

ALIÉNATION ET IDENTITÉ.

Approches pragmatistes du religieux et théologie de la libération.

[Marc Maesschalck](#)

Presses Universitaires de France | « Actuel Marx »

2008/2 n° 44 | pages 165 à 183

ISSN 0994-4524

ISBN 9782130569138

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2008-2-page-165.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ALIÉNATION ET IDENTITÉ. APPROCHES PRAGMATISTES DU RELIGIEUX ET THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION.

par Marc MAESSCHALCK¹

Traditionnellement, les critiques de la religion ont mis en évidence la nature projective et sublimatrice de l'idéal religieux, qui consistait à *hypostasier* des exigences de la raison pourtant uniquement relatives à des facultés humaines. Fidèle à cette tradition, Habermas a opposé à ce mécanisme d'aliénation identificatoire une « transcendance de l'intérieur ». Cette dernière correspond à la capacité humaine de poser des exigences ultimes en lien avec son action, avec une « transcendance de l'extérieur », qui résulte de l'objectivation idéologique par la raison de ce mouvement de projection idéalisante qu'elle reconnaît, de toute manière, d'abord en elle².

La tradition du soupçon à l'égard des religions s'est arrêtée à cette dimension potentiellement aliénante de la croyance religieuse, tout en dénonçant le risque permanent accompagnant ce genre de croyance qui amène à sublimer son désir dans la position d'un objet absolu. Ce risque est celui de la fanatisation de l'acteur humain. La fanatisation procède de l'effet réciproque produit par le décentrement réalisé par la sublimation. L'objet absolu devient la source d'une exigence imprescriptible, d'une mission supérieure, qui annule l'ordre éthique en tant qu'ordre inférieur et justifie le sacrifice de soi ou d'autrui au nom d'un bien promis, mais humainement invérifiable. La perversion de la promesse en terreur est ainsi le risque inhérent à la coupure épistémologique entraînant le saut de la transcendance de l'intérieur à la transcendance de l'extérieur.

Pour bien connue qu'elle soit, cette leçon ne semble pas être retenue – pour des raisons méthodologiques que nous allons tenter d'élucider – par les théories procédurales et pragmatistes contemporaines de l'espace public. Il semblerait au contraire que, pour elles, ce « risque religieux » puisse être neutralisé par les règles communes adoptées pour se donner un espace public. Il est même possible d'affirmer, au vu de l'évolution de ces théories, que plus l'espace public est organisé en vue d'inciter les

1. Les recherches de Marc Maesschalck s'inscrivent aussi dans le cadre d'un programme de recherche fédéral belge PAI (VI/06), financé par les SSTC (accessible à l'adresse www.cpdf.ucl.ac.be/iap6/).

2. Il s'agit du fameux texte de J. Habermas, « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », *Textes et contextes*, trad. par M. Hunyadi et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1994, pp. 85-110. Voir également, J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005, p. 252.

acteurs concernés à la participation dans des mécanismes délibératifs de résolution de problèmes concrets, plus l'enjeu d'une mise à distance de ces acteurs par rapport à des croyances susceptibles d'engendrer des comportements stéréotypés, voire intolérants et dangereux, se règle automatiquement, grâce au décentrement réalisé par la participation. En se rendant plus appropriable, l'espace public donnerait plus de poids à l'apprentissage civique qu'à la répétition d'un comportement religieux qui n'apporte pas de solution.

Pour mieux comprendre l'enjeu et les limites de ces théories pragmatistes de l'espace public appliquées à la gouvernance des religions, nous allons bien entendu retracer de manière plus précise leur développement et mettre en évidence leur cohérence interne. Mais nous allons également les confronter à un point de vue radicalement différent sur les relations entre religion et politique, de manière à mieux faire apparaître la limite qui nous préoccupe le plus dans ces théories actuelles. Ce point de vue radicalement différent, nous irons le chercher dans la théologie de la libération des années 1970. Quoiqu'inactuelles, notamment par leur référence contextuelle au marxisme de l'époque, ces réflexions théologiques ont, à notre sens, un intérêt particulier parce qu'elles se refusent aussi à emprunter la voie du soupçon et de la critique « désublimatrice » des religions, sans pour autant renoncer à la critique idéologique des religions. Ces réflexions se démarquent donc tout autant de la tradition critique dominante, prolongeant à la fois les thèses de Feuerbach et celles de Kierkegaard, que des théories pragmatistes actuelles pariant sur le potentiel de rationalisation de l'espace public. En opérant ce déplacement, nous espérons faire apparaître un point aveugle des théories actuelles de l'espace public et en montrer l'enjeu pour une gouvernance démocratique des religions.

L'ÉVOLUTION DES THÉORIES PRAGMATISTES DE L'ESPACE PUBLIC EN RAPPORT AVEC LA QUESTION D'UNE GOUVERNANCE DÉMOCRATIQUE DES RELIGIONS

Une caractéristique fondamentale des théories contemporaines de l'espace public est qu'elles ont tenté d'élargir leurs principes de manière suffisamment extensive pour les confronter explicitement aux croyances d'arrière-plan des citoyens et remettre en question, du même coup, toutes les tentations de fondations religieuses ou métaphysiques d'un ordre social bon. En l'espace de trente ans environ, il nous semble que trois grandes étapes ont été franchies par ces conceptions politiques des religions dans l'espace public. Nous proposons provisoirement de les caractériser comme suit : la première étape a consisté à traiter les religions comme

des présuppositions sémantiques de l'action, indécidables du point de vue de leur contenu, mais évaluables du point de vue de leurs effets motivationnels sur les compétences argumentatives des acteurs concernés ; la deuxième étape a complété cette approche dominée par un individualisme communicationnel en s'efforçant de prendre en compte la dimension communautaire des croyances et leur pouvoir identitaire susceptible de promouvoir une forme de téléologie sociale ; la troisième étape a dépassé la référence encore trop substantielle à des corpus de croyances établies (sorte de correspondant des visions métaphysiques du monde) pour se fixer sur les pratiques collectives des acteurs religieux et leur participation à la production de nouvelles règles d'engagement social. On est ainsi passé des convictions aux communautés de croyance pour en arriver à la production de règles de reconnaissance. Tentons de mieux saisir la portée de cette évolution du point de vue d'une gouvernance des religions.

Chez les théoriciens du procéduralisme démocratique, les ressources motivationnelles des acteurs prennent part à leurs compétences communicationnelles. Alors que, chez Kant, la conviction était un appui subjectif à la poursuite rationnelle des principes objectifs de la loi morale³, elle devient chez Rawls et chez Habermas une ressource pré-thétique, pré-discursive, qui n'agit pas à la manière d'une cause, mais constitue plutôt une forme de pré-condition de l'action, un arrière-plan (un terreau ou un humus) de significations propres au monde vécu et à ses traditions culturelles. De ces présuppositions sémantiques de l'action, les acteurs ne peuvent rien tirer de positif en termes de justification rationnelle de leurs actions. Les options que mettent en cause ces présuppositions sont en effet impossibles à délimiter rationnellement et à discriminer positivement. Elles sont ouvertes à de multiples interprétations et supposent, déjà, l'adhésion à des jeux de langage spécifiques pour pouvoir être discutées.

Cependant, l'indécidabilité sémantique des systèmes de croyances ne supprime pas leur intérêt pragmatique. Négativement, les croyances religieuses déterminent aussi un rapport aux réalités terrestres et aux ordres humains. Elles sont ainsi susceptibles de recouper les exigences de la raison, notamment en admettant les compétences de cette dernière dans le règlement des affaires humaines et dans la gestion de l'ordre temporel. Elles vont plus loin encore en admettant parfois la nécessité d'un ordre neutre capable de favoriser une cohabitation pacifique des différentes croyances, comme lorsque l'Église catholique en vient à reconnaître la légitimité d'un État laïc neutre⁴.

Cet héritage modernisé des religions est aussi indicatif, au plan pragma-

3. Voir J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, op. cit., p. 218.

4. Voir notamment, G. Thils, *La communion ecclésiale dans le cadre juridique de l'État moderne*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1993.

tique, d'une césure entre les tentatives d'objectivation produites par les systèmes de croyances (avec leurs jeux de langage) et l'engagement concret des acteurs croyants dans leurs espaces publics respectifs où ils doivent s'adapter et négocier avec les contextes pluralistes⁵. Dans ce cas, la ressource motivationnelle n'agit pas comme une détermination positive. Négativement, elle indique les limites de son particularisme sémantique et la nécessité d'une véritable reprise rationnelle des enjeux pragmatiques à débattre. Il faut passer du sens de la vie pour chacun et pour chaque groupe constitué à des règles pour un monde possible en commun intégrant un pluralisme des conceptions de la vie bonne. Mais l'intérêt, même sémantique, qu'il y a à soutenir ce genre d'attitude coopérative est une garantie pour le type de pluralisme qu'une collectivité est capable d'engendrer. C'est ce qui garantit, d'après Rawls, la capacité collective à passer d'un simple *modus vivendi* à un consensus durable⁶. D'un point de vue pragmatique, cela signifie que les choix discursifs de principes de vie en commun reposent, certes, sur des compétences délibératives, mais dépendent aussi pour leurs performances de la capacité à mobiliser des préconditions d'arrière-plan, qui donne à la justification rationnelle des actions une forme de garantie téléologique réfléchissante. Ce qui a été décidé moralement peut trouver sens à l'aune d'un destin qui nous dépasse et nous confirme en même temps.

C'est le sens qu'il faut donner, à notre avis, au thème de la consolation chez Habermas⁷. Loin d'être exclusivement péjoratif, celui-ci dénote bien une forme de rattachement à une tradition spirituelle particulière. Si, d'un côté, la religion est clairement cette consolation illusoire à laquelle une raison incertaine peut se rattacher faute de mieux, la consolation religieuse est toutefois aussi, d'un autre côté, la trace de cette confirmation intérieure que cherche l'être moral, lorsqu'il tente de se convaincre du sens possible de son devoir dans un monde extérieur à la loi morale⁸. Il y a donc une anthropologie de l'être moral qui dépasse les compétences pragmatiques de l'acteur communicationnel et le renvoie à sa propre cohérence motivationnelle, à sa volonté d'agir et de réaliser le bien dans son existence⁹. Cette attente morale est sans doute incompréhensible d'un point de vue sémantique, mais elle est une forme d'ajustement téléologique de l'action, une disposition réfléchissante à croire aux performances des compétences morales que possède notre raison pratique. Au plan de l'action rationnelle, la croyance religieuse agit ainsi comme une disposition pragmatique à s'en-

5. Voir J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, op. cit., pp. 319-320.

6. Voir J. Rawls, « L'idée d'un consensus par recoupement », in J. Rawls, *Justice et démocratie*, trad. par C. Audard, Paris, Seuil, 1993, pp. 245-283.

7. Voir J. Habermas, *La pensée post-métaphysique*, trad. par R. Rochlitz, Paris, Colin, 1993, pp. 185-186.

8. C'est un des enjeux du débat avec la métaphysique négative de Michael Theunissen. Voir J. Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, pp. 120-122.

9. Voir J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, op. cit., p. 248.

gager, en régime d'incertitude, pour une fin sans contenu déterminable. Ce réducteur d'angoisse est conçu comme une disposition propre au régime de l'action, c'est-à-dire qu'il n'est pas objet d'un savoir objectif et qu'il ne provient pas d'une source extérieure à la volonté. C'est une disposition interne consistant à s'accepter comme cet acteur faillible et fragile capable d'une réalisation morale, allant au-delà de ce que la loi morale indique constamment comme limitation de la liberté individuelle, à savoir une réalisation avec d'autres dans une communauté morale.

Une fois situées dans cette économie pragmatique de la réalisation de la loi morale, les croyances religieuses ne subsistent que sous une forme rationalisée, au titre de préconditions ou de dispositions de l'agir moral. C'est leur intérêt pratique qui les définit sous un mode limitatif. Elles ne peuvent pas intéresser autrement la construction d'un espace public délibératif, mais les acteurs ont cette capacité de traduire la force motivationnelle de leurs croyances comme une reconnaissance de cette qualité particulière chez tous les acteurs en général (sous des formes multiples) et de réinterpréter la légitimité de l'ordre moral qu'ils peuvent poursuivre ensemble. Par ce double travail de traduction et de réinterprétation, on peut considérer que les acteurs seront amenés à ajuster leurs croyances pour les rendre plus opérantes dans ce cadre pragmatique délimité.

LE PRAGMATISME LIBÉRAL

Si Rawls et Habermas comptent sur l'indécidabilité des présupposés sémantiques pour mettre entre parenthèses les contenus de croyances dans le débat public, la radicalisation des présupposés pragmatiques du procéduralisme, dans le tournant pragmatiste en sciences sociales, va étendre cette opération de réduction des contenus de croyances à leur portée symbolique et identitaire. *A priori*, les arguments néo-pragmatistes avancés par rapport aux croyances religieuses peuvent sembler très éloignés des positions de Rawls et de Habermas¹⁰. Pour Rorty, la question première n'est pas de savoir *ce que* l'on croit ni *comment* on le croit, mais de dire *qui* nous sommes¹¹. Il faut donc s'engager résolument dans un régime postmétaphysique de pensée et éviter toutes les prétentions à des savoirs finaux qui finissent toujours par interrompre le processus conversationnel, condition première de la construction d'un Nous. La césure entre privé et public est donc fondamentale dans une telle perspective. A titre privé, les croyances enrichissent nos descriptions de l'existence et apportent des assurances face aux fragilités des individus. Mais à titre public, toutes ces structures sémantiques qui constituent le langage privé représentent en permanence

10. Voir R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. par P.-E. Dauzat, Armand Colin, Paris, 1993, pp. 104-106.

11. Voir R. Rorty, *Moral Universalism and Economic Triage*, Paris, UNESCO Philosophy Forum, 1996 (trad. en français par G. Arnaud, « Universalisme moral et tri économique », *Futuribles*, 223 (1997), pp. 29 à 38).

le risque d'humilier autrui en lui imposant un code de valeurs finales pour exprimer sa souffrance.

Ainsi, tant qu'elles sont réservées au domaine privé et qu'elles sont relatives à la constitution des identités individuelles, les croyances ont un pouvoir expressif indéniable et contribuent à construire l'imaginaire personnel. Mais lorsqu'elles sont projetées sans autre filtre ou médiation dans l'espace public, elles imposent d'emblée leur propre forme d'interprétation du monde et de l'existence sous le mode d'un langage directif susceptible d'ordonner les comportements dans l'espace public. Il faut alors s'opposer à cet envahissement de l'espace public par des opérateurs qui arrêtent la conversation (« *conversation stoppers*¹² ») entre différentes descriptions possibles des questions communes et les soumettre au crible du pluralisme des descriptions du monde commun et de ses enjeux. Un autre langage doit prendre le relais pour garantir la recherche en commun de solution à des problèmes de vie collective. Cet autre langage n'est pas soumis au registre des présuppositions sémantiques qui sous-tendent les croyances privées. Il dépend plutôt de l'éducation aux valeurs que rend possible l'espace public en s'adressant, par ses récits et ses œuvres, aux sentiments personnels¹³, à l'identification des exigences contenues par l'appartenance à un Nous, à une communauté : être membre d'une communauté n'est ni un simple résultat génétique, ni une simple donnée historique. C'est un engagement à l'égard du devenir de cette communauté, c'est l'identification d'exigences de solidarité et la conviction que ces exigences sont susceptibles d'être partagées et d'opérer concrètement en cas de crise. Dans ce cas, la communauté potentielle à laquelle il est possible de se référer a plus de poids que la communauté réelle immédiate qui nous singularise. Cette extrapolation est le propre du langage public : il apprend à s'incorporer à une communauté plus large sur laquelle nous avons la conviction de pouvoir compter¹⁴. Toutefois, cette communauté n'a rien d'idéal ou, encore moins, d'imaginaire. Elle dépend au contraire de l'éducation du sentiment de solidarité et de la mise en pratique de la vertu correspondante dans l'espace public.

Il faut donc bien distinguer, chez Rorty, ce qui prédispose à la solidarité de ce qui met en œuvre concrètement la solidarité et construit la communauté. Le sentiment prédispose, la vertu dispose ; elle agit et est une condition directe d'identification possible à une communauté de destin. L'éducabilité du sentiment est de l'ordre des présuppositions pragmatiques de la construction d'un espace public solidaire. La communauté, quant

12. Voir R. Rorty, « Religion as Conversation-Stopper », in R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, NY, Penguin Books, 1999, pp. 170-171.

13. Voir R. Rorty, *Human rights, Rationality and Sentimentality*, in *Truth and Progress, Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 167-185, 181.

14. R. Rorty, « Les assertions expriment-elles des prétentions à une validité universelle ? », trad. par J. Poulain, in F. Gillard, J. Poulain, R. Shusterman (éd.), *La modernité en question. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998, pp. 73-90, 82.

à elle, dépend de signes tangibles d'engagement qui rendent possibles les convictions dans l'ordre public. Si les croyances religieuses peuvent jouer un rôle dans ce cadre, ce sera de nouveau au plan des présuppositions. C'est pourquoi la position de Rorty n'est pas si éloignée de celle de Rawls et de Habermas en définitive. Bien entendu, il ne s'agit plus de présuppositions sémantiques, mais de présuppositions pragmatiques. Celles-ci ne concernent pas la rationalisation de l'action (même à titre négatif), mais l'éducation du sentiment des acteurs qui favorise l'identification d'exigences pragmatiques de vie en commun.

Dès qu'un langage religieux admet la règle du pluralisme et se limite à n'être qu'une description possible parmi d'autres de prédispositions du sentiment à l'égard d'une vie vertueuse en commun, une description dès lors nécessairement incomplète et ouverte à un processus de recherche commune de solution, il peut alors devenir partie prenante d'un espace public qui le décentre vers sa règle coopérative de reconnaissance.

LE PRAGMATISME EXPÉRIMENTALISTE

Le tournant pragmatiste dans les sciences sociales contemporaines est caractérisé par l'attention centrale accordée aux processus d'apprentissage social dans la réalisation des possibilités d'action collective en situation. L'apprentissage dont il est question, dans ce cas, ne consiste pas dans l'incorporation de routines d'action en fonction de l'adaptation à des contraintes de contexte. Il s'agit au contraire de la mise en question de ces processus d'incorporation constituant les régularités de la pratique (les habitudes) grâce à la mise en capacité de choisir entre différentes formes d'organisation des pratiques grâce au doute, à l'évaluation comparative et à l'expérimentation conjointe, de manière précisément à rendre possibles de nouveaux modes d'incorporation. C'est pourquoi on dira parfois improprement qu'il s'agit d'apprendre à apprendre, c'est-à-dire en fait d'apprendre (au sens propre) à choisir comment organiser des pratiques pour incorporer des habitudes. Cette compréhension de l'apprentissage met en avant une dimension réflexive de l'activité d'apprendre, à savoir le fait qu'elle ne s'exerce que comme une pratique de second degré portant sur des pratiques en cours et s'efforçant d'en tirer les informations nécessaires pour les transformer à partir du cours de leur réalisation. On pourrait donc parler de pratique réflexive dans la mesure où il ne s'agit pas uniquement d'augmenter l'attention aux conditions de réalisation optimale de ce que l'on est occupé à poursuivre comme objectif, mais de dédoubler l'attention de manière à pouvoir envisager d'autres possibilités de faire ce que l'on est occupé à faire pour améliorer la poursuite des objectifs. Le problème

central de l'apprentissage social n'est plus, dès lors, ni une question d'acquisition individuelle de savoir-faire, ni un enjeu de structure conventionnelle de transmission des représentations et des valeurs ; il relève d'un mode coordonné d'engagement des libertés producteur d'une action collective. La théorie des groupes est donc un élément fondamental pour la compréhension des processus d'apprentissage. Les interactions pragmatiques sont à placer au niveau des groupes et non pas au niveau des acteurs individuels posés fictivement dans une communauté épistémique d'entente possible. La réflexivité, elle aussi, se déploie à ce niveau collectif : elle dépend d'une relation inter-groupes au sein d'un processus d'action collective. Les identités elles-mêmes se forment en cours d'action.

Ce tournant pragmatiste dans les sciences sociales permet une meilleure appréciation du rôle possible des groupes religieux minoritaires dans les espaces publics démocratiques. Ce n'est plus la capacité de contrôle social et de limitation des risques éventuels qui est mise en avant, mais le potentiel collaboratif de groupes organisés de citoyens susceptibles d'agir comme *stakeholders* face à des problèmes déterminés et d'apporter une contribution significative à leur résolution. La clé de ce schéma participatif réside dans le croisement possible de différentes attentes sociales et de différents savoir-faire à l'intérieur d'un cadre de gouvernance suffisamment sensible à ces ressources pour les convertir en apprentissages.

Le pragmatisme expérimentaliste va donc plus loin encore dans l'opération de réduction des contenus de croyance en s'efforçant d'éviter le présupposé mentaliste d'une règle qui garantirait par avance la réussite de l'opération, qu'il s'agisse d'une règle de délibération correcte ou d'une règle de construction du pluralisme. Le pragmatisme expérimentaliste tente, en conséquence, de déterminer les conditions d'apprentissage qui permettraient à cette opération de se réaliser effectivement dans le cadre d'une interaction sociale au sein de l'espace public. Son originalité par rapport au pragmatisme libéral est de ne pas traiter le processus de recherche conjointe de solutions comme une conséquence des mécanismes coopératifs de l'espace public engendrés par l'application de la règle du pluralisme des descriptions, mais de considérer celui-ci comme une condition d'apprentissage d'une telle forme de coopération. L'enjeu devient alors la création d'un cadre incitatif orienté vers l'expérimentation sociale.

Il y a donc une rupture évidente avec les approches antérieures des groupes portés par un activisme religieux. C'est le pouvoir d'action conjointe qui est mis en avant, par rapport à une stratégie de partage de l'espace et de neutralisation des redescriptions privées du lien dans l'espace public. Une chose est de considérer les religions comme des croyances d'arrière-plan

et des vécus communautaires susceptibles d'apporter un soutien motivationnel et un idéal type d'action bonne ; autre chose est de dépasser cette stratégie restrictive et d'envisager les conditions d'une action collaborative. Or une telle action ne peut se réaliser que si des résultats sont effectivement attendus d'une meilleure participation à l'espace public – des résultats tels que l'amélioration des conditions de vie des membres d'un groupe, leur accès aux services publics (santé, école, loisirs, etc.), leur participation aux décisions politiques, leur capacité à exprimer des attentes en termes de reconnaissance ou d'organisation de l'espace public, etc. Ainsi, au lieu de restreindre le dialogue, il s'agirait plutôt de l'élargir pour lui permettre de se tester face à des problèmes concrets. C'est la déstabilisation des certitudes engendrée par ce cadre expérimental qui devrait amener des changements de comportement et une recomposition progressive des cadres d'action. La référence aux croyances dans l'espace public évoluerait de la sorte par le biais d'un recadrage des schémas d'action appuyés sur les croyances en question. L'enjeu serait, dès lors, de modifier les opérateurs de traduction des croyances plutôt que de s'occuper d'une transformation des croyances elles-mêmes et de leur réduction à un rôle soit de présupposition sémantique soit de présupposition pragmatique.

—
173

UN DÉTOUR CRITIQUE PAR LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

La question majeure qui demeure en suspens dans cette évolution des théories de l'espace public est celle de la résurgence possible de blocages de l'interaction sociale provenant des groupes à identité religieuse. La préoccupation du pragmatisme est d'orienter le processus de traduction des croyances vers le positionnement coopératif des acteurs concernés au sein de leur espace public. Mais cette préoccupation téléologique ne tient pas compte d'une éventuelle régression liée non à la manière de se projeter dans l'action actuelle et future, mais au risque de répéter des comportements passés déjà acquis à la faveur de nouvelles situations. Dans ce cas, ce sont peut-être moins les contenus de croyances et leur traduction possible en capacités d'action qui sont en question que les comportements collectifs supposés exprimer ces croyances. D'une certaine manière, les théories de l'espace public ont continué à privilégier la seule dimension projective des croyances, sans tenir compte de la possibilité d'une dimension régressive. Celle-ci ne renvoie pas à des effets d'idéalisation, mais plutôt à des effets de fétichisation. S'il y a une dimension aliénante imaginaire produite par l'illusion d'un monde meilleur garanti par un Absolu en position de réconciliateur, il y a aussi une dimension aliénante régressive des religions

produite par la fétichisation des structures de pouvoir au service de la réalisation d'un ordre moral garantissant le salut par l'organisation du monde social ici et maintenant.

C'est cette dimension de la « religion sans idéologie » que la Théologie de la Libération a tenté de prendre en compte dans son action, en optant également pour une réception particulière du marxisme dans les années 1970, qui la démarque d'un marxisme-léninisme plus orienté vers une réforme de l'entendement projectif et la reprise des thèses de Feueurbach sur cette question.

La Théologie de la Libération est un mouvement intellectuel né en Amérique latine au sein du christianisme catholique à la fin des années 1960¹⁵. Ce mouvement théologique a souffert de nombreux amalgames liés aux controverses et aux répressions politiques qui ont entouré son développement dans les années 1970 et 80. Mais ces amalgames n'ont pas toujours été suffisamment déconstruits par ses protagonistes et ses sympathisants. Il arrive en effet que ces derniers se réfèrent eux-mêmes parfois indifféremment tantôt à un ensemble composite de mouvements sociaux partiellement liés à l'orbite de l'action sociale chrétienne, tantôt au mouvement plus restreint des communautés ecclésiales de base, tantôt à une alliance intellectuelle entre théologie, philosophie politique et sciences sociales à orientation marxiste, tantôt à une alliance de classes entre intellectuels et acteurs populaires regroupés sous la bannière de l'Église populaire. Au sens strict, pourtant, la Théologie de la Libération est plus circonscrite. Il s'agit d'une école de pensée qui s'est construite au sein de la recherche en théologie catholique autour d'un *discernement* sur la *signification* des réalités historiques concrètes pour un comportement social-chrétien éthiquement cohérent. Cette école s'inscrit dans le prolongement immédiat du renouveau de la pensée sociale chrétienne amorcée après la Seconde Guerre mondiale, avec la *Théologie des réalités terrestres*¹⁶, puis avec les grands textes d'ouverture au monde moderne de Vatican II et, enfin, les textes du magistère les plus significatifs de tout ce mouvement, la lettre apostolique *Octogesima Adveniens* (1971) et l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (1975).

L'originalité de cette école de pensée latino-américaine réside dans la thématization du rapport à la praxis qu'exige nécessairement un tel renouveau de la pensée sociale chrétienne¹⁷. Ce rapport a essentiellement deux dimensions : pratique et théorique. *Pratique* en tant qu'il exige un contact concret du chercheur avec les réalités socio-historiques de son contexte de pensée, donc avec les contradictions sociales et les conflits. Théorique parce

15. On peut considérer comme emblématique de ce mouvement le texte de Gustavo Gutierrez intitulé « *Hacia una teología de la liberación* » (Montevideo, 1969). Voir aussi, R. Oliveros, « *Historia de la teología de la liberación* », in I. Ellacuría et J. Sobrino (éd.), *Mysterium salutis*, t. 1: *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1990, pp. 17-50, 30 et suiv.

16. Il s'agit d'un ouvrage fondamental de Gustave Thils (2 tomes, DDB, Bruges/Paris, 1947-1949).

17. Voir L. Boff, *Église : charisme et pouvoir*, Lieu Commun, Paris, 1985, pp. 36-38. De manière générale, on verra C. Boff et L. Boff, *Introducing Liberation Theology*, NY, Orbis Books, 1987.

qu'un tel contact ne peut demeurer le fait d'une bonne volonté naïve, mais doit lui-même satisfaire aux exigences d'une analyse radicale des causes structurelles des situations vécues en vue de leur transformation. De cette thématization du rapport à la praxis résulte une exigence spécifique aussi pour le théologien, celle d'évaluer son propre discours religieux en tant que fonction possible d'un maintien du statu quo social ou en tant que facteur critique en dialogue effectif avec les mouvements historiques concrets¹⁸.

LE DOUBLE DÉPLACEMENT DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

La Théologie de la Libération est ainsi basée sur un double déplacement intellectuel : d'un côté, un déplacement théorique et pratique vers les réalités sociales propres aux contextes de chaque réflexion théologique et, de l'autre, un retour de ces réalités analysées et côtoyées dans la pratique vers la production du savoir théologique lui-même au plan de ses concepts fondamentaux. Il y a donc passage de la théologie comme savoir générique à l'éthique sociale, puis de cette éthique sociale à la théologie comme savoir générique. Suivant ces deux passages, il faut distinguer, au plan technique, d'un côté, la justification théologique du passage à l'éthique sociale comme catégorie première et fondamentale du discours valide et, de l'autre, la reconstruction théologique des implications de ce passage comme forme d'apprentissage pour la science théologique fondamentale elle-même. Selon la logique de ces deux passages, la théologie de la libération contient une exigence méthodologique particulière à l'égard de la démarche rationnelle qu'elle mobilise : il s'agit pour elle de se libérer d'un passé de complicité avec l'ordre établi et d'aveuglement à l'égard de l'injustice en participant à une transformation politique des espaces sociaux qui constituent son lieu d'insertion. En partant d'une exigence de libération sociale qui la dépasse et remet en question l'ordre social auquel elle participe, cette démarche théologique vise aussi intrinsèquement à se libérer du blocage qui l'a amenée à conserver l'espace social de la domination et à mettre au second plan l'exigence de justice sociale dans sa réflexion.

Cette méthode théologique implique donc un rapport d'élucidation et de critique à l'égard du passé de la théologie et, en même temps, du devenir social de la religion chrétienne dont la Théologie de la Libération a estimé devoir faire un préalable. D'une part, il faut « faire la théologie à partir des luttes libératrices des opprimés », ce qui implique l'engagement et la praxis libératrice, et, d'autre part, il faut encore « refaire la théologie pour qu'elle

18. Une des grandes figures qui symbolisent sur ces questions le lien entre la théologie politique née en Europe et le mouvement théologique d'Amérique latine est Joseph Comblin. Voir notamment J. Comblin, « ¿ Teología qué clase de servicio ? », in R. Gibellini (éd.), *La nueva frontera de la teología en América latina*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 63-81.

devienne 'la théologie des opprimés' »¹⁹ et qu'elle soit ainsi effectivement un moyen de leur expression authentique, une arme de leur libération. « D'où les deux grandes dimensions qui devront être celles d'une théologie (...) qui se voudra libératrice : elle sera à la fois une *théologie de la libération* et une *libération de la théologie* »²⁰. Dans cette articulation, se joue un transfert de pouvoir au sein même de la production intellectuelle, du faire théologie avec les opprimés pour leur libération au refaire théologie des opprimés eux-mêmes à partir de leur libération ; « démythiser et remythiser »²¹.

Une telle démarche suppose un tournant radical dans la pratique de la théologie, dans la mesure où, désormais, son point d'ancrage fondamental ne réside plus d'abord dans la validité de ses contenus de signification, mais bien dans sa pratique, dans son positionnement comme discours social et dans sa recherche d'un dépassement des blocages du passé. Une telle transformation de la pratique de la théologie était aussi éloignée de la position traditionnelle d'une doctrine gardienne de vérités éternelles que de la position marxiste orthodoxe considérant celle-ci comme un élément de la superstructure idéologique éloignant les classes dominées d'une prise de conscience de l'injustice de leur situation. La théologie comme pratique discursive de production de savoir est désormais considérée comme une praxis sociale dotée d'un pouvoir effectif à l'égard des pratiques répressives présentes dans les contextes sociaux où elle se développe, et ceci à la condition expresse de parvenir elle-même comme savoir à dépasser, en fonction de cette exposition à l'action sociale, les blocages qui l'avaient maintenue dans une attitude conservatrice et répressive.

RADICALISATION DE LA CRITIQUE : AU-DELÀ DE L'INTELLECTUALISME MILITANT

Un acteur exemplatif de ce double mouvement fut le jésuite, philosophe et militant, Karl Lévêque²². Son itinéraire intellectuel est d'autant plus significatif qu'il va accompagner critiqueusement l'émergence d'un mouvement social qui conduira en Haïti à la sortie de la dictature et où l'Église jouera un rôle capital, au moment même où cette Église était en même temps structurellement inféodée à la dictature et comptait parmi les facteurs majeurs de sa pérennisation. On imagine dès lors le risque que pouvait représenter la seule mise en évidence d'une nouvelle donne sociale, alors

19. G. Midy, *Jalons pour une théologie haïtienne libératrice en dialogue avec G. Gutierrez et J.L. Segundo*, Thèse (Théologie-Études pastorales), Montréal, Université de Montréal, 1976, p. 308.

20. *Ibid.*, p. 307.

21. *Ibid.*, pp. 307-308.

22. Karl Lévêque (1937, Cap-Haïtien – † 1986, Montréal) défend sa thèse sur Lucien Lévy-Bruhl à l'Université de Strasbourg en 1967. Durant son séjour en France (1964-1967), Karl Lévêque rencontre différents groupes marxistes haïtiens qui luttent pour le renversement de la dictature dans leur pays. L'adhésion de Karl Lévêque au marxisme date de cette époque et se nuancera au cours de la décennie 70 jusqu'à opérer le retour autocritique sur les pratiques révolutionnaires qui caractérise le début des années 80.

même que les blocages qui avaient amené l'institution à jouer un tel rôle n'auraient pas été diagnostiqués et dépassés. L'intérêt de ce penseur réside aussi dans le fait qu'il va être amené, face à ce défi, à prendre ses distances par rapport aux approches théoriques alors disponibles dans le marxisme français de la fin des années 1960 et des années soixante-dix. Son point de vue tiers-mondiste l'amène en effet rapidement à percevoir les limites des analyses structuralistes de l'action révolutionnaire. En se concentrant sur la synchronie du système d'exploitation sociale et sur la *désubstantiation* du sujet qui s'y opère, ces analyses négligent un élément diachronique fondamental qui leur permettrait de saisir le point aveugle qu'elles contribuent à maintenir, à savoir leur propre substantialité, le pouvoir qu'elles continuent de reconnaître à l'ordre dominant au moment même où elles le dénoncent, la fétichisation du pouvoir sur l'infra-structure comme condition de l'émancipation. De telles analyses risquent, dans le rapport au tiers-monde, de prolonger les blocages qui consolident la dépendance en favorisant une science contemplative de l'histoire, incapable de guider réellement une action transformatrice, c'est-à-dire une production de l'histoire²³.

C'est ici qu'apparaît clairement le lien du marxisme de Karl Lévêque avec son tiers-mondisme et son engagement dans les mouvements chrétiens de libération : il ne s'agit pas, pour les peuples opprimés du tiers-monde, de maîtriser leur destin à partir du jeu des régulations de structure, mais, bien plus radicalement, d'entrer dans l'histoire, de dépasser le blocage qui rend possible la propriété privée du temps et du savoir par le Nord, pour parvenir à faire soi-même son histoire. Il faut, avant toute chose, décoloniser le Sud, le soustraire, par l'organisation de la base, aux méga-projets du Nord. L'action politique ne devient processus historique qu'en s'impliquant dans des causes, en acceptant un parti-pris et en valorisant la culture qui parvient le mieux à l'exprimer et à l'orienter. Sur ce plan, le tournant de l'engagement politique de nombreux mouvements chrétiens de base en Amérique latine est parvenu, dans les années 1970, à produire cette identité et cette volonté collectives capables de changement²⁴.

D'un point de vue pratique, cette référence au tiers-mondisme et à la Théologie de la Libération est essentielle, car elle rappelle l'importance d'une approche de l'action politique attentive au dépassement des blocages qui ont rendu impossible la constitution d'une nouvelle identité d'action : il y a des traditions de lutte populaire qu'il faut d'abord récapituler pour enraciner l'action révolutionnaire. A ce niveau, si le maoïsme est un complé-

23. Voir K. Lévêque, « L'interpellation mystique dans le discours duvalérien », in *Nouvelle Optique*, 1/4 (1971), pp. 5-32, 32.

24. K. Lévêque, « En cas de conflit », conférence enregistrée, Entraide Missionnaire/SOCABI, Montréal, s.d. : « Ce parti-pris pour les pauvres qui semble bien être le noyau de la théologie chrétienne et qu'on oublie si souvent, nous introduit forcément dans le conflit. Si, au cœur de la mission du chrétien, comme dans la mission de Jésus, il y a l'option privilégiée pour les pauvres, le chrétien est embarqué *volens nolens*, qu'il veuille ou non, dans une lutte contre les causes de la pauvreté, c'est-à-dire dans un conflit historique qui divise nécessairement ».

ment obligé pour la conception marxiste de la lutte politique, sur le terrain, la culture chrétienne de la justice sociale et de la dignité des opprimés, voire plus radicalement l'option préférentielle pour les pauvres comme condition d'une véritable société solidaire, devient une référence nécessaire pour le projet d'émancipation collective. Il faut rejoindre « paysans et ouvriers », associer les luttes à des traditions et des pratiques culturelles, élever l'identité sociale en même temps que le projet révolutionnaire.

Pour Karl Lévêque, la lecture d'Althusser reste en défaut par rapport à cette question de l'identité d'action parce qu'elle est prise au piège de ses propres subtilités et finit par sombrer dans un véritable complexe anti-hégélien qui fait de la « déshégélianisation » de Marx la seule entreprise révolutionnaire crédible. Une telle entreprise manque alors la question de la fétichisation du pouvoir qui se perpétue jusque dans la redéfinition des conditions théoriques de la lutte des classes, indépendamment d'un devenir historique des identités de lutte²⁵.

Ainsi, la complète dissolution du sujet de l'histoire au profit d'un structuralisme transcendantal enlève au pouvoir de la volonté collective, exprimée dans des mouvements de lutte, dans des « sujets socio-historiques » (des « acteurs collectifs »), tout sens contrôlable, orientable, c'est-à-dire, en pratique, toute capacité d'autodétermination dans la lutte en fonction d'une analyse toujours partielle des rapports structurels. Le point de vue systémique l'emporte sur l'interaction locale des parties, à tel point que la lutte des classes semble refluer vers les zones de conception des modes de régulation systémique, vers les centres de production symbolique de la société²⁶.

Le marxisme d'Althusser est, pour Karl Lévêque, académique et il déporte le conflit de la lutte des classes vers le débat universitaire²⁷ : « Althusser défend non pas simplement l'utilité de la théorie pour éclairer la pratique révolutionnaire, mais une réelle indépendance de la pratique théorique vis-à-vis de toutes les autres pratiques, économiques et politiques. Conception nouvelle le mot même de pratique théorique ! Le critère de la théorie est dans la pratique théorique, et non dans la pratique révolutionnaire »²⁸. Karl Lévêque reste persuadé, que la proposition-clé du marxisme-léninisme selon laquelle ce sont les masses qui font l'histoire n'est ni à interpréter ni à pratiquer d'un point de vue exclusivement structuraliste. Au-delà du fait que les rapports de production déterminent les individus et produisent la fragmentation de la société en classes sociales, le mouvement des masses sociales pour réagir à un état de la structuration sociale inféré par la produc-

25. K. Lévêque, « Qu'est-ce que le marxisme? », inédit, feuillets dactylographiés d'une causerie, s.d., Document des Archives Jésuites de la Province du Canada français (Bo-259-3), p. 17.

26. *Ibid.*, p. 18.

27. *Id.*

28. *Ibid.*, p. 12.

tion économique, ce mouvement a une spécificité et un itinéraire propre et typiquement diachronique dans le jeu des structures qui détermine aussi son pouvoir d'interaction avec l'ordre social provisoire, en d'autres termes la construction de son identité d'action.

De plus, la manière dont les individus s'engagent les uns à l'égard des autres dans le processus d'action, la manière dont ils choisissent ensemble de *faire-pouvoir* en vue de *pouvoir-faire*, cette manière de faire identité est aussi porteuse d'un dynamisme propre, irréductible au jeu de l'appareil structurel et qui est essentiel pour l'itinéraire que tente de se frayer le mouvement. C'est cette valeur de la créativité individuelle et collective que Marx avait déjà pointée dans ses *Manuscrits* philosophiques de 1844 et que l'œuvre de maturité ne renie point, mais tente, au contraire, d'intégrer dans une analyse de la réalité dirigée non plus vers une « phénoménologie de la pauvreté ou de la misère »²⁹, mais vers une transformation des structures de production³⁰.

INSUFFISANCE DE LA CRITIQUE DE L'INTELLECTUALISME : LE RAPPORT FÉTICHISTE AU POUVOIR

Le premier mouvement critique sur lequel s'appuie Karl Lévêque consiste ainsi, dans une perspective d'abord projective, à éviter un rapport intellectualiste à la lutte des classes. La conclusion de ce premier mouvement est la suivante : s'il n'y a pas à chercher un sujet de l'histoire à l'arrière-plan des structures d'exploitation qui constituent les relations d'aliénation entre les acteurs objectivés par les rapports de production, il n'y a de parti-pris pour les luttes de libération qu'à partir des processus de résistance inventés par les sujets face à ces structures d'exploitation et malgré elles, à travers leurs projets de changement, aussi micro soient-ils. Il y va donc pour l'intellectuel de la nécessité d'un changement de perspective qui ne se limite pas à un changement de point de vue, ni à un changement de position, mais, plus radicalement, à un changement de rapport à son rôle à l'égard du *pouvoir-faire* collectif.

Mais ce premier mouvement n'élimine pas la nécessité d'un second, concentré cette fois sur les ambiguïtés de l'activisme qui pourraient résulter du premier mouvement. Il reste certain que l'action peut s'illusionner elle-même, mais c'est la nature spécifique d'un tel blocage qu'il faut d'abord diagnostiquer correctement. Cette auto-illusion de l'action ne provient pas de ses efforts projectifs, mais de sa culture du pouvoir, c'est-à-dire des comportements sociaux de domination déjà incorporés. L'enjeu n'est pas de dominer autrement, mais d'interrompre la domination. Un tel enjeu est

29. Sur les *Manuscrits* de 1844, voir *ibid.*, *op. cit.*, pp. 3 et 4, ainsi que « Les évêques sont-ils marxistes? », *Relations*, 489 (1983), pp. 81 à 87, 82 n.4.

30. Les travaux de E. Dussel ont confirmé cette hypothèse de lecture. Voir E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 1861-63*, México, Siglo XXI, 1988.

d'autant plus sensible lorsque les mouvements historiques se sont construits dans des contextes religieux où les structures de fétichisation du pouvoir restent prédominantes dans les comportements. Sur ce point, Karl Lévêque fait siens les propos de Merleau-Ponty dans *Sens et non sens* : l'Église comme institution n'agit que lorsqu'elle se sent menacée. Mais on ne l'a jamais vue « prendre parti contre un gouvernement pour la seule raison qu'il était injuste, ou prendre position en faveur d'une révolution pour cette seule raison qu'elle était juste »³¹. Elle se sent « plus de devoirs envers ses ministres qu'envers les autres hommes, envers ses temples qu'envers les maisons de Guernica »³².

Il ne faudrait donc pas attendre que la conscience religieuse dépasse la conscience éthique dans sa contestation de l'ordre établi : une théologie de la libération, qu'elle soit politique, voire révolutionnaire, est toujours en retard par rapport à l'action collective dont elle apprend précisément la nécessité d'une remise en question et l'exigence d'un rapport à l'engagement pour en comprendre les enjeux fondamentaux. Attendre que, d'une manière ou d'une autre, une forme d'autorité morale consacre le processus d'action est l'auto-illusion de l'action collective inscrite dans l'imaginaire religieux et qui risque d'entraîner la répétition de la domination dans les nouveaux rapports sociaux qui se mettent en place. C'est le geste le plus fondamental de l'augustinisme politique qui s'y prolonge : l'attente d'une levée d'incertitude par le baptême de l'ordre nouveau. L'action collective demeure alors dépendante d'une confirmation qui ne lui appartient pas ; elle est disposée à s'en remettre à une forme supérieure d'ordre sans sujet qui viendrait la surdéterminer dans son élan social.

C'est pourquoi la sortie d'un rapport intellectualiste à la lutte des classes ne suffit pas en soi à dépasser l'auto-aberration possible de l'action collective dans sa constitution identitaire. Elle doit se compléter d'un autre mouvement de sortie, à savoir la sortie de l'activisme théologico-politique qui perd de vue son passé et les structures de fétichisation du pouvoir qui s'y sont fixées. S'il faut sortir d'Althusser en tentant de céder la place aux véritables acteurs des luttes sociales, il faut également, pour Karl Lévêque, sortir de la théologie politique de l'ordre nouveau pour interroger les blocages du passé incorporés par les mouvements de lutte et prévenir leur répétition. Sans une telle forme de vigilance, la voie demeurera ouverte pour de nouvelles formes de messianisme politique.

C'est uniquement sur une telle base qu'il est possible non seulement d'analyser et de comprendre *a posteriori* le surgissement d'une nouvelle forme de messianisme politique, mais aussi et surtout de l'anticiper et d'éviter sa répétition tout autant que son emprise sur une identité d'action

31. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 316.

32. *Id.*

collective. L'absence de critique systématique des structures de fétichisation du pouvoir portée par la composante religieuse d'une identité d'action collective dispose cette identité d'action à basculer dans un processus mystificateur. La particularité de celui-ci est d'amener les acteurs à s'identifier à un Sujet-Ordre, à un « leader sauveur ». Ce qui se joue dans ce mécanisme n'a rien à voir avec une forme de légitimation idéologique d'un processus politique de prise de pouvoir. Il y va d'une forme d'identification collective à un mode de faire-pouvoir ; comme l'écrit Karl Lévêque, il s'agit *d'interpellation mystique*, c'est-à-dire, selon les catégories qu'il a forgées à l'école de Lévy-Bruhl, de participation, d'identification et de purification³³. Ce que la réflexion ne peut garantir par la liberté et la distance qu'elle risque encore d'introduire à travers les processus identitaires, *l'interpellation mystique* l'assure parce qu'elle efface la distance et rentre dans un plan fusionnel qui garantit la logique du même. De ce point de vue, même la référence à l'imaginaire est encore trop rationaliste. Il s'agit d'une captation des émotions et d'une psychologie des masses. L'unité abstraite indifférenciée du peuple avec son destin mystique prépare l'identification du destin du peuple avec son Élu, celui qui est choisi et qui incarne la capacité du peuple à ruser avec les forces adverses de l'histoire. Lisons ces deux passages, l'un de Duvalier père et l'autre de Jean-Bertrand Aristide :

« La voix du peuple a traversé le monde. (...) D'où lui venait cette force ? Nous sommes persuadés que cette force est transcendante. Habité par l'esprit du Dieu libérateur, le peuple haïtien n'a pu s'empêcher de faire la praxis libératrice. Humilié par un passé dont les complices sont encore présents sur la scène, le peuple a décidé de purifier son futur historique. Au fond, le candidat élu n'est que la voix de sa voix. Le mérite n'est pas à lui mais au peuple. C'est pour avoir découvert en lui cette volonté de respecter ses revendications que le peuple a fait choix de lui et en le choisissant, le peuple s'est choisi. Comme un miroir, le candidat a permis au peuple de se regarder. Dieu de communion, communion de profondeur, profondeur théologique et politique. Un peuple. Un homme. Un choix. »
(J. B. Aristide)

« Si dans votre intuition profonde, vous avez senti que j'étais vous et que vous étiez moi ; si vous avez compris la nécessité d'identifier mon destin révolutionnaire à votre destin de conquête du 'plus-être' ou du plus humain ; si de cette symbiose vous avez fait votre puissance de combat (...), si de toutes vos aspirations réunies en moi vous faites vos raisons d'agir et vos motifs d'espérer ; que ne puis-je m'écrier en cette minute solennelle : j'ai conquis mon peuple. »

(Fr. Duvalier)

33. K. Lévêque, « L'interpellation mystique dans le discours duvalérien », *op. cit.*

Ces textes³⁴ et ceux qui les suivent sont à l'avenant. L'Élu porte sur lui les stigmates du passé d'humiliation et de dénégaration de la dignité du Peuple, il incarne les aspirations du Peuple. L'élection n'est plus un vote, mais un acte transcendantal par lequel le Peuple s'auto-réalise dans la figure de son Élu et lui confie son destin futur... La même structure en miroir joue dans les deux textes : je suis vous – vous êtes moi ! On est, dans les deux cas, beaucoup plus en concordance avec la psychologie freudienne des masses³⁵ qu'avec le théologico-politique de Lefort. En paraphrasant Wilhem Reich, on pourrait dire qu'Aristide autant que Duvalier avait bien saisi que la mobilisation des foules était sous-tendue par « une nostalgie de libération d'oppressions *de tout genre* »³⁶. Leur force comme meneurs fascistes fut de « remplacer la liberté de déterminer la vie sociale, que le peuple concevait mal, par l'illusion de la liberté nationale, qu'on a toujours pu comprendre facilement. Il n'exigeait pas d'action responsable ; au contraire, il promettait un relâchement général : il changerait le système à lui tout seul »³⁷.

Ces deux textes sont symboliquement la trace manifeste d'une répétition historique conduite par un mouvement social à forte dimension religieuse en Haïti. Cette répétition repose fondamentalement sur un rapport fétichiste au pouvoir que le mouvement n'a pu transformer en mettant en cause le retour du mysticisme qui, pourtant, était de manière évidente une forme de continuité entre la dictature duvaliériste et l'aristidisme dès ses débuts en 1990. L'absence de mise en cause de cette manière de faire pouvoir ensemble a été mise entre parenthèses, y compris par la gauche marxiste militante qui a consolidé le mouvement social, au profit du nouveau pouvoir-faire qui semblait s'offrir à l'action collective, grâce à une religion libérée de son carcan idéologique et prête à soutenir la constitution d'un nouvel espace public...

POUVOIR-FAIRE ET FAIRE-POUVOIR

Nous pensons, grâce au « détour » réalisé par la Théologie de la Libération, avoir fourni au moins les premiers éléments d'une identification des limites inhérentes aux différents modèles pragmatistes de gouvernance des religions dans les espaces publics démocratiques. Ces modèles concentrent leur attention de manière exclusive sur le *pouvoir faire* que devraient induire des mécanismes participatifs au sein des espaces publics. De ce fait, ils privilégient dans leur conception de la gouvernance des religions les écueils à dépasser pour que de telles formes de partenariat soient possibles.

34. J. B. Aristide, *Théologie et libération*, Montréal, CIDIHCA, 1992, pp. 34-35 et Fr. Duvalier, *Mémoires d'un leader du Tiers-Monde*, Paris, 1969, p. 314 ; cités par K. Lévêque, *L'interpellation mystique dans le discours duvalérien*, op. cit., pp. 24-25.

35. Voir S. Moscovici, *L'Âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1991, pp. 352-353.

36. W. Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1972, p. 201.

37. W. Reich, *Les hommes et l'État*, Nice, Constantin Sinelnikoff, 1972, p. 128.

Il s'agit essentiellement d'une mise à distance des contenus idéologiques de ces religions, qui enferment les acteurs concernés dans une conception monolithique du bien et des manières de le réaliser en commun. En s'essayant à une société pluraliste, ces acteurs devraient prendre leurs distances par rapport à ces contenus et apprendre à participer à la résolution de problèmes communs, sans préjuger d'une solution satisfaisante. L'espace délibératif est ainsi conçu comme le vecteur automatique d'une rationalisation des comportements, pour autant que les différents groupes concernés acceptent de se déplacer vers un cadre commun d'interaction.

La grande faiblesse de cette leçon est qu'elle ne tient pas compte de la reconduction de comportements déjà préalablement incorporés par les identités d'action dans le nouveau cadre d'interaction. Tout se passe comme si le simple fait de se soumettre à la règle de déplacement orientée vers un nouveau *pouvoir faire* suffisait à garantir une évolution des identités d'action telle qu'elle garantirait contre tout retour de comportement défensif et régressif. En procédant de la sorte, le danger encouru est double : d'une part, il n'y a pas d'identification de risques passés liés à des comportements antérieurs ; d'autre part, il n'y a pas d'interrogation ni de travail prospectif sur ces comportements qui permettrait de prévenir les éventuelles répétitions. Il se pourrait même que, comme dans l'exemple haïtien que nous avons brièvement rappelé, les signes avant-coureurs évidents de cette répétition soient négligés et considérés comme quantité négligeable par rapport à l'analyse des nouvelles circonstances d'action. Dans ce cas, l'attention au pouvoir faire en arrive à contrecarrer toute identification des risques de répétition et à favoriser les comportements régressifs.

À travers la mise entre parenthèses des conditions identitaires d'un nouveau pouvoir faire, c'est dans le cas particulier des religions, la question fondamentale du rapport du *faire pouvoir* des acteurs avec la construction des structures d'autorité qui est manqué, c'est-à-dire ce que nous avons proposé de nommer la fétichisation du pouvoir. Celle-ci peut notamment se manifester par un processus collectif de participation mystique à un leadership qui permet de substituer à l'idéal du moi une figure objective de l'ordre : dans ce cas, un nouveau messianisme politique se constitue qui abolit toute tentative de construction négociée des décisions collectives. Pour éviter une telle régression, il est nécessaire que le rapport identitaire des religions avec leur gestion de l'autorité puisse être spécifiquement travaillé en rapport avec les attentes des espaces publics participatifs. Sur ce plan, la manière de traiter avec des « représentants officiels » des religions doit être complètement réévaluée et mise en tension avec d'autres formes de représentation collective dans les mécanismes démocratiques de prise de décision. ■