc. — réalisant l'infini divin.

En face de cette question toutes les autres sont secondaires, par exemple : d'où vient qu'en un point particulier de l'histoire ait pu être pensée la totalité de l'histoire ? ou encore : si la reconstruction cohérente du devenir total est pensée en fonction de l'expérience subjective de Hegel, quelle assurance a-t-on de la vérité et non d'un délire subjectif ?

Il faut donc ou ratifier ou refuser le postulat hégélien. La position de Lénine, dans les Cahiers Philosophiques (p. 149) est claire : « *Kant rabaisse la science pour frayer le chemin de la foi. Hegel élève la science nous assurant que la connaissance, c'est la connaissance de Dieu. Le matérialisme approfondit la connaissance de la matière renvoyant Dieu et les canailles philosophiques qui le défendent à la poubelle* ».

Par la poubelle de l'histoire, nous voici donc introduits à notre dernier point.

Le marxisme

Me voici donc à même d'aborder le marxisme proprement dit dans l'articulation de ses deux composantes : le matérialisme historique et le matérialisme dialectique.

Des extraits d'un article de Engels, sur La Contribution à la Critique de l'économie politique de Marx, introduiront directement la réflexion ;

(20) Phénoménologie de l'Esprit, p. 17.

« La méthode hégélienne était absolument inutilisable dans sa forme présente (...). Néanmoins, elle était le seul fragment de toute la matière logique présente auquel on pouvait du moins se rattacher (...). Si abstraite et si idéaliste qu'en fût la forme, le développement de sa pensée n'en était pas moins toujours parallèle au développement de l'histoire mondiale, et celle-ci ne doit être à proprement parler que le banc d'essai de celle-là. Bien que de ce fait le rapport exact fut renversé et mis la tête en bas (...) il fut le premier à essayer de montrer qu'il y a dans l'histoire un développement, un enchaînement interne (...).

Marx était et est le seul qui ait pu s'astreindre au travail de dégager de la logique hégélienne le noyau qui renferme les véritables découvertes de Hegel dans ce domaine et d'établir, dépouillée de ses voiles idéalistes, la méthode dialectique dans la forme simple où elle est la seule forme juste du développement de la pensée » (21).

Ainsi nous est rappelé que la philosophie de Hegel a été, pour une part, la matrice de laquelle et contre laquelle le marxisme est né.

La question qui se pose est double : quelle est la nature du « renversement » opéré par Marx et Engels dans le matérialisme dialectique ?

quel rapport celui-ci entretient-il avec le matérialisme historique ?

Les choses ne sont pas simples d'abord parce que Marx a consacré l'essentiel de ses forces à l'élaboration et à la rédaction de *Capital*, sans avoir le loisir de reprendre la question philosophique

après son ouvrage sur l'Idéologie allemande. Engels, dans les limites de ses autres occupations et de sa contribution aux recherches de Marx, a jeté plusieurs jalons, repris ensuite par Lénine et les autres marxistes. Mais c'est une pensée en recherche, généralement polémique, qu'il faut analyser avec précaution.

D'autre part je crois qu'Althusser a raison quand il dit que l'effort philosophique est postérieur au travail scientifique : ici le matérialisme historique dont on sait le caractère de science encore jeune.

Enfin l'histoire, en particulier celle de la Russie et des pays de l'Est, a fait que certaines lignes d'interprétation ont été privilégiées et durcies, là et ailleurs.

Pour la clarté de mon propos je suis obligé, une fois encore, de typer des tendances en réalité beaucoup plus nuancées et mêlées dans la pensée et dans l'histoire marxiste. J'espère cependant que ces caricatures auront les qualités du genre et qu'en accusant certains traits elles révéleront l'essentiel sans le trahir.

Je ne prétends donc pas du tout restituer ici l'élaboration historique du marxisme, comme en témoigne d'ailleurs l'impasse complète que je fais sur Feuerbach, maillon essentiel de cette histoire. Je me place d'un point de vue raisonné et je propose trois clefs de lecture en quelque sorte « abstraites », pour faire comprendre.

J'ai déjà laissé entendre que les trois pôles articulés par Hegel dans son système pouvaient donner lieu à trois dérivés. Ce sont elles que je vais maintenant caractériser en considérant une perspective

(21) Etudes Philosophiques, E.S. p. 109.

matérialiste moniste (inversée de l'Idéalisme) une perspective d'humanisme scientifique (issue du retournement de la

« conscience »), enfin la perspective d'un « procès sans sujet » (reprenant le mouvement dialectique).

De l'Esprit à la Matière ; un matérialisme plat

J'évoquerai tout d'abord la ligne d'interprétation qui a dominé l'histoire du marxisme pendant des années, en particulier sous Staline, ligne par rapport à laquelle l'Eglise s'est située en prononçant les condamnations que l'on sait.

Une théorie de la connaissance

Dans le texte d'Engels que je viens de citer, l'auteur prend soin d'articuler développement de la pensée et développement de l'histoire ; or, dans la perspective que j'envisage maintenant, c'est la théorie de la connaissance qui prend le pas sur le matérialisme historique et sur les autres sciences.

a. Un savoir dogmatique

Ce qui me semble d'abord caractériser cette interprétation, c'est l'ambition de récupérer le projet de savoir absolu de Hegel en l'appuyant sur l'énoncé des principes de la méthode dialectique.

Un exemple convainquant en est donné par Staline lui-même dans une brochure intitulée de manière significative : « *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* ». Le meilleur y côtoie le plus contestable : du meilleur, la conception de la nature comme « *un tout uni, cohérent, où les objets et les phénomènes sont liés organiquement entre eux, dépendent*

les uns des autres et se conditionnent réciproquement ». Bien plus contestables les tranquilles affirmations sur le processus de développement « *qui passe de changements quantitatifs insignifiants et latents à des changements apparents et radicaux, à des changements qualitatifs* ». C'est sans doute ce qui apparaît à nos yeux, mais ça n'explique rien. Et pourtant il écrit plus loin que « *le matérialisme historique étend les principes du matérialisme dialectique à l'étude de la vie sociale, il applique ces principes aux phénomènes de la vie sociale* ».

J'ai souligné les termes « *étend* » et « *applique* » car ils sont l'indice d'une inversion lourde de conséquences : le matérialisme dialectique n'est pas pensé à partir de la recherche historique, c'est cette dernière qui doit se plier aux normes énoncées dans le premier. Et cela conduit Staline à décréter que « *l'histoire connaît cinq types fondamentaux de rapports de production : la commune primitive, l'esclavage, le régime féodal, le régime capitaliste et le régime socialiste (...) tel est le tableau du développement des rapports de production entre les hommes tout au long de l'histoire de l'humanité* ». Comme c'est simple en effet... mais la réalité est autrement plus complexe !

De là à penser que le matérialisme dia-

lectique était la norme définie et définitive a priori de toute science, il n'y avait qu'un pas. L'affaire Lyssenko, dont on reparle aujourd'hui, montre que ce pas fut franchi. Et je n'oserais affirmer que la recherche scientifique est sortie de ce mauvais pas dans tous les pays de l'Est.

b. Sur le « reflet »

Je voudrais noter brièvement, sur un exemple, à quel simplisme on peut arriver dans une telle perspective. Cet exemple est celui du « reflet ».

Ce terme de « reflet » nous vient en ligne directe de la tradition platonicienne et du mythe de la Caverne. On a pu le voir employé dans la conclusion des Leçons sur la philosophie de l'histoire de Hegel, citée ici p. 36.

Je le retrouve sous la plume de Engels :

« Hegel était idéaliste, ce qui veut dire qu'au lieu de considérer les idées de son esprit comme les reflets plus ou moins abstraits des choses et des processus réels, il considérait à l'inverse les objets et leur développement comme de simples copies réalisées de l'Idée existant on ne sait où dès avant le monde. De ce fait, tout était mis sur la tête et l'enchaînement réel du monde entièrement inversé » (22).

ou encore : *« La dialectique dans la tête n'est que le reflet des formes du mouvement du monde réel tant de la nature que de l'histoire » (23).*

Il ne s'agit pas de réduire Engels à de telles formules, sa pensée est tributaire

des débuts du marxisme et doit être utilisée de manière fort critique. Les phrases que je viens de citer tombaient évidemment dans la facilité, dans la mesure où elles semblaient résoudre le renversement de Hegel par le renversement d'un reflet.

Désignant un rapport, cette notion de reflet avait du moins le mérite d'indiquer un problème. Pour le résoudre il y avait une manière mécaniste de considérer le reflet : celle de prendre l'image pour une explication, manière fort éloignée assurément de Marx « suant sang et eau pour trouver les choses mêmes ». C'est pourtant celle que nous repérons dans l'opuscule déjà cité de Staline (p. 16) : *« La conscience est une donnée seconde, dérivée, car elle est le reflet de la matière, le reflet de l'être ; la pensée est un produit de la matière quand celle-ci a atteint dans son développement un haut degré de perfection »*. Tout est vraiment très simple dans la plus simple des dialectiques possibles.

Mais qu'arrivera-t-il quand la religion, type même du reflet, persiste dans un régime socialiste où théoriquement elle n'a plus rien à refléter ? Si l'on refuse de réviser la théorie on supprimera le miroir pour supprimer le reflet...

c. Une erreur ?

S'il est inutile de s'appesantir sur la période stalinienne, il est indispensable d'essayer de comprendre comment une « erreur » de cette taille avec les conséquences que l'on sait a pu se produire. Je ne peux, dans le cadre de ces pages, mettre en valeur tous les facteurs poli-

(22) Anti-Dühring E.S. p. 56.

(23) Dialectique de la Nature. E.S., p. 204.

tiques intérieurs et extérieurs qui permettent de proposer une explication. Je voudrais seulement souligner un point qui a trait directement à mon propos.

En effet, sous-jacente à cela, je retrouve la question déjà maintes fois posée du rapport du connaître à l'être. Alors que la perspective hégélienne tenait par sa circularité en assurant l'unité par l'Idée, celle de Marx se présente comme une démarche indéfinie dans laquelle l'homme s'approprie le réel par la connaissance.

Cependant lorsque le matérialisme dialectique est présenté comme charte achevée du savoir et comme norme de toute science, on tombe dans le dogmatisme, car le réel est purement et simplement ramené à ce qu'on en connaît, et l'on est réduit à tenter de plier le réel à l'idée qu'on en a.

Nous mettons ici le doigt sur une zone de fragilité du marxisme ; il la tient, je crois, de ses origines philosophiques. Le renversement du cercle hégélien ne soustrait pas au cercle du savoir absolu à moins de briser le cercle et d'entrer résolument dans une démarche de connaissance indéfinie, c'est-à-dire de donner la première place au matérialisme historique.

Une conception du monde

Lénine était bien conscient du problème quand il écrivait, reprenant Engels : *« La grande question fondamentale de toute philosophie et spécialement de la philosophie moderne est celle du rap-*

port de la pensée à l'être, de l'esprit à la nature. Selon la réponse qu'ils faisaient à cette question, les philosophes se divisaient en deux camps importants. Ceux qui affirmaient l'antériorité de l'esprit par rapport à la nature et admettaient ainsi, en dernière analyse, une création du monde, de quelque espèce que ce fut, formaient le camp idéaliste. Les autres, ceux qui considéraient la nature comme antérieure, appartenaient aux écoles du matérialisme ».

Il y aurait beaucoup de chose à dire sur la conception de la création ici mise en œuvre, et j'y reviendrai sans doute. Mais je note aussi l'ambiguïté du terme « antériorité » dans une perspective dialectique. Ici encore n'est-on pas victime de ce renversement hégélien qui ne renverse rien ? les termes d'Engels actuellement repris de « *détermination en dernière instance* » (24) sont, pour le moins, beaucoup plus pertinents.

Or, si l'on joint une interprétation temporelle de l'antériorité, alors comprise comme succession, à une conception mécaniste du reflet, on obtient ce que j'ai appelé un matérialisme plat dont voici quelques avatars.

a. L'économisme

Le premier est la conception simpliste du rapport de l'économique aux superstructures sociales. La Matière, de surcroît réduite à l'économique dont le reste n'est que reflet, engendre et détermine de manière mécanique les rapports sociaux, les représentations idéologiques, etc.

(24) Voir par exemple : Lettre à Heinz Starkenburg. *Études Philosophiques*, p. 163.

Vision caricaturale ? sans doute, et pourtant elle persiste comme une tentation constante, par exemple lorsqu'on lit le Capital en séparant « d'un côté l'activité de la production et de l'échange (Economie) et de l'autre, les classes sociales, les luttes politiques (...). Tous les phénomènes économiques sont des processus qui ont lieu sous des rapports sociaux... » (25).

b. La « mystique du prolétariat »

Dans la mesure où le matérialisme dialectique est « appliqué » à la réalité historique, on arrive à retrouver en elle l'enchaînement des étapes nécessaires pour arriver au régime socialiste, dernière étape du développement de l'histoire humaine. On aboutit aussi à réduire la lutte des classes à une seule opposition bourgeoisie / prolétariat. En effet, du projet porté par le philosophe Hegel, repris par l'« humanité » avec Feuerbach, on est passé à la partie la plus avancée de cette humanité, dépositaire, par la médiation des dirigeants du parti, du sens de l'histoire, et du sens tout court puisqu'on a pu parler de « science prolétarienne » !

Ici encore je cite Althusser qui me semble avoir rendu au marxisme l'immense service d'une critique acérée du dogmatisme obscurantiste dans lequel il était enfermé : « Nous n'entendons pas « humanisme de classe » au sens, repris des œuvres de jeunesse de Marx, où le prolétariat représenterait, dans son « aliénation » l'essence humaine elle-même dont la révolution devrait assurer la « réalisation » ; conception religieuse du prolétariat (« classe universelle » parce que

« perte de l'homme » en « révolte contre sa propre perte ») » (26).

Bien entendu ces conceptions ne sont pas sans incidences politiques et, à partir du moment où l'on est possesseur du sens nécessaire de l'histoire, il convient de s'y conformer et, pour accélérer le bonheur des peuples, de faire coïncider la réalité avec la théorie par le centralisme bureaucratique et les autres moyens que l'on sait. D'ailleurs, est-ce fini ?

En fin de compte, ce qui est à la racine de toute cette perspective c'est une affirmation purement verbale de la dialectique. En deçà, on s'aligne sur une conception moniste de la matière qui est l'exact pendant de l'Idéalisme hégélien, la souplesse en moins ! C'est la réduction de l'histoire à l'évolution et l'incapacité à penser des rapports dialectiques pour les remplacer par la succession dans le temps, etc. Sous cet angle totalitaire, l'entreprise scientifique n'est pas seulement « réductrice » au sens où toute science produit une construction approchée du réel en en dégageant la structure, mais elle est réductrice au sens de dissolvante puisqu'elle prétend épuiser la réalité même sur quoi elle porte.

J'ai pris la précaution de dire que je faisais une caricature, je demande ici qu'on s'en souvienne. D'autre part je ne prétends pas porter ici de jugement complet sur la période stalinienne. Cependant, ce qui est explicable (ex. le fait que l'unité de la classe ouvrière dans sa lutte ait requis pour la sous-tendre l'uniformité du processus historique en ses développements et la mise au jour des

(25) L. Althusser, Préface à la 2^e édition des Principes élémentaires du matérialisme historique de M. Harnecker.

(26) Althusser, Pour Marx, note, p. 227.

lois simples de la dialectique transcendant le temps et l'espace) n'est pas pour autant justifiable.

La foi

Mon développement sera court en la matière, et pour cause. Dans la mesure où nous avons affaire à un matérialisme dogmatique qui règle absolument la question de l'être par la connaissance scientifique et qui affirme un athéisme sans faille appuyé sur un monisme de la matière, je ne vois pas comment la foi pourrait y être pensable, je crois même qu'elle y est impossible, sauf inconséquence totale et aveuglement intellectuel.

On peut regretter les formes de condamnation de ce marxisme par l'Eglise : opposer des positions dogmatiques à d'autres positions dogmatiques ne permet pas d'espérer un déblocage des situations, mais sur le fond l'incompatibilité me paraît irréductible et totale.

J'ajoute cependant une pointe polémique à l'endroit de notre tendance chrétienne à dogmatiser. Le caractère simpliste des thèses énoncées plus haut a trouvé parmi nous un terrain d'élection tout particulier, d'autant plus que l'origine « *bourgeoise* » de la plupart des clercs et la conscience qu'ils avaient d'un échec de l'Eglise auprès des masses ouvrières du XIX^e siècle, les firent parfois tomber dans un ouvriérisme compensatoire et un anti-intellectualisme qui leur semblait aller de pair. (Il avait du moins l'avantage de leur éviter de penser).

Ils ne sont pas rares ceux qui versèrent dans l'« économisme », ni ceux qui ont réintroduit dans l'histoire, sous forme du prolétariat, un Sujet dont ils craignirent un moment d'être dépossédés par la critique marxiste. Entre autres exemples, je ne suis pas sûr que toute une mystique du Royaume plus ou moins confondu avec l'avènement du socialisme, ne relève pas de cette maladie-là.

L'humanisme scientifique marxiste

On aura sans doute remarqué que je me suis surtout appuyé, dans mon deuxième point, sur la Phénoménologie de l'Esprit. Mais lorsque Marx et Engels se situent par rapport à Hegel, c'est par rapport à toute sa philosophie qu'ils le font. Or, bien que ce soit contraire au projet hégélien, on peut distinguer en son œuvre ce qui est déploiement de la philosophie de l'Esprit (dans le droit, l'histoire, la religion, etc.) et ce qui est « *Science de la logique* ». C'est bien une

telle distinction qui semble être à la base des mots de Engels : « *Dès lors que chaque science spéciale est invitée à se rendre un compte exact de la place qu'elle occupe dans l'enchaînement général des choses et de la connaissance des choses, toute science particulière de l'enchaînement général devient superflue. De toute l'ancienne philosophie, il ne reste plus alors à l'état indépendant que la doctrine de la pensée et de ses lois, la logique formelle et la dialectique. Tout le reste se*

résout dans la science positive de la nature et de l'histoire » (27).

Autrement dit, nous aurions d'un côté le matérialisme historique et les autres sciences, de l'autre le matérialisme dialectique ; ce que Marx, Engels et Lénine ont appelé ailleurs « *la gangue mystique* » ou le « *système* » (= La Philosophie de l'Esprit) à convertir en science positive et d'autre part « *le noyau rationnel* » ou la « *méthode* » qui devient le matérialisme dialectique.

En faisant cette translation, nous sommes passés de la totalité hégélienne, au tout marxiste.

Parler de *totalité*, c'est opérer une lecture du réel composée à partir d'un principe d'unité sous-jacent réalisant cette unité à la fin, car elle était posée comme but au commencement. Parler de *tout*, c'est considérer le réel comme un ensemble d'éléments irréductibles dans leurs rapports ; l'unité du tout étant fondée sur le jeu des différences.

Dans la perspective du matérialisme plat, nous n'étions pas sortis de la totalité et elle nous menait au totalitarisme. Ici nous brisons la circularité de la totalité pour entrer dans l'investigation indéfinie de la complexité du tout. Du savoir absolu nous passons à une problématique qui fait sa place à l'ignorance.

Je ne saurais trop souligner ce point ; il est, à mes yeux, capital pour l'intelligence du marxisme aujourd'hui.

Le matérialisme dialectique, réflexion sur la connaissance

Ainsi, ce qui relevait chez Hegel de la philosophie de l'Esprit est transféré aux sciences particulières donc, pour ce qui est de l'histoire, au matérialisme historique. J'ai assez longuement traité de ce dernier pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Reste à considérer le matérialisme dialectique. Je le ferai d'abord, comme de l'extérieur, en considérant le rôle polémique qu'il joue dans la stratégie marxiste.

[a. Un rôle polémique]

Je dis : rôle polémique car le matérialisme dialectique, et plus largement le marxisme, se développent dans un monde qui est encore massivement dominé par des traditions philosophiques qui lui sont opposées.

Depuis l'origine, le matérialisme dialectique a en philosophie une fonction polémique. Il s'agit moins alors d'affirmer un contenu très élaboré — tâche pourtant indispensable et fort en retard — que de faire pièce aux autres courants philosophiques.

« La rupture avec la philosophie de Hegel se produisit (...) par le retour au point de vue matérialiste. Cela signifie qu'on se décida à concevoir le monde réel — la nature et l'histoire — tel qu'il se présente lui-même à quiconque l'aborde sans lubies idéalistes préconçues ; on se décida à sacrifier impitoyablement toute lubie idéaliste impossible à concilier avec les faits considérés dans leurs

(27) Anti-Dühring, p. 56-57.

propres rapports et non dans des rapports fantastiques. Et le matérialisme ne signifie vraiment rien de plus » (28).

Mais le matérialisme dialectique doit aussi se battre contre le matérialisme de type mécaniste, problématique inversée des précédentes.

« Marx et Engels furent, en philosophie, du commencement à la fin, des hommes de parti. Ils surent découvrir les écarts par rapport au matérialisme et les concessions à l'idéalisme et au fidéisme de toutes les tendances « les plus modernes » quelles qu'elles soient » (29).

Les raisons de ce combat sont doubles :

* Il s'agit d'abord de maintenir ouvert le champ de la recherche du matérialisme historique contre toutes les évidences idéologiques qui se donnent pour solution ou qui empêchent de poser les problèmes. Par exemple, en intégrant le devenir dans le réel, en définissant le tout comme combinaison de rapports, etc.

Mais il faut noter que ce rapport au matérialisme historique et aux autres sciences est lui-même dialectique, ce qui a fait écrire dans la Préface collective à « La Dialectique de la nature », (Ed. Sociales, p. 17) :

« Citant les paroles d'Engels qui dit que : la forme du matérialisme doit inévitablement se modifier avec toute découverte faisant époque dans le domaine des sciences naturelles (et, à plus forte raison, dans l'histoire de l'humanité) Lénine écrit : « Ainsi la révision des

« formes » du matérialisme d'Engels, la révision de ses postulats de philosophie naturelle n'a rien de révisionniste au sens consacré du mot : le marxisme l'exige au contraire » ».

On peut donc situer le matérialisme dialectique par une fonction critique dans l'exercice de laquelle il s'élabore lui-même comme réflexion sur la connaissance. Cette fonction critique doit s'exercer d'abord sur le matérialisme historique qu'elle contribue ainsi à maintenir « en chantier », elle porte aussi sur le travail d'autres sciences, leurs présupposés et les philosophies plus ou moins explicites qui les accompagnent ou qu'elles engendrent.

* Mais le matérialisme dialectique a aussi un rôle polémique en politique. Les philosophies ne sont pas les constructions éthérées d'inefficaces rêveurs, elles ont un rôle politique. Comme disait la chanson : « C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau ».

Les philosophies de type idéaliste comme les matérialismes mécanistes, jouent le plus souvent un rôle conservateur. Les unes et les autres en effet effacent différences et contradictions en les résorbant soit « en haut » dans les idées (Nous sommes tous libres et égaux en droits) soit en bas (Il n'y a plus de classes) ; mais les différences et les contradictions persistent bel et bien.

Sur ce terrain, le matérialisme dialectique s'essaie à maintenir la perception de la réalité dans le mouvement de ses contradictions, du moins s'il évite de tomber dans le danger toujours menaçant du dogmatisme.]

(28) Engels L. Feuerbach. Etudes Philosophiques. p. 43.

(29) Lénine. Matérialisme et empiriocriticisme. p. 312.

b. Un guide épistémologique ?

« Dès que nous avons compris — et personne en définitive ne nous a mieux aidés à le comprendre que Hegel lui-même — que, ainsi posée (chez Hegel), la tâche de la philosophie ne signifie pas autre chose que demander à un philosophe particulier de réaliser ce que seule peut faire l'humanité entière dans son développement progressif — dès que nous comprenons cela, c'en est fini également de toute la philosophie, au sens donné jusqu'ici à ce mot. On renonce dès lors à toute « vérité absolue », impossible à obtenir par cette voie et pour chacun isolément, et, à la place, on fait la chasse aux vérités relatives accessibles par la voie des sciences positives et de la synthèse de leurs résultats à l'aide de la pensée dialectique » (30).

Dans le texte, déjà cité, dans l'Anti-Dühring, Engels avait écrit : « De toute l'ancienne philosophie, il ne reste plus alors à l'état indépendant que la doctrine de la pensée et de ses lois, la logique formelle et la dialectique ».

« A l'état indépendant ». Si l'on comprenait, par un contre-sens évident, indépendant des sciences, alors le matérialisme dialectique deviendrait ce qu'il a été chez Staline : une sorte de théorie générale a priori qui prétendrait légiférer pour toute science, déterminer leur objet et leur méthode, ce qui est tout à fait contraire au début du texte assignant à chaque science le soin de mener sa propre réflexion épistémologique.

Il faut donc « éliminer les points de vue dogmatiques qui ressusciteraient la

« reine des sciences » et prétendraient faire du matérialisme dialectique une épistémologie générale de type phénoméno-technique, un humanisme de la praxis, une ontologie abstraite ou le système formalisé du monde de la connaissance » (31).

Quel est donc l'objet du matérialisme dialectique ?

En une phrase, on pourrait le définir comme une réflexion épistémologique ouverte appuyée au matérialisme historique et aux autres sciences pour en découvrir les articulations, les connexions et parvenir à dégager peu à peu des lois de la pensée et du réel. C'est donc une réflexion qui prend en considération la diversité des recherches scientifiques dans leur histoire.

[Dans son petit livre, J. Milhau ne répète pas moins de cinq manières de situer le matérialisme dialectique chez les marxistes contemporains. J'en reprends quelques traits : dévoilement des présupposés théoriques de la science ; étude de l'évolution des sciences, dans leur développement inégal et dans leurs rapports avec l'idéologie, l'histoire des techniques, du langage et des formes de la pensée théorique en vue d'une synthèse des résultats des sciences positives ; science spécifique des connexions matérielles ; ce travail de réflexion critique portant sur les sciences s'accompagne de l'effort de discrimination que nous avons déjà évoqué à l'endroit des idéologies ou des philosophies implicites, « spontanées » des savants. »

Ainsi, plutôt que de « Guide épistémologique » qui pourrait induire une

(30) Engels : L. Feuerbach. op. cit. p. 20-21.

(31) J. Milhau. Le Marxisme en mouvement. p. 174.

attitude normative et dirigiste par rapport aux sciences, il vaudrait mieux parler de réflexion épistémologique qui proposerait aux recherches scientifiques très spécifiées d'aujourd'hui une sorte de cadre théorique attirant leur attention sur les marges et sur l'au-delà visé indéfiniment d'un savoir synthétisé. Mais cela en se fondant sur les travaux scientifiques, donc à posteriori et dans un aller-retour constant entre une réflexion formelle et la prise en compte des démarches scientifiques effectives.

Le matérialisme dialectique, conception du monde ?

S'ensuit-il que le matérialisme dialectique soit seulement réflexion sur la connaissance ? Son rôle polémique en politique laisse assez entendre qu'il n'en est rien. Tout le monde connaît d'ailleurs l'énoncé de la XI^e thèse de Marx sur Feuerbach :

« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, il s'agit de le transformer ».

Ainsi le marxisme est d'abord une pratique, située dans un rapport dialectique avec la théorie. Reste en question la conception que l'on se fait de ce monde à transformer. Peut-elle être fournie par le matérialisme dialectique ?

a. Quel sens ?

Parlant du marxisme comme d'une *« unité vivante qui est une prise de position globale sur l'activité sociale »*, J. Milhau écrit (32) :

« La conception marxiste du monde n'est certes pas un tableau de l'univers de la connaissance, une systématique. Elle est plutôt, comme le précisait Lénine : la théorie de l'évolution dans son aspect le plus complet, la manière de concevoir toutes les réalités dans leur objectivité, leur développement contradictoire et leur dépassement ».

Mais qui ne voit l'énorme décalage entre l'ambition ici proclamée et la réalité du matérialisme dialectique telle que je viens de l'évoquer ? C'est d'ailleurs pourquoi J. Milhau lui-même conclut à la page suivante :

« La grande question qui demeure ouverte (...) est celle de la maîtrise de la théorie générale du marxisme ».

Mais s'il est vrai que le matérialisme dialectique ne puisse être qu'ouvert et construit à partir d'une analyse critique du procès des sciences et de leur histoire, le caractère provisoire de sa formulation n'implique pas pour autant le renoncement aux fonctions plus globales que nous avons dites : dresser l'horizon nécessaire aux recherches du matérialisme historique, occuper le terrain philosophique et, par là même, contribuer à la lutte politique.

Donc cela ne veut pas dire que le matérialisme dialectique ne dise rien sur le monde mais que, sauf à tomber dans le dogmatisme précédemment dénoncé, les questions du sens ne peuvent que rester ouvertes. Dans cette mesure, la position d'athéisme est un choix philosophique qui est méthodologiquement justifié mais qui ne me semble avoir rien de contraignant pour l'esprit lorsqu'il s'agit de chercher le sens selon quoi transformer le monde.

(32) J. Milhau. *Le marxisme en mouvement* p. 179.

b. La VI^e thèse sur Feuerbach

Cependant, le marxisme étant « *une unité vivante* », nous devons considérer sur ce point l'apport du matérialisme historique dans son rapport au matérialisme dialectique.

C'est ici qu'il faut dire quelques mots de la VI^e thèse énoncée par Marx à propos de Feuerbach. J'en cite l'essentiel :

« L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux » (33).

Cela signifie qu'il n'y a pas d'hommes qui soient « *naturels* », constitués préalablement à la vie sociale et qui trouveraient à se réaliser comme exemplaires d'un archétype, uniquement différenciés par la vie sociale. Les rapports sociaux ne conditionnent pas seulement l'homme, mais ils le déterminent. Il faut donc dire que c'est la vie sociale qui constitue l'homme comme homme, évidemment sur la base d'un donné biologique spécifique.

C'est pourquoi j'ai pu avancer plus haut que le marxisme humaniste était en quelque sorte le renversement de la conception hégélienne de la conscience.

Entre autres textes, je propose ces lignes extraites de la Préface de Marx à sa Contribution à la Critique de l'Economie politique (p. 4) :

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de

développement déterminé de leurs forces productives matérielles. 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 sociale déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être : c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience ».

Engels dira pour sa part :

« Une conception matérialiste de l'histoire était donnée et la voie était trouvée pour expliquer la conscience des hommes en partant de leur être, au lieu d'expliquer leur être en partant de leur conscience, comme on l'avait fait jusqu'alors » (34).

Cependant, ici encore, il ne faut pas tomber dans le simplisme et penser que les hommes en leur humanité sont les produits passifs des rapports sociaux. Ce serait oublier la nature dialectique de ces rapports.

La III^e thèse sur Feuerbach soulignait déjà que si les hommes étaient des produits des circonstances et de l'éducation il ne fallait pas oublier que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et qui éduquent.

Ailleurs (35), Marx écrira : « *Si l'homme est formé par les circonstances, il faut former les circonstances humainement. Si l'homme est par nature sociable, il ne*

(33) Sur l'interprétation de ce texte, on lira avec profit : L. Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité* E.S., p. 82 sq et les notes.

(34) Anti-Dühring, p. 57.

(35) Marx. Contribution à l'histoire du matérialisme français, *Etudes Philosophiques*, p. 143.

développe sa vraie nature que dans la société et la force de sa nature doit se mesurer non par la force de l'individu singulier, mais par la force de la société ».

c. De l'évolution à l'histoire

Nous saisissons ici sur le vif ce que signifiait de passer de la *totalité* au *tout*. C'était en quelque sorte réouvrir l'his-

toire et en même temps poser la question du sens.

Réouvrir l'histoire et considérer la société comme un tout, c'est engager le matérialisme historique dans l'investigation des rapports complexes, des seuils, des ruptures, des révolutions qui constituent les sociétés en leur développement. C'est entreprendre une recherche sur le rôle des idéologies, des instances sociales et politiques, comme sur l'économie.

Extrait d'une lettre d'Engels à Heinz Starkenburg.

Etudes philosophiques, pp. 162-163.

« *Le développement politique, juridique, philosophique, religieux, littéraire, artistique, etc., repose sur le développement économique. Mais ils réagissent tous également les uns sur les autres, ainsi que sur la base économique. Il n'en est pas ainsi parce que la situation économique est la cause, qu'elle est seule active et que tout le reste n'est qu'action passive. Il y a, au contraire, action réciproque sur la base de la nécessité économique qui l'emporte toujours en dernière instance. L'Etat, par exemple, agissant par le protectionnisme, le libre-échange, par une bonne ou mauvaise fiscalité, et même l'épuisement et l'impuissance mortels du philistin allemand, qui résultèrent de la situation économique misérable de l'Allemagne de 1648 à 1830 et qui se manifestèrent tout d'abord sous forme de piétisme, puis de sentimentalité et d'esclavage servile à l'égard des princes et de la noblesse, ne furent pas sans influence économique. Ils furent un des plus grands obstacles à la renaissance et ne furent ébranlés que grâce aux guerres de la Révolution et de Napoléon qui firent passer la misère chronique à l'état aigu. Il n'y a donc pas, comme on veut se l'imaginer, çà et là, par simple commodité, un effet automatique de la situation économique, ce sont, au contraire, les hommes qui font leur histoire eux-mêmes, mais dans un milieu donné qui la conditionne, sur la base de conditions antérieures de fait, parmi lesquelles les conditions économiques, si influencées qu'elles puissent être par les autres conditions politiques et idéologiques, n'en sont pas moins, en dernière instance, les conditions déterminantes, constituant d'un bout à l'autre le fil conducteur, qui, seul, vous met à même de comprendre (a).*

(a) : voir aussi Lettre à J. Bloch, Etudes philosophiques p. 154.

Il faut dès lors considérer que l'histoire humaine obéit à des lois spécifiques et qu'elle n'est pas purement et simplement la continuation de l'évolution naturelle. Et comment ne pas reconnaître alors que le matérialisme historique, pas plus que le matérialisme dialectique, n'est détenteur d'un sens irréfutable, absolu de l'histoire et du monde ?

De nouveau, la foi

A ce point de mon développement, je pose à nouveau la question de la foi. Qu'est-ce que la foi en effet, sinon la proposition, l'attestation d'un sens ? et dans la mesure où la question du sens reste ouverte, pourquoi la foi n'aurait-elle pas sa place dans la recherche ?

Car enfin, qu'elle soit vécue et envisageable comme idéologie est assez manifeste, mais alors il faut considérer sérieusement ce phénomène idéologique avant de conclure à son inanité. Les faits d'ailleurs se chargent de démentir les oraisons funèbres par lesquelles on l'a un peu prématurément enterrée.

Qu'est-ce qui permettrait à des marxistes situés dans la ligne de cet humanisme scientifique de conclure à l'inanité de Dieu ? Ce n'est pas parce que le matérialisme historique, par constitution, se passe de l'hypothèse Dieu pour rendre compte de l'histoire, que « Dieu » est sans contenu. Nous retrouvons le problème du rapport du réel au connaître déjà soulevé avec Kant et Hegel.

Or Marx écrit : « La méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait (i.e. : la dissociation du réel en ses éléments par l'analyse) au concret (i.e. : le réel comme

tout) n'est pour la pensée que la manière de s'approprier le concret, de le reproduire sous la forme d'un concret pensé... La totalité concrète en tant que totalité pensée, en tant que représentation mentale du concret, est en fait un produit de la pensée, de la conception. (...) Après comme avant le sujet réel subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit » (36).

Le statut de la connaissance marxiste est donc celui-ci : par la connaissance scientifique on atteint, de manière approchée mais de plus en plus juste, la réalité même, car la méthode dialectique est en correspondance avec la réalité elle-même en mouvement dialectique. S'il refuse que le réel soit rationnel au sens hégélien de la formule, le marxisme maintient toutefois une homologie entre la raison et le réel pour assurer une connaissance indéfinie, il est vrai, mais non illusoire de ce réel qui « *subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit* ».

Reprenant notre formulation du « *comment* » et du « *pourquoi* », faut-il dire alors que le pourquoi est peu à peu entrevu dans un comment de plus en plus fouillé ? Cela peut être, mais c'est un pourquoi bien problématique qui ne saurait en aucun cas avoir la force coercitive d'une position dogmatique.

En réalité, sur la question de Dieu, le différent est de principe. Pour qui clôt a priori la possibilité d'un infini, la question de la foi est entendue.

Les marxistes ne cachent pas l'incompatibilité qu'ils voient, pour eux-mêmes, entre le christianisme et la philosophie qui sous-tend leur travail scientifique et

(36) Introduction à la critique de l'économie politique, p. 165-166.

leur option politique. Reste que c'est un choix.

Reste aussi que la foi ne me paraît intrinséquement liée ni à une idéologie, ni à une philosophie, l'histoire en a fait la preuve. Des chrétiens peuvent donc essayer de la vivre dans l'univers marxiste, pour autant qu'il est caractérisé par l'ouverture que j'ai déjà notée. Ils peuvent d'ailleurs contribuer à maintenir cette ouverture et c'est sans doute une des vertus du dialogue actuel que de reposer, de part et d'autre, un certain nombre de questions à nouveaux frais ; comme en témoignent d'ailleurs les articles de J. Milhau et de M. Dion dans *France Nouvelle* (n° 1619, par ex.).

Mais ces chrétiens doivent aussi travailler à rendre compte de leur foi sans la dénaturer. Je note en passant deux « solutions » faciles auxquelles, personnellement, je ne souscrirai pas.

La première consiste à vivre en quelque sorte en « double comptabilité » c'est-à-dire à être marxiste dans sa pra-

tique, hégélien dans sa foi, quitte à appeler Teilhard, qui n'en peut mais, à la rescousse.

La seconde, plus conséquente, est de rejoindre les courants théologiques dits de la « mort de Dieu ».

L'effacement de toute transcendance ou son déplacement par projection sur l'horizon du temps amènent à penser la foi dans ce que d'aucuns appelèrent horizontalisme. Ici se développent les thèmes bien connus du Christ révélant aux hommes l'illusion du Transcendant projeté sous la notion de Dieu et annonçant l'avenir de l'humanité dans la fraternité universelle.

Ne souscrivant pas à ces deux perspectives, j'essaierai de dire dans une troisième partie (37) quelques éléments de ma position personnelle.

Auparavant, je voudrais quand même aborder en peu de mots une troisième perspective que j'intitule, reprenant des termes d'Althusser, le « *procès sans sujet* ».

Un « *procès sans sujet* »

« *Procès sans sujet* » : ces mots demandent quelque explication. Je rappelle la définition donnée, reprise du Capital, du mot procès : « *Le développement considéré dans l'ensemble de ses conditions réelles* ». Par sujet, il faut entendre une entité libre, origine d'elle-même et créatrice, même si cela n'a de réalité que dans et par un jeu de déterminations.

Parler de procès sans sujet c'est donc considérer le réel en son devenir dialectique indépendamment d'un sujet qui serait explicatif de ce devenir par le jeu de sa liberté et de son pouvoir créateur.

C'est pourquoi j'ai proposé de lire cette troisième ligne d'interprétation du marxisme comme le « *renversement* » de la seule dialectique hégélienne.

(37) Elle devrait paraître dans L.A.C., n° 63.

Le mouvement dialectique: procès sans sujet (38)

Ici encore il faut repartir de cette opération du « renversement » par quoi le système hégélien qui « ne représente qu'un matérialisme mis sur la tête d'une manière idéaliste d'après sa méthode et son contenu » (39) serait remis sur les pieds.

a. Une transformation

« Avant tout autre chose, il s'agissait de soumettre la méthode de Hegel à une critique décisive », dit Engels, reconnaissant « l'énorme sens historique qui était à la base » de cette pensée. Et Lénine renchérit dans ses Cahiers philosophiques : « Il faut préalablement dégager du galimatias hégélien, la dialectique marxiste. Et cela donne 90 % de cosses et de débris ». Ce qui est ainsi commenté par Althusser (40) : « Renverser la dialectique hégélienne = la démystifier = séparer le noyau rationnel de l'enveloppe irrationnelle. Cette séparation n'est pas un tri (en prendre et en laisser) ; ce ne peut être qu'une transformation... La dialectique de Marx ne peut être que la dialectique hégélienne transformée ».

La meilleure preuve que le renversement est autre chose qu'une simple opération d'inversion symétrique, c'est qu'il est irréversible. Impossible en effet de retrouver Hegel à partir de Marx. Pour

Hegel, ce qui fait l'unité du réel c'est un Principe qui est du monde sans en être et qui assume les différentes formes de l'évolution par l'histoire sans jamais s'y enliser.

La réalité est contradictoire mais les contradictions sont résolues dans cette « Aufhebung » si difficile à traduire (assomption — résorption). L'Esprit assumant la Nature passe, si l'on peut dire, par une phase d'aliénation, d'objectivation ; mais c'est l'Esprit qui s'achève ainsi par le détour de cette objectivation par quoi il a pris conscience de soi. On pourrait dire aussi bien que la conscience — ou la liberté — se surpasse et s'accomplit dans son devenir par la récapitulation du monde en quoi elle se réfléchit. Mais en tout ceci la contradiction est résolue par enroulement autour d'un même Principe, par l'« intériorisation cumulative » dit Althusser, C'est le Sujet de l'histoire qui fait son unité.

« Ce qui entache irrémédiablement la conception hégélienne de l'histoire comme processus dialectique, c'est sa conception téléologique de la dialectique, inscrite dans les structures mêmes de la dialectique hégélienne, en un point extrêmement précis, l'Aufhebung (dépassement — conservant le dépassé — comme dépassé intériorisé) exprimé directement dans la catégorie hégélienne de la négation de la négation (ou négativité). Quand on critique la philosophie de l'histoire

(38) Cette perspective est illustrée en France par le nom de Louis Althusser.

Je ne dirais pas que je lui suis redevable de l'essentiel de ma réflexion : il ne s'y reconnaîtrait sans doute pas ! mais je dois dire que c'est grâce à lui et à ses camarades que j'ai pu entrer dans une intelligence du marxisme dégagé de la perspective étouffante du matérialisme plat. Ma dette envers lui dépasse de beaucoup d'ailleurs cet aspect des choses, je ne crains pas de dire qu'il a directement influencé ma pratique politique des dernières années et que sa pensée est pour moi une constante provocation à un approfondissement de ma foi.

(39) Engels L. Feuerbach. Etudes Philosophiques, p. 28.

(40) Sur le rapport de Marx à Engel. Maspero, p. 59.

hégélienne parce qu'elle est téléologique, parce que dès ses origines elle poursuit un but (la réalisation du Savoir absolu), donc quand on refuse la téléologie dans la philosophie de l'histoire, mais quand, en même temps, on reprend telle quelle la dialectique hégélienne, on tombe dans une étrange contradiction : car la dialectique hégélienne est, elle aussi, téléologique en ses structures, puisque la structure clef de la dialectique hégélienne est la négation de la négation, qui est le téléologique même, identique à la dialectique » (41).

Par conséquent, si l'on refuse cette conception du réel, on renonce et à la totalité et au sujet qui en ferait l'unité.

b. Le réel comme tout, système de rapports

Le réel est donc à considérer comme un « tout » intégrant, évidemment, le devenir.

Plus précisément, il faut prendre le tout comme un système en évolution, une structure complexe et donc poser que le réel est constitué par l'articulation et la combinaison de rapports. De cette sorte, aucun élément n'a d'existence en dehors du tout concret, la causalité du tout est spécifique et ne se réduit en aucune manière à la somme des causes des éléments constituant ce tout par leurs rapports.

Le réel est ainsi considéré comme une unité de contraires ou « *de tendances contradictoires s'excluant mutuellement, opposées, dans tous les phénomènes et processus de la nature dont ceux de l'esprit et de la société* » (...).

« *Ce n'est pas une « essence » immuable qui ferait l'unité substantielle de deux manifestations opposées, mais l'unité c'est l'opposition même des contraires dans la réalité* » (42).

Ainsi, rendre compte du devenir du tout, comme de son unité, c'est penser que ces rapports sont des rapports de contradiction inégale et plus précisément que le tout est spécifié à un moment donné de son devenir par une contradiction principale et par un aspect principal de cette contradiction, laquelle n'existe, bien entendu, que dans ses rapports à des contradictions secondaires.

Comme l'écrit Mao Tsé Toung dans « *A propos de la contradiction* » : « *la loi de la contradiction inhérente aux choses, aux phénomènes, ou loi de l'unité des contraires, est la loi fondamentale de la dialectique matérialiste. Lénine dit « au sens propre », la dialectique est l'étude de la contradiction, dans l'essence même des choses* ». Et Mao Tsé Toung dresse ensuite un catalogue de questions à étudier : les deux conceptions du monde, l'universalité de la contradiction, le caractère spécifique de la contradiction, la contradiction principale et l'aspect principal de la contradiction, l'identité et la lutte des aspects de la contradiction, la place de l'antagonisme dans la contradiction...

Autrement dit, si les contradictions économiques sont déterminantes en dernière instance, elles n'existent cependant que dans leurs rapports aux contradictions qui caractérisent les rapports sociaux. Elles se conditionnent mutuellement dans leur existence.

(40) Althusser. Sur le rapport de Marx à Hegel, p. 66.

(42) Lénine. A propos de la dialectique.

Aussi bien lorsqu'on parle de complexité, il ne faut pas entendre simplement « compliqué », mais complexité organique, complexité du vivant. Et lorsqu'on parlera de détermination à l'intérieur du système, on sera obligé de distinguer le jeu complexe des interactions, les facteurs de sur — et sous — détermination. On est loin, on est aux antipodes du mécanisme facile de la superstructure engendrée purement et simplement par l'infrastructure économique !

[A titre d'exemple, je cite, comme illustration d'une formule très concise d'Althusser (43) : « La différence spécifique de la contradiction marxiste est son « inégalité » ou « surdétermination » qui reflète en elle sa condition d'existence, savoir : la structure d'inégalité (à dominante) spécifique du tout complexe toujours-déjà-donné qui en est l'existence », un texte de Engels (44) :

« Avec cette méthode, nous partons du premier rapport et du plus simple qui existe pour nous historiquement, pratiquement, c'est-à-dire, ici, du premier rapport économique qui se présente à nous. Ce rapport nous l'analysons. Du fait que c'est un rapport, il découle déjà qu'il a deux aspects qui sont en relation l'un avec l'autre. Chacun de ces aspects est considéré en soi ; il en découle le mode de leur comportement à l'égard l'un de l'autre, leur action réciproque. Il en résultera des contradictions qui demandent à être résolues. Mais comme nous ne considérons pas ici un processus intellectuel abstrait qui se passe seulement dans notre tête, mais un fait réel qui s'est pas-

sé ou qui se passe encore réellement à un moment quelconque, ces contradictions se seront développées elles aussi dans la pratique et auront, vraisemblablement, trouvé là leur solution. Nous nous attacherons à cette sorte de solution et nous constaterons qu'elle a été amenée par la formation d'un nouveau rapport dont nous aurons à développer désormais les deux côtés opposés, etc.

L'économie politique commence avec la marchandise, avec le moment où des produits sont échangés les uns contre les autres — soit par des individus, soit par des communautés primitives. Le produit qui entre dans l'échange est une marchandise. Mais il n'est une marchandise que parce que à la chose, au produit se rattache un rapport entre deux personnes ou deux communautés, le rapport entre le producteur et le consommateur qui ne sont plus ici réunis dans une seule et même personne. »]

c. De quelques conséquences

Si l'on prend au sérieux une telle manière de considérer le réel, cela signifie qu'on renonce aux explications toutes faites par l'image du « reflet » qui devient, plus que jamais, l'indice d'un problème à poser clairement avant d'être résolu.

C'est d'ailleurs ce que laissait entendre Engels (45) parlant de « la dialectique qui appréhende les choses et leurs reflets conceptuels essentiellement dans leur connexion, leur enchaînement, leur mouvement, leur naissance et leur fin ».

(43) Pour Marx, p. 223.

(44) Engels. Article sur la « Contribution à la Critique de l'Economie politique » de Karl Marx - Etudes philosophiques, p. 111.

(45) Anti-Dühring, p. 54.

Et c'est aussi en ce sens que s'exprimait Lénine sur un point analogue : « *Le dédoublement de ce qui est un et la connaissance de ses parties contradictoire (...) constituent le fond (...) de la dialectique (...). La justesse de la dialectique en cette matière doit être vérifiée par l'histoire des sciences. D'ordinaire (Plékhanov par exemple) on ne s'occupe pas assez de ce côté de la dialectique : l'identité des contraires est considérée comme une somme d'exemples (« par ex. le grain », « par ex. le communisme primitif ») et non comme une Loi de la connaissance et une Loi du monde objectif ».*

Autre conséquence : le réel comme tout est un tout « *toujours déjà donné* » c'est-à-dire qu'on ne peut sans illusion partir d'autre chose que du réel comme système de rapports. Il est impossible de considérer le réel à partir d'éléments simples qui se combineraient « *après* » et qui seraient, en tant qu'éléments simples, les facteurs d'explication du complexe. Non, on ne peut partir que du tout complexe comme tel. Ainsi il est illusoire d'imaginer la production en dehors, (avant) le phénomène social. Dans l'Idéologie allemande, Marx cède encore à la tentation de trouver une explication naturelle (par le rapport sexuel) de la division du travail, mais dans la Contribution à la critique de l'économie politique, il écrit, p. 150 : « *Quand nous parlons de production, c'est toujours de la production à un stade déterminé du développement social qu'il s'agit, de la production d'individus vivant en société* ». On ne saurait donc remonter en deçà du social

comme tout complexe et il conviendra de s'en souvenir lorsqu'on abordera la question de l'idéologie.

Il faut ainsi renoncer à l'explication par l'origine comme il faut renoncer à une explication par quelque « *Fin* » qui orienterait tout le devenir.

Et finalement il faut renoncer au sujet ou au Sujet dans la mesure où ils seraient ces entités explicatives par l'origine ou par la fin. Nous sommes placés devant un réel, tout complexe à dominante, dont il faut analyser la structure et le jeu des contradictions, un point c'est tout.

Position philosophique ou scientifique ?

Cependant quand Althusser écrit (46) qu'il faut « *supprimer toute origine et tout sujet, et dire : ce qui est absolu, c'est le processus sans sujet, à la fois dans la réalité et dans la connaissance scientifique* », faut-il en conclure que la question du sujet soit sans objet et, plus exactement, que le mot « *sujet* » soit sans contenu réel, autre que le rôle qu'il joue dans l'idéologie sous le mode imaginaire ?

La question est d'importance si l'on veut bien considérer que la foi est la relation de sujets libres : les hommes, avec le Sujet par excellence qu'est Dieu.

a. L'absence du sujet

J'entre ici dans un domaine assez délicat et je ne prétends pas du tout rendre

(46) Marx et Lénine devant Hegel, p. 88.

compte de la position de Louis Althusser, car je n'arrive pas à la saisir de manière claire. Je dis simplement comment, moi, je vois les choses.

* Il me semble que la mise au rencart du Sujet a une fonction critique de première importance. Dans la soutenance de sa thèse d'Amiens, Althusser, parlant de son « *anti-humanisme* », insiste sur le mot *théorique*, soulignant ainsi la portée opératoire de cette position.

Etant entendu que « *le matérialisme ne peut se poser qu'en se démarquant de toute philosophie de l'Origine, qu'elle soit de l'Etre, du Sujet ou du Sens (...) quand on rejette l'origine radicale des choses, qu'elle qu'en soit la figure, il faut bien se forger de tout autres catégories que les catégories classiques pour penser ces délégations d'origine que sont l'essence, la cause ou la liberté* » (47).

Bannir le sujet et ses succédanés, c'est donc s'obliger à penser, car c'est éviter les réponses toutes faites de la religion, de la métaphysique, de la nature, etc., bref, c'est ouvrir — et il y faut une vigilance constante — le champ de la connaissance scientifique. Réaction salutaire, opération toujours à refaire.

D'ailleurs à ce rôle de bouclier dans l'ordre de la connaissance, le matérialisme dialectique joint un rôle polémique sur le plan politique et idéologique ; mais j'ai déjà abordé ce point.

* De ce qui précède, on pourrait déduire que l'attitude matérialiste n'est rien d'autre que l'attitude scientifique. Et pour une part c'est très vrai. Cependant, dans la formulation d'Althusser, il n'est pas dit seulement qu'il faut supprimer

le sujet dans la connaissance scientifique, mais bien que ce qui est absolu c'est le processus sans sujet dans la réalité. Pour ma part, je vois là une sorte de déplacement des conditions de connaissance à une position philosophique radicale que je qualifierai volontiers de positiviste. Je ne crois pas, je vais le dire, que ce soit purement et simplement la position d'Althusser. Mais comme on entend souvent reprendre la formule de Lacan « ça parle » pour dénier à l'homme l'originalité consciente de sa parole, on entend soutenir la position anti-humaniste radicale qui dénie à l'homme toute consistance autre que celle que lui confère son rôle de « support » de rapports. Ce qui doit être tenu comme condition de la recherche scientifique devient en fait ce que Foucault appelait l'« *effacement de l'homme comme, à la limite de la mer, un visage de sable* ».

L'éventualité d'une telle position et les conséquences politiques que l'on devine expliquent, pour une grande part, la polémique dont elle fut l'objet.

* Dans une telle perspective il est bien clair que la foi n'a aucun sens. Elle existe comme réalité idéologique dont il faut rendre compte, mais en elle-même, elle est pur imaginaire. Nous sommes en présence de l'athéisme le plus radical qui soit, l'homme même n'y résiste pas.

Inutile, je pense, d'insister. Et pourtant je crois que l'on aurait tort de négliger l'effet corrosif et purificateur qu'une telle position peut avoir sur la foi chrétienne. J'ai déjà signalé la propension que nous pouvions avoir les uns ou les autres à reconstituer des Sujets my-

(47) Soutenance d'Amiens. La Pensée n° 183, p. 13.

thiques de l'histoire, par exemple en faisant du Prolétariat ou des masses les artisans de ce Royaume de Dieu que l'Evangile dit pourtant nous être donné.

Je devrais ajouter que la mise en question de l'origine nous oblige à nous départir enfin de la conception d'une création comme premier événement dans le temps, comme première des causes secondes, pour la situer comme relation « *de raison* » (cf. St Thomas). Cela nous oblige aussi à penser la question de la Fin autrement que dans ces perspectives millénaristes qui sont tentation constante des chrétiens, alors que l'Evangile même nous avertit (Mt 24/36) qu'elle est soustraite à la curiosité des croyants.

Mais que dire des discours si abondamment prodigués aujourd'hui, qui voient le Christ à l'action dans les événements, dans les faits de vie collectifs ou personnels, dans les efforts de libération émanant d'ailleurs d'hommes croyants ou non, etc..., etc. Je ne nie pas qu'il puisse y avoir là une certaine vérité et, au demeurant, je ne me permets absolument pas de juger l'expression de foi de tels ou tels croyants. Mais j'avoue être souvent décontenancé par ces tranquilles assurances qui donnent pour manifeste et visible ce qui ne l'est manifestement pas. Qu'on le prenne comme on voudra, je crois que la prise en compte du propos d'Althusser dans le domaine de la foi est une épreuve salutaire pour rendre à Dieu ce qui est de Dieu...

b. Est-ce aussi simple ?

La mise entre parenthèses du sujet a donc pour effet premier d'ouvrir un

champ de connaissance, et c'est bien ce que l'on peut constater par exemple avec le « *discours* », dont on ne songeait pas à faire objet de science tant qu'on se contentait de poser la langue comme système de signe, en face de la parole, expression personnelle d'un sujet particulier (48).

Encore que supprimer le sujet peut comporter un risque : celui de ne plus voir les erreurs qui tiennent au sujet comme tel, même si, par hypothèse, il n'existe pas. Dans la mesure où toutes les déterminations qui le font ce qu'il est, qui le font agir et réagir comme il agit, n'ont pas été tirées au clair, n'a-t-on pas intérêt à garder cette sorte d'inconnue qu'il représente comme sujet ?

Autrement on court le risque de se satisfaire à bon compte des explications que l'on produit et de retomber, par un biais subtil, dans un dogmatisme tout à fait cousin de la position de Hegel dans sa formule du rationnel seul réel.

Il me semble qu'Althusser échappe à ce danger de deux manières :

* D'abord il y échappe par sa théorie de la connaissance. On se rappelle la position de Kant maintenant l'écart entre la connaissance et le réel par la distinction phénomène / chose en soi. Kant se plaçait là du point de vue du sujet.

Althusser se plaçant du côté du réel introduit une autre distinction celle de l'« *objet de connaissance* » qui, est les formes transitoires désignant l'objet réel dans le procès de transformation du réel qu'est la connaissance et celle de l'objet réel qui « *avant comme après subsiste*

(48) Voir M. Pécheux. Les vérités de la Palice. Maspero.

dans son indépendance en dehors de l'esprit ».

Il écrit dans la Soutenance d'Amiens (49) : « *Dans le mouvement qui fait passer la pensée de l'intuition et de la représentation spontanées au concept de l'objet réel, chaque forme vise bien l'objet réel, mais sans se confondre avec lui, pas plus qu'à la fin le concret de pensée ne se confond, comme le voudrait Hegel, que Marx dénonce, pour cette raison, avec le concret réel ».*

Naturellement, il n'est pas question de confondre les deux positions. Bien que ces distinctions aient la même fonction et maintiennent ouvert le champ possible de la connaissance, chez Kant la distinction est posée pour faire place à l'infini, chez Althusser pour assurer le caractère indéfini du procès de connaissance. Néanmoins chez ce dernier elle me paraît devoir appuyer d'une manière non équivoque un anti-dogmatisme foncier et, par conséquent, laisser ouvertes les possibilités de poser des questions telles que celles du sens. Ce, d'autant plus que si le monisme explicitement récusé par Althusser ne laisse place, lui, à aucune question, il faut bien envisager — non un dualisme — mais une sorte de distance interne dans ce réel défini comme

tout complexe structuré et évoluant de manière dialectique. Je pense que cette distance peut être — là encore, c'est une possibilité non une nécessité — le lieu de la question du sens (50).

* Enfin, il faut rappeler qu'Althusser s'est toujours défendu de nier le rôle des hommes dans l'histoire. D'autre part il est certainement un de ceux qui ont affirmé avec le plus de force le rôle des idéologies dans la société.

« *Le matérialisme historique ne peut concevoir qu'une société communiste elle-même puisse jamais se passer d'idéologie, qu'il s'agisse de morale, d'art ou de représentation du Monde. (...) Dans une société sans classe, l'idéologie est le relais par lequel et l'élément dans lequel le rapport des hommes à leurs conditions d'existence se vit au profit de tous les hommes »* (51).

Et si les hommes se considèrent comme « sujets », ce n'est évidemment pas la connaissance scientifique qui les constitue comme tels, mais c'est l'idéologie qui interpelle les individus en sujets (52).

Dès lors il faudrait s'interroger sur ces idéologies, d'autant plus, je l'ai déjà dit, que la foi est vécue et exprimée sous le mode idéologique.

(49) La Pensée, n° 183, p. 21.

(50) Il est vraisemblable que cette question du sens, je la pose à partir de ma foi, et pourtant je ne crois pas qu'elle tienne uniquement à la foi, j'y reviendrai.

(51) Pour Marx, p. 239 et 242.

(52) Voir par exemple : Positions, p. 114.

Conclusion

Je voudrais résumer en terminant les conclusions auxquelles je parviens à la fin de ce long périple philosophique.

Il m'a paru indispensable de suivre comme fil conducteur de la réflexion la question de la connaissance. J'espère avoir montré que, selon les conceptions que l'on s'en fait, la foi était ou non possible en regard de l'optique marxiste.

Possible dans une perspective kantienne, donc non « *marxiste* », qui considère le matérialisme historique comme une discipline scientifique comme les autres.

Impossible dans un marxisme dogmatique de type stalinien que j'ai dénommé matérialisme plat.

Impossible dans la perspective d'un anti-humanisme philosophique radical.

Mais je crois — mon expérience personnelle comme ma réflexion m'incitent à cela — que la question de la foi est ouverte dans la ligne du marxisme : humanisme scientifique, tel qu'il semble

s'élaborer aujourd'hui. Je crois aussi, sous réserve d'inventaire plus approfondi, que la question de la foi n'est pas dénuée de sens sur la position de l'anti-humanisme théorique si l'on comprend bien qu'il s'agit par là d'instaurer et de maintenir les conditions de toute connaissance scientifique.

De toutes manières, comme il est exclu à mes yeux qu'on puisse, par la philosophie, poser la foi comme une nécessité, je ne demande pas autre chose à ma « *conscience marxiste* » que cette ouverture sur la foi possible (53).

Ce disant, je n'oublie pas qu'il reste encore à considérer un autre pan de la question : celui de l'idéologie et de ses rapports avec la foi. De cet examen en effet dépend le fait que du possible je puisse passer à l'affirmation de la foi comme autre chose qu'un non-sens. Ce sera l'objet d'une troisième partie de la réflexion à paraître dans la L.A.C. n° 63... si mes énergies ne défont pas d'ici là !

Jean-Marie PLOUX.

(53) Je tiens, une dernière fois, à mettre en garde contre une lecture simpliste de ce que j'ai essayé de dire. A propos des termes : « humanisme scientifique », ne pas oublier ce qui a été énoncé sur le marxisme comme science de l'histoire dans la première partie de ce travail. Se rappeler aussi que la « possibilité » dont je parle ici suppose l'ouverture décidée dont j'ai crédité le marxisme dans la deuxième interprétation que j'en ai proposée. Cette ouverture est une conquête toujours à refaire sur la base d'une non-réduction de l'interprétation de l'histoire aux seules connaissances scientifiques produites.

Carnet de la Mission

Au cours du 4^e trimestre 1976, plusieurs d'entre nous ont vu partir l'un des leurs : André LESUR (Moissac) et Maurice BATIGNE (Tunis) ont perdu leur mère ; Bernard TURQUET (Vénissieux), Marcel RESNAIS (Montluçon) ont perdu leur père.

Georges CROISSANT, en clinique depuis deux mois, malade du cancer au pancréas est décédé le 28 janvier à 23 heures 30.

Plusieurs d'entre nous ont pu rencontrer Georges pendant sa maladie ou lui ont écrit. Il répondait aux lettres, et nous interrogeait sur la vie de la Mission. Beaucoup d'amis, de camarades de travail ou de syndicat venaient le voir. Toute cette amitié lui était essentielle : « sans ça, il y a de quoi devenir fou ».

Lundi matin 31 janvier, ses amis se sont rassemblés près de lui au funérarium de Reims. Pierre GERAUD, secrétaire général de l'Union des Syndicats du Commerce, Bernard DESPREZ, Jean REMOND y prirent successivement la parole. Parmi les amis beaucoup de militants ouvriers, des camarades de travail, des gens du quartier, des chrétiens de la paroisse, l'équipe des religieuses et des prêtres, et le Père MENAGER, archevêque de Reims : rassemblement de gens si divers qui, dans sa simplicité exprimait à lui seul ce que fut la vie de Georges.

Nous pensons pouvoir rassembler prochainement un certain nombre de témoignages et des textes de Georges pour faire partager ce que fut sa recherche et son itinéraire. Sans plus attendre nous publions l'homélie prononcée par Gilles COUVREUR à Erbrée (Ille-et-Vilaine), son village natal où il repose :

Toutes ces semaines, le Père Georges CROISSANT a souvent redit ces paroles du Christ :

« Père, s'il est possible que cette coupe passe loin de moi...

Pourtant, non pas comme je veux, mais comme tu veux... ».

C'est dans cette Heure de souffrance que nous venons faire connaissance avec vous, amis d'Erbrée, nous, son équipe de Reims, ses frères de la Mission de France, ses camarades de travail et l'Archevêque de Reims.

Et cela, le jour de l'anniversaire de Georges, le jour de ses 49 ans. C'est l'occasion pour moi de vous dire un immense merci — à sa maman, à sa famille, à vous amis d'Erbrée, au diocèse de Rennes — d'avoir donné à l'Eglise un prêtre au cœur de feu comme Georges et à la classe ouvrière un tel camarade de travail.

Il y a bien d'autres amis qui aimeraient être là, ce matin, ceux qu'il a connus à Chateaugiron, puis à Romilly (Aube), à Marseille, à Toulouse, à Tergnier (Aisne), à Reims ; tous ces lieux où, étant à la fois prêtre-ouvrier et responsable d'une paroisse, il accomplissait en même temps un service de Dieu et des hommes.

Mais, vous voyez la réaction de Georges si je continuais et si je me laissais aller à raconter sa vie !! Lui, qui n'aimait pas parler de lui, mais qui s'intéressait tant à ce que vivait chacun...

Alors, parlons plutôt de ceux dont la vie de Georges était remplie. Et cela, à partir de deux ou trois paroles de Georges, ces derniers temps.

« SI TU SAVAIS LES JOIES QUE J'AI DANS MA VIE... »

Alors qu'il souffrait déjà beaucoup, une nuit, il disait à l'un de ses amis : « Si tu savais les joies que j'ai dans ma vie... Hier est venu me voir un manutentionnaire, un camarade de travail, le plus pauvre, le plus paumé... ».

Et il n'y avait qu'à rester un moment dans sa chambre de malade pour voir ceux qui passaient : des camarades des Magasins modernes où il travaillait, des copains du syndicat, des amis croyants ou non. Et puis ceux du quartier Wilson - Maison Blanche, dont il était le curé.

Un jour, me promenant avec lui dans le quartier, on n'en finissait plus : il fallait dire bonjour à tout le monde, Français, Algériens, Portugais, Espagnols... Vous le dites aussi à Erbrée : « il disait bonjour à chacun ».

Dans cette amitié, se partageaient, à la fois, les dures conditions d'existence, les raisons de vivre et de lutter, la recherche de Dieu. Car la passion de Georges était de découvrir dans la vie des pauvres un chemin possible vers Dieu, sa passion était de chercher avec eux un visage de l'Eglise plus conforme avec l'Evangile.

« IL EST BON QUE JE SOIS MALADE... »

C'est à une déléguée du personnel de son entreprise que Georges disait cette phrase : « Il est bon que je sois malade... vous vous reposiez trop sur moi ; maintenant, vous êtes amenés à prendre davantage vos responsabilités, et c'est bien ainsi... ».

Dans un milieu de travail où il y a beaucoup d'injustice et d'exploitation, Georges voulait aider les hommes à être conscients de leur sort et coopérer avec eux à toutes les formes

de libération. Il était solidaire de ceux qui voulaient changer le monde, à commencer par sa section syndicale.

C'est en parlant d'eux qu'il disait à un prêtre, en reprenant le mot de Jean Baptiste : « Il faut qu'ils grandissent et que je diminue... ».

Dix ans de cette vie de travail avaient profondément changé la vie de Georges. « Je constate que, depuis que je suis délégué, j'ai perdu ma tranquillité. Mais je considère cette responsabilité comme un service humain des autres. J'essaye de mettre au service des autres le meilleur de moi-même. J'y vois une nouvelle forme d'être prêtre ».

Vie rude. Vie pleine de découvertes. Mais pas une vie de franc-tireur. Georges ne vivait pas isolément, ni à son compte personnel. Il était, avec bien d'autres militants chrétiens et de prêtres de la classe ouvrière, en accord avec l'Eglise et ses responsables. Hier matin, à Reims, au moment où les camarades de travail lui disaient au revoir, voici ce que disait le Père Rémond, évêque auxiliaire de la Mission de France, en présence du Père Ménager, archevêque de Reims : « A travers sa vie, comme à travers celle de bien d'autres — chrétiens et prêtres — se manifeste ce que l'Eglise veut être dans la classe ouvrière, comme dans l'ensemble de l'humanité. Elle veut y être au service des hommes, inspirée en cela, tout autant par l'amour des hommes et par l'amour du Christ qui sont les deux faces d'un même amour ».

« MA GRACE TE SUFFIT... »

On n'a pas encore parlé du Christ. Et pourtant !!! vous savez la place qu'il tenait dans la vie de Georges.

Souvent, ces derniers temps, il disait : « Il est beau ce mot de Paul : ma grâce te suffit ». Dans son corps à corps avec la souffrance et la maladie dont il savait la nature, ces mots « ma grâce te suffit » scandaient sa prière au long des jours.

Un camarade d'école de Georges nous disait qu'enfant, Georges était déjà toujours joyeux. Le secret de la joie de Georges ? L'amitié du Christ, l'amitié de ce Christ qui a partagé la vie des pauvres. La place qu'y occupait le Christ : c'est la clef de sa vie.

Encore une parole. La dernière. Quelques heures avant de nous quitter, la nuit, dans le sommeil, le docteur passe, on lui dit : « voilà le docteur, quand vous le voyez, vous avez un sourire et vous l'appellez votre sauveur ». Et Georges, avec sa

main, fait « non ». Puis tendant deux doigts, il montre avec l'un le docteur et pointant l'autre, il dit : « Jésus Christ ». Dernier geste qui est un appel pour chacun de nous.

Maintenant, il nous a quittés pour le face à face avec Celui qui animait toute sa vie : nous le mettons entre ses mains. D'une manière nouvelle, il accompagne tous ceux qu'il aime et pour lesquels il a donné sa vie : sa maman, ses parents, tous ses amis d'Erbrée, de Reims et d'ailleurs.

T R O I S P A V É S ...

.....

Quelques copains ont demandé si je ne pouvais pas proposer dans le "Courrier" une sorte de guide de lecture des trois pavés sur le marxisme et sur la foi, parus dans L.A.C. 59, 61 et 63.

Je vais essayer.

Certains sujets ne peuvent être abordés indépendamment d'un détour théorique qui demande un minimum d'attention soutenue pour être compris... Mais j'ai toujours pensé que lorsque les gens ne parviennent pas à comprendre c'est la faute de ceux qui s'expriment et non de ceux qui écoutent et lisent. Je comprends très bien la difficulté de lecture de ce travail. Si ce que j'ai sorti là est tout à fait illisible ou ne tient pas, c'est que j'ai touché mes limites dans ce genre de boulot...chacun a les siennes!

Je crois que la meilleure manière de comprendre ma démarche est de la prendre à l'envers;

mon vrai point de départ est en effet celui-ci : durant les quelques années vécues en Algérie, j'ai été percuté par le marxisme et c'est venu sur un fond de tableau marqué par la différence culturelle et par le contexte politique et économique de ce pays se frayant son chemin à travers mille tensions et contradictions. Or j'ai eu la chance d'être en lien et de travailler un peu avec des militants formés par Althusser et ses amis à l'Ecole Normale d'Alger. Leur critique de la situation internationale, du contexte algérien, de l'Islam m'a convaincu de la vérité de bien des points avancés par le marxisme.

Je ne peux développer tout cela ici... ce serait un quatrième pavé! mais sur un point en particulier cela fut décisif : la critique de la religion. D'abord j'avais trouvé dans l'Islam vécu le miroir de ce que, chrétiens, nous vivons sans nous en rendre compte : une religion et une foi qui sont souvent aliénantes et qui sont obstacles à la liberté de l'homme. J'y ai rencontré aussi des croyants qui me renversaient...

Or le marxisme réglait son compte à la religion en en faisant une idéologie. Toute une partie de moi-même protestait. Mais il fallut bien un jour mettre pratique politique, foi et idées en accord. Pour cela, il me fallait :

- 1) voir ce que cela signifiait de mettre religion et foi sous la catégorie d'idéologie;
- 2) voir si la démarche qui pensait idéologie était rigoureuse et rendait bien compte de la réalité;
- 3) vérifier que le marxisme était bien ce qu'il disait être : une science;
- 4) enfin méditer la portée exacte du connaître scientifique.

Et les trois numéros de la Lettre aux Communautés déroulent à l'endroit et de manière logique la démarche de remontée que j'ai dû faire pour trouver un accord avec moi-même .

/ L.A.C. 59/ est donc un effort, non pour vérifier le caractère scientifique du marxisme, (pour ça, il faut lire le Capital et les autres travaux marxistes parus depuis...et il faut aussi sans doute pratiquer le marxisme), mais pour voir si le marxisme relève de ce qui caractérise toute démarche scientifique quelle qu'elle soit. C'est pourquoi j'ai pris un exemple, celui de l'astronome, j'aurais pu prendre aussi bien la biologie (Voir le livre de F. Jacob : La logique du vivant).

J'ai acquis la conviction que Marx et Engels ont effectivement posé les bases de la science de l'histoire. J'ai essayé alors de déterminer la signification de ce fait; c'est-à-dire la portée et les limites du savoir scientifique.

/ L.A.C. 61/ De là, j'aurais pu directement vérifier ensuite la rigueur du discours marxiste sur l'idéologie. En effet, ce n'est pas parce qu'une science existe que la démarche des hommes de science est toujours sûre.

Mais j'ai été obligé de faire un détour. Pourquoi? Parce que les marxistes lient le matérialisme historique comme science à une philosophie. Parce que, aussi, non contents de poser l'athéisme comme un préalable méthodologique à la recherche scientifique, ils en font une conséquence du savoir scientifique. J'ai donc dû réfléchir sur la portée exacte de la connaissance scientifique.

Par la science, que connaît-on?

J'ai cru plus sûr de remonter au philosophe qui appris sur cette question la position la plus déterminée : Kant. Et cela m'a permis d'esquisser une première solution au problème : si la science, ou un savoir de ce type, ne peut atteindre ou nier Dieu on peut rester croyant en étant engagé dans la science de l'histoire fondée par Marx (= le matérialisme historique).

Cependant, historiquement, cette position a été aussitôt récusée par un autre philosophe : Hegel, pour qui il ne saurait y avoir deux vérités, celle du savoir de type scientifique, et celle de la foi. On doit s'efforcer de penser la vérité dans la totalité du monde et du temps. D'où un gigantesque effort pour penser l'articulation de tous les éléments du réel dans le temps, y compris Dieu, bien entendu. Pour y parvenir, Hegel a dû reprendre un schéma de pensée dialectique.

C'est ce que Marx et Engels ont retenu de lui. Or dans leurs tentatives pour s'appuyer sur l'Absolu, les idéologies (et donc les philosophies) n'ont que trois recours : Dieu, le Monde ou l'Homme.

A. Dieu c'est aussi :	l'Un	L'Etre	la Création	l'Origine
B. le Monde c'est :	Le Multiple	la Vie	l'Evolution	les Idées
C. l'Homme c'est :	la Totalité	la Pensée	l'Histoire	le Sujet

et cela donne trois marxismes : Lorsqu'on convertit Hegel par A, on a ce que j'ai appelé le matérialisme plat où la Matière remplace le principe : Dieu; par B, on a le "procès sans sujet"; par C, on a l'humanisme marxiste.

J'ai essayé de montrer ce qu'il pouvait advenir de la foi dans l'un et l'autre cas.

/ L.A.C. 63/ Ici, enfin, je retrouve la question de l'idéologie. Ce concept est très englobant et la théorie est loin d'en être très poussée.

J'ai retenu deux interprétations de l'idéologie :
celle de Marx - Engels et celle d'Althusser.

J'ai critiqué la première en insistant sur son caractère non dialectique et son ambition illusoire d'un retour explicatif par l'origine.

J'ai essayé de pousser la seconde dans ses retranchements et de montrer qu'en définissant l'idéologie comme représentation du rapport imaginaire des hommes à leurs conditions d'existence on incluait autre chose que le seul imaginaire, à savoir le caractère symbolique de toute existence humaine : point d'une articulation possible de la foi.

En terminant, j'ai donné quelques notes sur la foi dans cette perspective.

Voilà.

Je crois à l'intelligence des hommes et au travail intellectuel. Mais le plus important, c'est notre vie évangélique et la poignée de main fraternelle donnée à tous les hommes qui cherchent et qui combattent pour la justice et la vérité.

Jean - Marie PLOUX

PREVOIR LA RETRAITE

.....

Dans les 10 années qui viennent, plus d'une centaine d'entre nous devront aborder le problème de la retraite, et peut-être davantage avec l'abaissement progressif de l'âge où l'on peut y prétendre.

Nous avons pensé que ça valait le coup de regarder le problème en face, pour que l'arrivée à la retraite ne soit pas un "ouf!" de soulagement où l'on baisse les bras, mais une reconversion avec ce que cela comporte d'engagements, de responsabilités, et de service de la Mission.

Un petit groupe se réunit régulièrement pour y réfléchir et il souhaite que d'autres, intéressés par ce problème, se joignent à lui. Ceux qui le désireraient peuvent se signaler à Maurice Hérault qui, pour le moment, assure la coordination du groupe.

La prochaine réunion est fixée au samedi 8 octobre 1977

- = £ = -

:
: La plupart d'entre nous apprécie le Courrier - Information dans la :
: mesure où il nous permet de nous établir en communion avec ce que :
: les autres vivent. C'est en effet sa principale raison d'être : un :
: lien de communion entre nous. Aussi nous vous demandons de ne ja - :
: mais hésiter à rédiger une ou quelques pages pour dire aux autres :
: ce que vous vivez. Faites-le comme un service important pour notre :
: collectif. Merci. :

:
: Francis Corenwinder et Maurice Hérault :
:
:
:
