

DE L'ETHNOLOGIE À L'ANALYSE SOCIALE

Profil intellectuel d'un Jésuite haïtien

Marc MAESSCHIALCK

« Dans une biographie intellectuelle comme celle que nous tentons, l'important est de communier de l'intérieur, au destin d'une intelligence qui s'affronte au réel » (Th, p. 209).

Karl Lévêque a laissé l'image d'un militant engagé sur des terrains aussi variés que la société québécoise et la cause haïtienne, l'image aussi d'une personnalité très riche (sportif, danseur, journaliste, religieux) et très ouverte¹. Sans être pour le moins du monde un homme livresque, on sentait dans ses interventions orales ou écrites une solide armature intellectuelle. Même s'il fut professeur de philosophie au CEGEP de Saint-Laurent à Montréal, tâche qu'il quitta en 1977, il n'avait pas l'âme d'un technicien des idées et ne se présentait pas comme philosophe de profession. Toutefois, la lecture de son parcours philosophique, dans les quelques textes significatifs qu'il a laissés, révèle une cohérence intellectuelle profonde et une unité dans sa démarche. De plus, la référence aux exigences de la lutte sociale en Haïti, qui ne manquera pas de transparaître à travers cette réflexion, n'est pas surajoutée, en prenant le parti-pris du militant qui devait toujours animer le penseur. C'est Karl lui-même qui nous propose cette clé de lecture en nous avertissant du caractère existentiel de sa recherche. À l'horizon de sa pensée, il y eut toujours les pratiques politiques des acteurs sociaux de son pays et, plus largement, d'Amérique Latine².

Sans aucun doute la ligne directrice des préoccupations de Karl Lévêque était l'action sociale, tant au niveau local qu'au niveau

1. En 1976, il écrivait : « Il y a une esthétique à sauver au cœur de la vie religieuse pour qu'elle soit crédible. Or, en dépit des terrains multiples que je chevauche (pasteur, professeur, militant, etc.), je me sens profondément unifié, réconcilié avec moi-même, en profondeur — même si je donne à certains l'impression du contraire » (*L'important, c'est d'être heureux*, in *Jésuites canadiens*, III (1976), pp. 27 et 28).

2. Cf. *De la théologie politique à la théologie de la révolution*, in *Frères du monde*, (CJN 11070) pp. 26 à 40 et 27. Nous utilisons la citation de Karl Lévêque.

international³. Mais cette action exigeait d'après lui l'élaboration d'un appareil d'analyse à la hauteur de la complexité des rapports sociaux et il n'a jamais cessé de tenter de perfectionner cet appareil d'analyse. On peut ainsi découvrir en filigrane de ses activités militantes une pratique philosophique novatrice, s'efforçant de conjuguer plusieurs champs de réflexion pour relever le défi de l'analyse sociale. Sans nostalgie, il est entré dans l'âge sociologique de la philosophie. À partir du problème central de l'action sociale, il a essayé de réarticuler les voies d'approche traditionnelles : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? Qu'est-ce que l'homme ? L'objet premier de la connaissance devenait les structures du rapport au monde par lesquelles les acteurs sociaux participent à la vie commune, — structures primitives de symbiose et de communion, structures modernes de maîtrise et de production. L'objectivation du complexe où s'intègre la liberté de l'acteur social fournit la base d'une analyse des possibilités concrètes d'interaction et de transformation du système donné pour y promouvoir la liberté. Désormais, en effet, apparaît l'écart entre nos représentations imaginaires de l'existence sociale et les conflits réels qui la traversent et que les joules idéologiques ne font que refléter tout en les déformant. Certes, on n'échappe pas à la représentation, mais on doit l'objectiver également pour qu'elle ne réduise pas le monde à son image et ne vienne pas restreindre le champ de la liberté à cette image.

Dans cet effort de libération, l'attitude religieuse peut ouvrir un espace de clairvoyance ou de lucidité pour autant qu'elle soit vécue comme une mise en cause radicale de toutes les absolutisations de l'histoire. L'espérance vécue dans ce sens n'a rien d'utopique, elle vise au contraire le moment favorable (*kairos*), dans l'histoire, à une décision novatrice, à un changement, à une création sociale. En prenant ainsi conscience des structures imaginaires de son rapport au monde, l'être humain pourrait développer un champ de réflexion autonome où, en référence à des lieux critiques d'espérance, il chercherait à investir sa liberté dans les conflits réels de sa société pour infléchir le mouvement des métamorphoses sociales dans le sens de la libération.

Karl Lévêque n'a pas laissé derrière lui une œuvre monumentale. Mais il a produit des points de repères sûrs — une thèse sur Lévy-Bruhl défendue en 1967 et de nombreux articles de revue — qui permettent de baliser une certaine évolution de sa pensée dans la mise au point de son appareil d'analyse des réalités sociales. C'est d'abord cet effort de construction, qui a sous-tendu sa militance, que nous tenterons de restituer à travers nos analyses.

I. LA DISSERTATION DE STRASBOURG

Du travail de Karl Lévêque sur Lévy-Bruhl⁴, il ressort d'abord une profonde admiration⁵ pour ce pionnier de l'ethnologie moderne et de la « mentalité primitive » ainsi qu'une vigilance critique qui reste sans concession dans l'évaluation de la rigueur scientifique des arguments avancés, même si elle est toujours prompte à manifester son indulgence et à reconnaître les oscillations d'une pensée novatrice. Karl Lévêque est même d'une grande patience devant une terminologie souvent floue ou indécise, nuancée à l'extrême, pleine de revirements, voire même de rétractions. D'emblée, il remarque que ce problème de langage en cache un autre plus fondamental, l'option pour un empirisme méthodologique qui se défend de vouloir expliquer, mais dont les choix terminologiques dépassent la simple description de faits et de qualités empiriques pour amorcer déjà une sursumption sous des catégories relevant d'un système explicatif. Lévy-Bruhl ne parviendra jamais à lever cette ambiguïté qui réside dans sa méthode même d'investigation.

« Nous regrettons cet empirisme tétu et stérilisant. Mais y ayant reconnu un choix philosophique conscient, nous devons le respecter et apprécier le résultat des travaux sociologiques en fonction de cette option » [Th, p. 413].

Certes, remarque Karl Lévêque,

« Il n'a pas honte d'avouer qu'il s'est « engagé dans une impasse » (c.218), dans une entreprise sans espoir, et donc déraisonnable » (c.219) » [Th, p. 411].

Ainsi, tout en respectant l'humilité avouée de la démarche de Lévy-Bruhl et en reconnaissant une certaine légitimité à l'unitarité voulue de sa méthode, Karl Lévêque n'en maintiendra pas moins un certain nombre de réserves de fond qu'avaient déjà formulées certains sociologues (Maus, Boas, Evans-Pritchard) quant à la méthode d'investigation et certains métaphysiciens (Léon, Blondel, Gilson) quant à l'option épistémologique, légitime peut-être, mais jamais véritablement justifiée par l'auteur lui-même. Par delà ces critiques connues⁶, la lecture de Karl Lévêque tire son originalité d'une volonté de dépasser ces réserves ainsi que les propres hésitations de Lévy-Bruhl pour tenter de cerner, plus précisément, l'intuition que cet auteur a voulu protéger des vaines polémiques et maintenir d'un bout à l'autre de ces recherches ethnologiques, depuis *Les Fonctions mentales* (1910) jusqu'aux *Carneis* (1938/39, publiés en 1949) avec une remarquable continuité.

4. Lévêque K., *La philosophie de la connaissance chez Lucien Lévy-Bruhl*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Strasbourg, 1967, 460 pages (sigle utilisé Th).

5. Voir par exemple, Th, pp. 345, 372 n.1 et 391.

6. Voir les deux séances de la Société française de philosophie, in *Bulletin de la*

Prenant ses distances avec l'ancienne métaphysique, Lévy-Bruhl a voulu inaugurer une nouvelle manière de penser plus directement liée à la récollection des faits observés et à la description de « *structures mentales* » donnant leur cohésion aux pratiques des acteurs sociaux. Le point de départ d'une morale réellement rationnelle serait ainsi dans l'objectivation du phénomène social de la liberté, dans son observation et sa description, une description non dans l'absolu, mais relative, comparée à d'autres phénomènes du même genre. La seule manière de déboucher sur de nouvelles pratiques rationnelles serait donc d'objectiver les différentes attitudes sociales de la raison, de distinguer plusieurs types de rapport entre l'esprit et son monde, pour disposer d'une table des jugements qui ne soit plus le résultat d'une opération transcendantale — où l'esprit opère spéculativement sur soi-même —, mais d'une opération empirique — où l'esprit s'est attaché à l'observation et à la description de ses structures opératoires concrètes. Lévy-Bruhl a entrepris cette tâche de description mais sans jamais se risquer à en tirer des conclusions pour une construction philosophique. Pratiquement, on peut dire que, pour lui, l'essentiel du travail était devenu l'opération strictement analytique de description par comparaison. Dans cette continuité méthodologique, Karl Lévêque voit à la fois les limites de la recherche de Lévy-Bruhl et la ligne de force de sa pensée, parce qu'une fois détachée de son obsession empiriste l'enquête de Lévy-Bruhl sur les structures de mentalité ouvre des perspectives philosophiques réellement nouvelles et qui permettent d'anticiper bien des recherches de la philosophie contemporaine. Là même où Lévy-Bruhl s'entête à opposer les « primitifs » et les « modernes », l'affectivité symbolique et la raison causale, Karl Lévêque découvre les prémices d'une philosophie de la *raisonnalité symbolique*, qui mettrait en évidence une dimension de cohérence de l'expérience différente de celle proposée par la logique déductive [Th, p. 430], mais non moins significative pour permettre le repérage de l'être humain grâce à l'appréhension de son rapport au monde. Ce fond primitif de l'expérience rationnelle n'annonce-t-il pas les recherches de Bachelard sur l'imagination créatrice, celles de Husserl sur la conscience intime du temps et sur l'affectivité ou, encore, celles de Sartre sur la liberté et celles de Bergson sur l'âme du vivant [Th, p. 429].

L'essentiel, pour Karl Lévêque, est que Lévy-Bruhl parvient à déterminer, par ses analyses de la « mentalité primitive », un mode particulier de rapport au monde, qui repose lui-même sur un certain ordre de relation entre l'individu et sa société. Pour le primitif, vivre c'est *participer* à un ordre révélé ou fondé par la tradition [Th, p. 375], c'est être rempli et animé du sentiment mystique d'intégration, d'incorporation à une mythique sociale. Si l'on voulait intégrer l'étude de la « mentalité primitive », à titre de fonction, dans une sociologie plus unitaire de la mentalité humaine en général, qui nous décrirait les

il faudrait montrer également, comme Lévy-Bruhl l'a suggéré à plusieurs reprises, comment cette « mentalité primitive » est aussi à l'œuvre dans les sociétés modernes [Th, pp. 319, 320, 337, 338 et 347] et y joue un rôle comme modalité symbolique du rapport au monde. De plus, on devrait lever l'ambiguïté épistémologique maintenue par Lévy-Bruhl, lorsqu'il parle du « *prélogisme* » des représentations primitives, du caractère purement *affectif* ou *sentimental* de l'expérience-croyance [Th, p. 308] dans la révélation du surnaturel, ou, encore, de la crainte généralisée qui dévie toute construction symbolique de la volonté de savoir vers une volonté de pouvoir pour la conservation [Th, pp. 301 et 356]. Le pragmatisme symbolique attribué à la « mentalité primitive » lui dénie du même coup tout statut rationnel⁷. Le symbole ne peut contribuer à aucune élaboration théorique du sens de l'univers auquel le primitif se rapporte. Le sens est toujours déjà donné à l'intérieur même de la réalité vécue : c'est l'ordre social que perpétue la tradition, ordre indissociablement cosmique et politique (Renan). La fonction du symbole est de rendre possible en pratique la *participation* à cet ordre, sa reproduction, son assimilation.

En réduisant la dimension symbolique à sa fonction pratique dans la société primitive, Lévy-Bruhl s'est fermé lui-même l'accès au monde nouveau qu'il avait entrevu en s'aventurant dans la construction d'une morale scientifique. L'étude du fait humain conduit à l'éclatement du schème positiviste de la rationalité limitée à la construction d'un *système explicatif*. Karl Lévêque insiste beaucoup sur cet aspect virtuel des considérations de Lévy-Bruhl. Outre l'*explicitation*, il y a d'autres modes d'intellection qui entrent en interaction avec lui pour constituer le champ d'action de la liberté. La *méthode compréhensive* qu'utilise Lévy-Bruhl appuie cette hypothèse [Th, p. 306]. Une morale nouvelle devrait se baser sur l'élargissement et la « pluralisation » du concept de rationalité⁸ et non chercher à reproduire la *certitude* empirique. Elle étudierait la formation des rapports humains dans la situation des différents complexes sociaux, et chercherait à établir les conditions d'agencement de rapports qui favorisent le développement de la liberté collective. Ainsi Lévy-Bruhl, plus proche de ce point de vue des structuralistes, permettrait d'envisager une morale qui repose sur une approche systématique des rapports sociaux : en repérant l'imbrication de différentes mentalités dans un complexe social, on aurait la seule base possible pour s'interroger sur l'exercice collectif de la liberté dans cette situation. Lévy-

7. Alors qu'il pourrait prendre plus au sérieux le contenu [Th, p. 330] des représentations primitives et évaluer la *combinatoire* qui détermine la portée logique des différents concepts qui y sont utilisés [Th, p. 278], Karl Lévêque écrit clairement : « Sans qu'à vrai dire on puisse jamais parler de « dogme » à propos des primitifs, leur mythologie reflète toujours une tentative d'indivisibilité des puissances surnaturelles et un ordre du monde souvent très compliqué » [Th, p. 326].

Bruhl annoncerait déjà l'analyse en termes de structures ou de complexes sociaux qui tâche de déterminer les possibilités de relation des différents éléments qui ont à y jouer d'après leur fonction.

Récapitulons les perspectives philosophiques que Karl Lévéque voit s'entrouvrir à partir des recherches de Lévy-Bruhl : détermination d'un mode de rationalité particulier, le *symbolisme* ; étude *sociologique* de la persistance de ce mode de rationalité dans les sociétés modernes et étiablisement, du point de vue *anthropologique*, de son caractère spécifique et irréductible dans la rationalité humaine en général en tant que dimension de l'être-au-monde ; refonte de l'*épistémologie* moderne dominée par la réduction positiviste de la rationalité ; élaboration d'une *nouvelle morale* reposant sur la détermination des structures de mentalité s'entrecroisant dans la situation donnée d'un système social.

Karl Lévéque relève plusieurs indices chez Lévy-Bruhl qui montrent que ce dernier ne récuserait pas totalement ces développements. Mais ce sont ses propres réticences épistémologiques à sortir du discours strictement analytique qui l'ont empêché d'émigrer vers d'autres horizons, qui lui auraient d'ailleurs permis de remplir le programme philosophique qu'il s'était fixé durant ses premières années de recherche et que ses travaux historiques avaient en quelque sorte confirmé [Th, p. 150 et 151]⁹.

Cependant, malgré les indices patiemment accumulés, Karl Lévéque doit quand même se ranger globalement à l'avis de ceux qui ont dénoncé l'impasse du travail de Lévy-Bruhl [Th, pp. 402 et 403]. Le dualisme, que ce dernier prétend seulement méthodologique, entre mentalité primitive et mentalité moderne est intenable à long terme parce qu'il finit par desservir la mentalité primitive dans le jeu des antithèses. La différence s'estompe pour ne laisser subsister qu'une impression négative : l'incapacité du primitif à conceptualiser. Le caractère révolutionnaire que devait comporter la mise en lumière de la « mystique primitive » n'apparaît plus et l'antithèse devient une pauvre caricature du primitif, irrationnel et dominé par ses peurs, sans intérêt donc pour la conscience moderne, si ce n'est pour ranimer un certain exotisme ou un certain romantisme de l'« âge d'or ». La notion de « mentalité » perd alors sa force au point de vue sociologique où elle se situait, car elle n'est plus que la catégorie d'une typologie strictement historique, qui la rabattrait sur l'évolutionnisme comtien. L'intérêt de la définition d'une structure de mentalité était précisé-ment au départ, dans sa portée diachronique ou transhistorique, c'est-à-dire dans une certaine persistance, du fait qu'elle continue à être active dans un complexe social donné, même si elle n'est plus dominante, comme dans la situation qui a permis son repérage.

À travers toute la démarche de Lévy-Bruhl, qui se réclame d'un relativisme général grâce à son approche comparative des structures sociales, Karl Lévéque découvre un crypto-normativisme, lié à une option épistémologique préalable pour le positivisme sociologique¹⁰. Cette option biaise l'ensemble de la comparaison parce que Lévy-Bruhl réduit la conscience moderne à la raison positive et établit ainsi une relation d'équivalence entre l'empirisme méthodologique et sa justification positiviste. Ce qui chez Lévy-Bruhl n'était au point de départ qu'une question liée à la fin de la métaphysique est devenu progressivement une conviction en faveur du positivisme, sans jamais être véritablement une position fondée¹¹. Lévy-Bruhl s'est interdit de tirer les conclusions de sa propre méthode d'interrogation des faits à des niveaux plus spécifiquement philosophiques, en l'occurrence anthropologique et épistémologique. Il n'en reste pas moins un pionnier semi-conscient de la raison structurale et un devancier de la révolution que produira cette raison dans le champ des sciences humaines.

Quant à Karl Lévéque, sa thèse nous permet de cerner un certain nombre de positions philosophiques qui lui sont propres :

- 1) la rationalité symbolique est une dimension fondamentale dans la constitution de notre rapport au monde ;
- 2) on ne peut éliminer cette dimension dans l'analyse des rapports de société ;
- 3) elle entre en interaction avec d'autres dimensions qu'il faut aussi identifier.

De ces thèses, on peut tirer que la confrontation du penseur critique avec la réalité sociale doit unir un travail proprement épistémologique et un travail d'ordre sociologique. D'un côté, il faut identifier les modes de rationalité qui interviennent dans la constitution de l'être-au-monde et, d'un autre côté, déterminer les entrelacs opérés par ces modes de rationalité dans un complexe social donné. Ces deux niveaux d'analyse sont encore à intégrer dans une anthropologie axée sur le rapport que la liberté entretient avec son monde pour s'y produire au sein du jeu de structures et de représentations qui le constitue.

Karl Lévéque fait ainsi droit à la nouveauté du travail de Lévy-Bruhl aux limites de la philosophie et des sciences humaines. Cette nouvelle pratique de la philosophie, encore mal assurée, veut, avec raison, répondre aux exigences de la raison positive. Elle n'en doit pas

10. Cette position est d'autant plus problématique que l'on peut aussi contester la haute scientificité que Lévy-Bruhl accorde au concept de *causalité* en l'opposant à celui de participation (cf. Th, pp. 417 et 418, note 1).

11. Cf. Th, p. 425 : « Il a, simplement, peu à peu "refoulé" les "questions invincibles" dont il faisait état dans la *Philosophie de Jacobin* en 1889. Par son seul silence, cependant, il a pu faire croire qu'il n'en avait pas. Voir aussi Th, p. 422.

pour autant laisser de côté l'exigence fondamentale de l'ancienne métaphysique, celle d'une parole unifiée sur l'existence (ou l'être) en général, et s'éparpiller dans une multiplicité de considérations empiriques que plus rien ne rassemble, sinon un scepticisme diffus. En relevant les indications laissées par Lévy-Bruhl en faveur d'une unité des structures de l'esprit humain, qui viendrait infirmer toute lecture purement dualiste de ses analyses de la mentalité sociale, Karl Lévêque montre qu'une pratique philosophique liée aux sciences humaines est possible qui ne se soustrait pas au défi de la métaphysique. Les grandes recherches de Platon à Hegel qui ont porté sur l'unité de l'expérience en général restent plus que jamais d'actualité dans l'éclatement des savoirs. La question fondamentale est bien celle de la validité des *jugements synthétiques a priori*, c'est-à-dire, des jugements portés sur l'unité de l'être-monde, unité jamais totalement éprouvée ou observée et pourtant même dans la « synthèse réelle » du quotidien. Or, les sciences modernes ont porté un démenti à la méthode utilisée par l'ancienne métaphysique pour construire ce type de jugement [Th, p. 89 et 90]. On ne peut partir de considérations générales sur les structures de la réalité (ontologie) mais on doit se baser uniquement sur l'observable (ontique) et élaborer des modèles explicatifs toujours liés aux pratiques d'observation et à des procédures de falsification. Les données ainsi obtenues modifient profondément l'image jusque-là transmise de la psychologie ou de la réalité sociale. Si l'aspiration métaphysique reste en soi légitime et irréductible, elle doit tenir compte de ces modifications et donner ainsi lieu à un changement de méthode. Néanmoins, la philosophie n'a pas à se plier à la mode ou aux critères de construction des différentes sciences, comme si elle n'était que le summum de la pratique positiviste, une simple théorie de la méthode empirique, excluant toute considération qui ne porte pas sur des contenus déjà déterminés par des énoncés scientifiques. La philosophie se réduirait alors à une logique de la raison positive, sans objet propre, comme si les sciences se suffisaient à elles-mêmes pour se prononcer sur la totalité qu'elles forment seulement en partie et séparément ! La tâche de la philosophie serait plutôt d'éviter un *diktat* de la raison scientifique et de proposer une synthèse supérieure portant sur le sens même de l'expérience en général afin de permettre l'établissement de critères pour des structures normatives. La philosophie aurait à montrer que la liberté, qui reste un mystère pour la raison empirique, est néanmoins susceptible de supporter un discours cohérent, irréductible aux énoncés de la psychologie, de l'anthropologie ou de la sociologie, sans pour autant être indépendant d'eux. Pour la philosophie, la raison s'enrichit des expériences multiples de l'être humain qui construit son unité grâce à leur diversité : science, art, culture, politique, religion, etc. Husserl parle de ces dimensions dans sa phénoménologie, comme de différents « actes doxiques ». Il s'agit d'autant de dimensions *hétérogènes* que

système d'auto-compréhension que bâtit la raison humaine pour se situer et s'orienter dans l'existence.

Pour Karl Lévêque, la question métaphysique de l'unité de l'être est plus que jamais d'actualité comme dans les grandes philosophies de la tradition. Mais cette unité aujourd'hui doit se réaliser autrement, à partir des nouvelles pratiques sociales scientifiques où l'être humain joue concrètement son existence. C'est dans ce sens qu'on peut apprécier l'effort des thomistes pour intégrer dans leur système les données nouvelles venues du développement des sciences [Th, p. 407, n.1]. Mais la méthode même de la construction philosophique est aussi à revoir et, pour penser autrement, l'homme doit aussi se comprendre autrement et concevoir différemment le rôle de ses réflexions en tant qu'acteur social. Il faut donc bâtir une nouvelle anthropologie qui modifie l'idée même de constitution de la rationalité et une nouvelle sociologie qui situe le sujet en fonction de rapports structurels qui le dépassent et qui déterminent ses coordonnées dans l'espace social. De là pourra naître une nouvelle *idée de responsabilité*, comme lieu d'unité critique dans le domaine pratique.

Un exemple nous est donné de la nouvelle synthèse philosophique envisagée par Karl Lévêque à partir de ses réflexions critiques sur Lévy-Bruhl lorsque ce dernier aborde la question du statut scientifique de la théologie et la question de la valeur de l'expérience religieuse de la conscience croyante, Lévy-Bruhl, dans l'*Idée de responsabilité* (=IR) reconnaissait à la théologie une validité propre, vu qu'elle se développe selon « une méthode propre à la nature de son objet et de ses principes », basée sur « l'autorité des textes sacrés » [IR 166; Th, p. 30, n.2]. Le discours théologique ne relève pas de l'*évidence rationnelle*; il est essentiellement *symbolique*, parce qu'il repose sur la foi qui, elle-même, renvoie au mystère de la liberté, à « l'énergie morale de l'âme » [IR 249; Th, p. 57]. Lévy-Bruhl reconnaît dans le symbolisme théologique une forme authentique de *croissance* où l'homme se risque à répondre au sentiment d'Absolu qui l'habite et qui manifeste le désir de transgresser toutes les lois de la réalité [Th, p. 55, n.1]. Les analyses ethnologiques le ramèneront insensiblement vers ce problème [Th, pp. 376 et 377], lorsqu'il sera amené à distinguer la *croissance* et les *croissances*, en affirmant l'irréductibilité de l'une à l'autre, de la mystique individuelle aux mythes structurant l'espace social. « D'une part le mytique suppose le mystique, c'est-à-dire le sentiment de participation, l'expérience vécue des liaisons affectives des hommes aux choses et des choses entre elles. D'autre part, ce sentiment trouve dans la mythologie son objet, et même plus encore, son fondement » [Th, p. 389]. Certes Lévy-Bruhl se refusait toujours à voir dans l'expression de la croissance une forme de production rationnelle. Parler d'une « théologie primitive » serait pour lui un non-sens puisque le « primitif » ne conceptualise pas son rapport au monde, [Th, p. 371; par contre Zahan et Griaule] et il s'est élevé contre toutes ces interprétations qui transformaient abusivement les

«primitifs» en constructeurs de systèmes symboliques, c'est-à-dire en métaphysiciens avant l'heure! [Th, pp. 355 et 358] Ce faisant, il gardait aussi son vieux réflexe de prévention contre un absolutisme positiviste prétendant détenir le dernier mot sur l'expérience humaine. Il se préservait du même coup de la tendance rationaliste qui dominera l'école structuraliste. Il «fut quand même un des premiers à refuser d'interpréter le mythe en termes d'étiologie, à décrire le rôle important joué par l'affectivité, à dénoncer l'insuffisance du raisonnement logique à donner une "signification humaine" aux événements» [Th, p. 431]. Et dans ce sens, «les travaux de Lévy-Bruhl ont une portée beaucoup plus universelle qu'il ne le pensait lui-même. Croyant mettre à jour l'activité symbolique des primitifs, il dévoilait à ses contemporains la spécificité de l'expérience symbolique tout court (des primitifs comme des modernes) par rapport aux schémas rationalistes» [Th, p. 384]. Et Karl Lévêque précise pour lui-même:

«(...) la vraie nature du symbole est de signifier par delà son existence sensible une réalité invisible, qui est inobjectivable parce qu'on ne peut pas la dissocier complètement de la charge affective projetée par le sujet qui la prend pour objet. Le symbole est un instrument de la raison et de la sensibilité réunies, et même s'il "donne à penser" comme dit Ricoeur, il établit d'abord entre le sujet et son objet une relation vitale qui dépasse la seule fonction théorique» [Th, pp. 383 et 384].

Karl Lévêque renvoie ici directement à l'idée d'une symbolique de l'expérience vive où s'élabore la sémantique de l'action humaine avant toute mise en ordre dialectique. Cette idée lui permet d'ailleurs une mise au point avec Lévy-Bruhl quant à son évaluation de l'expérience croyante, que ce dernier a trop tendance à opposer purement et simplement à l'expérience rationnelle. La raison ne se limite pas aux catégories de l'entendement et aux jugements de nécessité. Elle opère également dans son libre-jeu avec l'imagination qui produit des jugements réfléchissants. Ce libre-jeu vise des *réalités* qui ne sont pas étrangères *stricto sensu* à l'expérience mais qui excèdent les possibilités de l'analyse fondée sur les cadres rigides de l'observation physique.

«Pour le Chrétien moderne, la Transcendance se découvre toujours à travers le visible, à travers une certaine lecture du monde opaque et concret qui tombe sous ses sens. Pour lui aussi, les deux ordres de réalité, surnaturel et nature, ne sont jamais complètement séparés. Le principe transcendant, pour fonder «l'étance» — nous préférons user de ce néologisme que d'utiliser la fâcheuse distinction entre essence et existence — de tout ce qui est, ne peut être que ce à quoi tout «étant» participe. C'est la même unique réalité qui peut être tantôt conçue et "éprouvée" comme "milieu divin"» [Th, p. 378].

Si différence il y a entre «mentalité primitive» et «mentalité moderne», elle est plutôt à chercher du côté de la diversification du savoir et dans l'objectivation corrélatrice de différents modes de rapport au monde à travers lesquels l'homme réalise sa destinée comme

un perpétuel dépassement de toutes ses déterminations, un mouvement de transcendance toujours repris, un jeu d'immersion et d'émersion toujours inachevé.

«Le fossé entre le primitif et le croyant moderne — car heureusement il y en a un —, est celui qu'a creusé l'effort critique de la raison philosophique. C'est en effet par la réflexion critique que nous distinguons expérience ordinaire et croyance. Ce recul méthodologique effectué pour dégager une attitude scientifique tantôt vis-à-vis des choses de la nature, tantôt vis-à-vis de l'expérience mystique elle-même, ne doit jamais s'enhardir jusqu'à définir par avance les limites de l'expérience humaine totale. Son rôle doit se borner à discerner les modalités diverses de l'ouverture de l'homme au monde: ici, l'expérience du sacré, là, l'expérience du laboratoire, ailleurs l'expérience poétique, etc...» [Th, p. 379].

C'est dans cette voie seulement que l'on peut comprendre la créativité inhérente au champ rationnel, cette possibilité d'innover ou, encore, selon les mots de Kant, de poser un commencement absolu. Les expériences de participation dont l'affectivité est partie prenante forment un fond en genèse permanente, une réserve de significations encore chaotiques, prêtes à surgir une fois sommées par la raison, pour rejoindre les anciennes catégories de l'entendement. C'est ainsi que silencieusement des convictions nouvelles se forment, des sensibilités se précisent, des intentions s'élaborent jusqu'au moment où elles parviennent à provoquer une réévaluation de l'agencement des structures d'intelligibilité déjà en place. La relation «mystique» à une réalité quelle qu'elle soit est le point de départ de toute grande création intellectuelle: cette relation indique que cette réalité peut être sentie, vécue, comprise, pensée *autrement*. Il y a un «plus» en elle que ne livre ni l'expérience immédiate ni le discours ordinaire et cette expérience de l'altérité même de la chose vécue signifie l'ouverture d'un champ d'appréhension nouveau qui échappe à l'habitude et exige une représentation propre de sa relation avec la réalité. Karl Lévêque repère avec précision ce chemin de crête chez Lévy-Bruhl qui nous mène de 1931 à 1938 et vient confirmer cette idée que le «pas décisif» a été franchi du jour où l'homme a pu imaginer «que les choses puissent être *autrement* qu'elles ne sont» [Th, p. 419] et que «sans le fond de mentalité primitive (participation, nous n'aurions peut-être ni invention, ni poésie, ni même science» (*ibid.*). Dès sa conférence d'Oxford, en 1931, Lévy-Bruhl affirmait:

«Peut-être faut-il aller plus loin encore, et reconnaître que dans tout esprit humain, quel qu'en soit le développement intellectuel, subsiste un fond indéterminable de mentalité primitive. Il n'est pas probable que jamais il disparaisse, ou s'affaiblisse au-delà d'un certain point, et sans doute n'est-ce pas non plus souhaitable. Car avec lui disparaîtraient peut-être la poésie, l'art, la métaphysique, l'invention dans les sciences — bref, presque tout ce qui fait la beauté et la grandeur de la vie humaine» [Th, p. 347].

Et *Les Carnets* referont l'éloge de cette catégorie du surnaturel qui permet au primitif «de se représenter, ou du moins de sentir, le

pouvoir être autrement, pour qui les choses, les êtres, ont une double réalité, une visible et une invisible » (*ibid.*) Et comment ne pas évoquer ici cette connivence des choses et de l'âme qui définit, chez Merleau-Ponty, l'être-au-monde de la conscience humaine immédiatement solidaire de la « chair cosmique » qui forme sa corporéité. La *Lebenswelt* constitue dans la conscience un sens des choses, un horizon de présence, auquel se rattache, en dernier ressort, toute tentative d'ordonnement de l'univers visible. C'est sur ce fond du monde s'auto-constituant de la subjectivité humaine, entendu comme Nous que se détachent comme problèmes les différentes interrogations scientifiques, ce que Husserl a pu appeler aussi les « ontologies régionales » qui toutes renvoient en dernière instance à la question première d'une « ontologie formelle », cette science de l'« intelligibilité à soi-même de l'être du monde objectif et de l'être humain en tant qu'existence réelle dans le monde » (Th, p. 424, note 1, lettre de Husserl à Lévy-Bruhl, commentée par Merleau-Ponty). Lévy-Bruhl a parlé d'une appréhension « pré-logique » du monde et a dû se rétracter face aux critiques. Merleau-Ponty, lui, n'a pas hésité à parler à la suite de Husserl de « pré-conscience » pour qualifier le mode originnaire de notre rapport au monde. Peut-être pouvait-il le faire plus librement parce qu'il avait déjà tracé un nouveau cadre méthodologique pour son discours philosophique sur l'existence humaine.

Cependant, pour Karl Lévéque, l'intérêt de la mise en évidence d'une spécificité de la raison symbolique est moins dans l'anticipation d'une phénoménologie transcendante pure que dans l'élaboration d'une analyse de réalité capable d'intégrer une phénoménologie de l'imaginaire social à ses méthodes de détermination des structures de mentalité. L'individu, saisi comme acteur social, doit être restitué dans un complexe de représentations qui conditionne son action. La saisie de l'unité existentielle ne vaut pas pour soi-même mais bien comme problème social, comme synthèse inhérente à des systèmes dynamiques et comme modalité objectivable de l'agir humain. L'homme s'autodétermine en situation par une synthèse dont les éléments ne sont point purement rationnels. La fonction de rationalisation est même seconde par rapport à l'intégration réalisée par l'imagination entre des éléments initialement hétérogènes. Il faut objectiver cet acte synthétique si l'on veut déterminer certains mécanismes collectifs que devrait évaluer une morale collective. On ne peut construire une éthique de société, si l'on ne dispose pas préalablement d'une méthode adéquate pour sonder cette réalité. La phénoménologie comme science de l'originnaire ou de la fonction intégratrice de la subjectivité transcendante nous avertit que la conscience sociale, — conscience intersubjective et solidaire — d'appartenir à un monde commun précède toute parcellisation de la réalité en champs d'analyse relativement autonomes et reste, dès lors, normative en pratique, par rapport à toutes les formes d'explication régionale de la vie en commun. Toute

chaque forme d'existence sociale, car c'est à ce niveau « totalisateur » que se jouent le sens et la possibilité d'une liberté collective.

II. LE DÉVELOPPEMENT D'UNE PENSÉE MILITANTE

Après la thèse écrite sur Lévy-bruhl en 1967, nous distinguons deux grandes étapes dans la pensée de Karl Lévéque, qui donnent leur prolongement aux grandes intuitions présentes dans les considérations critiques sur l'ethno-sociologie de Lévy-Bruhl. Dans un premier temps, assez proche des études à Strasbourg (1967 à 1971), la méthode d'analyse des structures de mentalité est *complétée* par des outils conceptuels issus des recherches de Louis Althusser et de Jean-Baptiste Metz. Dans un second temps, long d'une dizaine d'années (1972 à 1982), l'analyse des structures mentales et idéologiques est *articulée* au cadre plus large de l'analyse sociale visant à produire des stratégies d'action adéquates aux différents types de mentalité saisis en situation de conflit. Ce développement permet alors une *critique du rôle des idéologies* traditionnelles dans le champ de la lutte sociale (1982 à 1986), au fil des analyses de l'actualité religieuse et politique dans le monde et, plus particulièrement, en Amérique Centrale et dans les Caraïbes.

a) Le complément althusserien

Dans son étude sur le mysticisme duvalérien¹², Karl Lévéque intègre de manière nuancée la critique althusserienne de l'idéologie. Avec Althusser, il reconnaît que l'idéologie produit une relation *illusoire* avec la réalité (IM, p. 30). Cette relation érige le Sujet en maître de l'histoire et réduit toute perception du monde à ce rapport purement *imaginaire* établi entre un Sujet transcendant et son histoire. Le monde n'est plus perçu que comme le champ de réalisation d'une destinée morale individuelle. Le jeu impersonnel des structures est complètement obliéré : rapports de production et de pouvoir, lois et mécanismes, l'idée même de système à fonctions multiples qui déterminent les individus en tant que simples éléments, toutes ces notions sont éliminées par l'idéologie qui s'efface elle-même du champ de la représentation et demeure la structure inconsciente d'un rapport soi-disant naturel de l'homme à son monde. L'homme se vit comme sujet de sa réalité, comme centre, comme unité de matrise et non comme *élément dans un mouvement sans finalité transcendante ou absolue*. L'idéologie est en fait la surdétermination inconsciente de l'existence sociale par l'organisation humaine, qui transforme cette réalité en une

12. Lévéque K., *L'interpellation mystique dans le discours duvalérien*, in *Nou-*

totalité à sa mesure, c'est-à-dire en un tout dont elle est la raison productrice et la fin.

L'intérêt de cette définition de l'idéologie est de rattacher les productions théoriques conscientes aussi à une réalité plus fondamentale qui est de l'ordre du rapport au monde. L'idéologie est un mode d'être-au-monde de la réalité humaine et, à ce titre, on ne peut l'éliminer totalement de l'espace social. Tout au plus peut-on apprendre à critiquer ses manifestations théoriques et à élaborer une méthodologie scientifique qui réduise au maximum cette tendance « anthropomorphe » de la connaissance humaine. On évite de la sorte une approche trop rationaliste de l'idéologie qui la transformerait en un calcul intégral sur la réalité, de part en part voulu et produit par une intelligence manipulatrice. Il est important, selon Karl Lévéque, de se rendre compte, dès le départ d'une analyse, que le producteur d'une idéologie est aussi mystifié que ceux qu'il veut mystifier, parce qu'il s'identifie réellement au rôle qu'il s'imagine et se crée progressivement. C'est l'imagination mystifiée qui est mystifiante parce qu'elle joue sur des registres inconscients et semble incarner réellement sa propre fiction. « Duvalier, ne l'oublions pas, dit Karl Lévéque, reprenant Jean Luc13, est le fou de notre histoire » [IM, p. 32].

Analyser les structures de l'idéologie duvalériste devient dès lors un exercice qui dépasse la simple catégorisation d'un discours totalitaire. L'idéologie explicitée chez ce fou, dans des contenus de conscience livrés à travers une œuvre prolifique, est le révélateur de certaines structures inconscientes présentes dans l'imaginaire haïtien. Le discours de Duvalier révèle des traits de la « *mentalité haïtienne* », des aspects du mode d'être-au-monde par lequel l'homme haïtien se représente soi-même en situation. Duvalier lui-même a utilisé le terme « *mentalité* » [IM, p. 101], il a même réussi à opposer des types de mentalités, celle de l'ancienne aristocratie « mulâtre, égoïste et païenne » et celle de la nouvelle élite « noire, ascétique et croyante » [IM, p. 11]. Certes, le discours idéologique déforme et mystifie; ces mentalités sont des produits de l'imagination. Mais leur caractère imaginaire, symbolique, ne signifie pas qu'elles n'ont aucune relation avec la réalité. Leur objectivation et leur analyse pourrait même bien avertir de déformations toujours possibles de l'imaginaire social qui correspondent à des conflits latents non résolus entre catégories raciales, entre classes sociales et entre forces productives. Une histoire déchirée peut susciter une aspiration à l'unité, un passé d'esclavage peut maintenir un rapport ambigu à la domination fait d'attirance et de répulsion, l'imposition d'un messie étranger peut amener l'attente d'un messie authentique, fils de la race... [IM, p. 21] Des conflits réels naissent de complexes imaginaires dont il est difficile de reconstruire la généalogie, mais dont on peut tenter de repérer les structures telles

13. Cf. Luc J., *Connaissance du sensible et connaissance rationnelle dans les*

qu'elles s'expriment dans les pratiques sociales de pouvoir, parce que l'individu intègre son histoire dans un rapport imaginaire à son monde qu'il n'objective que très partiellement en général.

Mais, de toute manière, la mentalité, relayée dans des structures idéologiques, est le signe dans la réalité sociale du mode de rapport au monde qui fonde toute existence subjective. Ce n'est pas l'idéologie qui insinue le sujet: elle l'insinue comme ordonnateur et centre de la totalité, en s'insinuant dans ses structures imaginaires. Mais elle ne crée pas en soi ce mode de rapport au monde par l'imaginaire, à travers lequel l'homme s'auto-représente dans sa situation. En effet, cette distance, capable d'absorber la réalité et d'oblitérer ses structures concrètes, est aussi celle qui permet l'objectivation et la critique de tout mode d'insertion dans une réalité donnée. Dans ce sens, Karl Lévéque n'épouse pas la perspective rationaliste d'Althusser. [IM, pp. 27 et 31]: le caractère « idéologique de toute auto-position du sujet humain dans sa réalité ne supprime pas le fait anthropologique du rapport au monde par lequel se définit chaque existence singulière. L'idéologie d'ailleurs ne se limite pas à la constitution d'un *sujet* imaginaire¹⁴. L'« être-sujet d'un monde » est en fait la version déformée, déjà idéologisée, de l'« être-sujet d'un rapport au monde ». Le mécanisme idéologique consiste à identifier le monde aux limites du rapport qu'on entretient imaginativement avec lui. Mais cette aberration ne met pas en cause directement l'être-sujet; elle concerne une manière d'être-sujet, le sujet d'un monde réduit au rapport que l'on entretient avec lui.

Cette nuance apportée par Karl Lévéque est importante car elle permet d'éviter la réduction de la critique des idéologies à des rapports de type *subjectif* avec le monde. L'idéologie peut aussi entraîner la dissolution du sujet dans un *ordre impersonnel*. Est-on alors plus proche de la science parce qu'inconsciemment on se serait rattaché au modèle épistémologique d'un « procès sans sujet »? Cette aberration n'est pas moindre que la précédente et les analyses d'Althusser manquent de finesse à cet égard. Karl Lévéque rappelle le schème de *participation* mis en évidence par Lévy-Bruhl dans ses analyses de la « *mentalité primitive* » [IM, p. 23]. La perte du sujet, le sacrifice du soi, classique dans le panthéisme mystique [IM, p. 27], peut constituer une structure idéologique tout aussi réductrice de l'être-au-monde que la structure « anthropomorphe », celle du Sujet-Centre. À la place

14. Cf. IM, p. 32: « Beaucoup de marxistes voient la réalité sous deux dimensions: l'économique, c'est-à-dire la structure latente qui en dernière instance détermine tout le processus historique, et la politique qui est le phénomène de surface, le jeu de scène truqué, avec des acteurs, des actions, des événements. La réalité est moins simple, moins moniste. Et la complexité du réel est déterminée à la fois par l'économique, les politiques et... l'idéologique (l'instance oubliée qui est souvent synonyme simplement de propagande, i.e. de mensonges tactiques ou de vulgarisation). Le niveau idéologique, qui recouvre toute la production artistique, philosophique, morale et religieuse, a souvent été négligé dans la pratique révolutionnaire. Et le prix de cette méconnaissance est plus élevé qu'on ne le pense ».

d'un Sujet absolu, on peut tout aussi bien rencontrer un *Objet absolu*, un Ordre éternel, incontestable, figé, hors de portée des volontés individuelles et même des aléas de l'histoire. On ne comprendrait encore rien au discours duvalérien, si l'on n'y voyait que d'un côté la reconnaissance du peuple comme sujet d'un drame mystique, d'un long calvaire et, d'un autre côté, la révélation d'un sujet nouveau, régénéré, en la personne du chef cumulant les attributs messianiques de pâtre, de roi et de prophète et incarnant l'avenir du peuple souffrant [IM, pp. 25 et 26]. Ce Sujet, en effet, tend à s'effacer, car il est seulement le porteur ou le médiateur d'un Ordre nouveau. Lui-même est déjà sacrifié à cet Ordre et invite les autres à se sacrifier aussi à lui. Le chef, lui-même mystifié, se présente comme le *serviteur* de l'Ordre nouveau. Déjà initié [IM, p. 24, n. 14], il se veut investi, à son tour, de la mission d'*initier* à la *nécessité supérieure*, au *faïum* qui s'exprime en lui et en tous les êtres de sa nation, de sa race, de son peuple.

La structure idéologique n'est donc pas seulement l'institution imaginaire d'un Sujet de la réalité mais aussi la reconnaissance d'un Ordre supérieur qui règle les rapports sociaux et dépasse leur interprétation basée sur les rôles subjectifs. L'idéologie joue ainsi sur les deux registres, subjectif et objectif. Karl Lévéque parle à cet égard du discours duvalérien comme produisant un *Sujet-Ordre* [IM, p. 27, n. 17] qui réalise le destin collectif, sorte d'épopée révolutionnaire ou fondatrice, comme une mission « mystique », venue d'en haut. La position du Sujet messianique est ainsi renforcée par l'affirmation de la fatalité qui se joue dans l'apparition de ce Sujet et dans son intervention historique.

Face à une telle situation, où le monde devient le théâtre d'un destin supérieur, l'esprit humain ne peut jouer que sur la distance qu'instaure son être-sujet par rapport au monde, en refusant de se laisser absorber par le rapport ainsi constitué et par la mentalité proposée. L'esprit doit rester rive à « un dynamisme qui nous rend véritablement co-créateur dans la mesure où d'une part nous pouvons participer activement à la production matérielle (économique) et au devenir politique du monde, d'autre part où nous pouvons donner un sens, une signification à ce qui advient, où nous pouvons créer un ordre nouveau des choses, donner dans la marche de l'Histoire noire petit coup de pouce personnel qui orientera (si peu que rien mais tout de même !) le Devenir Total » [IM, p. 27, n. 17].

b) L'apport de Metz

À la critique althusserienne des idéologies vient s'ajouter une critique des structures et des mouvements politiques liée à une redéfinition de la pratique théologique. L'initiateur de cette nouvelle attitude de la théologie face au politique est le théologien allemand

J.B. Metz¹⁵. Sa « théologie politique » marque une rupture dans la tradition ecclésiale chrétienne qui s'était cantonnée dans une lecture du sens théologique de la vie humaine dans la cité terrestre. Souvent, cette manière d'aborder la question des rapports entre foi et politique et entre Église et État a produit, en théorie, un processus de légitimation du pouvoir établi et, en pratique, une « connivence pacifiste » visant un partage de l'autorité sur les individus. Dans l'histoire occidentale, la religion chrétienne fut intimement mêlée au destin politique des peuples : qu'il s'agisse des conflits d'intérêt entre le trône et l'autel (question des Investitures) ou des guerres de religion, l'Église était du côté du pouvoir, des forces dominantes, et était une partie intégrante de l'ordre social avec laquelle on devait compter (TP, p. 28). Pour Metz, au contraire, la théologie doit fonder une attitude critique à l'égard des pouvoirs en s'appuyant sur une vie de foi qui n'a pas à justifier les politiques établies, mais à utiliser son expérience particulière de l'histoire pour créer un espace de lucidité par rapport aux systèmes sociaux.

L'expérience chrétienne de l'histoire est entrée en crise à travers la critique du dogmatisme religieux (*Mutklärung*) et de la fonction sociale aliénante du discours religieux (marxisme). La religion repliée sur la vie privée des individus et la morale domestique a alors été ébranlée par l'essor des sciences humaines et l'éclatement de la notion traditionnelle de sujet considéré comme une avarcie spirituelle (TP, p. 30). La foi devenait une réalité insérée dans le jeu des contingences et continuellement aux prises avec ses conditionnements historiques. Mais du même coup, alors que s'écroulait l'horizon de référence éternitaire de la métaphysique, reparaissait le caractère original du vécu de la foi en rapport à l'histoire. La foi vit l'histoire sur le mode d'une attente, d'une espérance (Mollmann), d'un « à venir », qui se concrétise par une préparation, un engagement au présent : l'attente chrétienne contient une tâche anticipative, une lutte pour surmonter chaque moment historique donné en prélude d'un dépassement définitif des contradictions de l'histoire.

Ainsi, l'espérance chrétienne, animée d'une « eschatologie créatrice et militante » (TP, p. 31) suscite un écart entre une *utopie relative* et une *utopie absolue*, la lutte au présent et son espérance propre d'un salut qui dépasse infiniment tous les rêves et toutes les projections de l'homme, un salut aussi qui survient de manière inattendue et dont la lutte elle-même ne peut se nourrir comme d'un rêve. Comme rêve ou projet, l'utopie appartient à l'action historique, mais l'« utopie absolue », loin d'être la « *super-utopie* » est une critique radicale par rapport à toutes nos utopies enracinées dans l'histoire, le

15. À son propos, voir le livre de XHAUFFLAIRE M., *La « théologie politique »*. Introduction à la *théologie politique* de J.B. Metz, Cerf, Paris, 1973. Celui-ci renvoie d'ailleurs à l'article de Karl Lévéque dans *Frères du Monde* (TP) à la page 4. Voir aussi le collectif dirigé par XHAUFFLAIRE M., *La pratique de la théologie politique*, Castelman,

rappel de leur caractère relatif, l'incitation permanente à la vigilance face à nos entreprises d'embrigadement. L'« utopie absolue » est l'« anti-utopie », l'imprévisible, l'Autre, qu'on ne produit pas simplement par la réalisation de plans. Notre action est une part de la dynamique eschatologique, mais elle ne peut se substituer à l'absolu. La véritable lutte libératrice est celle qui est capable de relativiser ses idéaux et ses options, pour ne pas reproduire un horizon de référence absolu pour les consciences et captiver à nouveau les esprits par un système assurant du salut et aliénant ainsi de toute créativité propre. « Par là le chrétien est mis en garde contre une "conception abstraite du progrès et de l'humanité". (...) Face à l'A-venir absolu (l'*eschaton*) tout projet humain est relatif. Ces projets humains seront d'autant plus critiquables qu'ils prétendent être Absolus, accaparer la totalité de l'histoire ou tout sacrifier aux intérêts d'une classe ou d'une race » {TP, p. 32}.

Pour créer cet espace de lucidité à partir de son vécu de foi, le chrétien doit encore transformer sa communauté pour en faire un lieu de Vérité sur les pratiques sociales à la lumière de l'Évangile des pauvres et des opprimés. L'expérience de foi qui naît des ébranlements du monde moderne appelle une transformation des pratiques ecclésiales. Comment des chrétiens militants pourraient-ils encore se retrouver dans une Église où l'on endort la conscience critique plutôt que de la susciter par des échanges et des actes de solidarité ? Songeons à ce jugement sévère de Merleau-Ponty : « Dieu ne sera tout à fait venu sur la terre que lorsque l'Église ne se sentira pas plus de devoirs envers ses ministres qu'envers les autres hommes, envers ses temples qu'envers les maisons de Guernica »¹⁶.

L'attitude théologique prônée par Metz vis-à-vis de l'ordre social dominant a fait jaillir dans un autre contexte socio-politique en un mouvement qu'on intitule « théologie de la révolution »¹⁷. La référence à Metz est décisive {TP, p. 37}, car elle permet de nouveau d'échapper à une pratique de la théologie qui viendrait purement et simplement bénir la révolution, pour engager une pratique théologique de la distance critique, capable aussi d'une vigilance dans le mouvement même de la révolution. L'enjeu de la « théologie de la révolution » n'est donc pas d'être du côté de la réaction ou de celui de la rébellion : si la révolution se donne comme expression d'un mouvement politique où les hommes d'une société s'engagent pour réaliser leur utopie, le théologien n'a d'autre choix que de s'embarquer avec eux et de porter le vécu de la foi au sein de ce mouvement pour éviter que les absolus d'hier, les idoles renversées, ne reparaissent sous d'autres formes et ne viennent contredire l'espérance des opprimés. Comme la théologie de Metz, cette théologie nouvelle vise donc à rappeler la fonction

16. MERLEAU-PONTY M., *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, pp. 315 et 316 (cité par TP, p. 36).

17. Voir le recueil de VACCARI G., *Théologie et révolution*, trad. par C. Thomp-

critique de la foi dans son monde et la responsabilité qui lui incombe dans le champ des luttes libératrices en tant qu'expérience humaine d'une radicalité.

Néanmoins Karl Lévéque exprime une réserve à l'égard de ces théologies nouvelles [TP, pp. 34 et 35] : elles restent encore dans une perspective trop intra-ecclésiale et cléricale. La responsabilité de la foi est automatiquement entendue aussi comme responsabilité de l'Église institutionnelle sans qu'on perçoive clairement l'écart qui sépare les croyants engagés et l'Institution. D'une part, du côté des croyants militants, ce serait une illusion d'attendre la bénédiction de l'Institution pour vivre pleinement leurs engagements, car l'Église n'est pas le véhicule d'un ordre politique. D'autre part, du point de vue de l'ecclésiologie, ce serait s'en tirer à bon compte que de prôner un prophétisme institutionnel, sans affronter les contradictions que suscite l'engagement des chrétiens dans des mouvements dont la lecture du message évangélique et son actualisation échappent au contrôle de l'autorité officielle. La question particulière de la valeur *théologique* de l'engagement autonome des laïcs au nom de l'Évangile reste en souffrance dans ces théologies nouvelles¹⁸.

c) L'analyse sociale

Les considérations critiques sur Lévy-Bruhl visaient à adapter sa méthode à une analyse des sociétés modernes et des complexes de pouvoir qu'elles génèrent. L'article sur le mysticisme duvalent réalise cette transposition dans le cadre d'un régime déterminé, tout en intégrant critique l'apport d'Althusser. D'autre part, dans l'article sur la théologie politique, la foi elle-même est réfléchie théologiquement comme un *lieu* critique, offrant une distance par rapport à toutes les réalités vécues, parce que, captivant l'imaginaire humain qui s'y investit, ces réalités sont toujours susceptibles d'absolutisation¹⁹. L'essentiel

18. De ce point de vue, le nouveau code de Droit Canon a apporté des éléments décisifs, comme le remarque un spécialiste d'ecclésiologie, Mgr G. This (cf. *Les laïcs dans le nouveau code de droit canonique et au IIe concile du Vatican*, in *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain*, n. 10, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1983).

19. À ce niveau, on pourrait même proposer une interprétation originale de la « réserve eschatologique » de Metz. Il ne s'agirait pas seulement d'un surcroît de sens ou de réalité « réservé » à l'inouï de Dieu dans l'histoire et qui relativiserait toutes les projections historiques en les transcendant. On trouve ainsi exprimé le sens de la plénitude parousiaque que Dieu tient en « réserve » pour tous les justes... le partage d'une gloire encore cachée. Ces interprétations sont exactes d'un point de vue eschatologique, mais privilégient le rapport entre l'action ou la grâce divine et la fin de l'histoire. Mais dans l'histoire elle-même que signifie cette « réserve eschatologique » ? Une invitation à relativiser nos utopies ? Plus encore, croyons-nous, une possibilité contenue dans l'acte de foi lui-même de « rester réservé » ou de « garder ses réserves » face aux mouvements historiques et au sein même des luttes concrètes. Il s'agirait de toujours maintenir une *distance critique* par rapport aux actions menées, de se méfier une « réserve critique », justifiée par l'attente d'un Absolu qui exauce nos histoires

de la démarche est donc dans la confrontation de la pensée avec les réalités sociales. C'est même ce point de vue déterminé sur l'expérience de la pensée qui offre le meilleur lieu d'*articulation* des recherches de Karl Lévéque²⁰. L'analyse des structures de mentalité qui définit différents modes de rapport au monde, réglant eux-mêmes la manière dont l'être humain se représente ses possibilités d'action dans l'espace commun, — cette analyse est, en fait, un *moment décisif* du processus de l'*analyse sociale*.

D'un côté, puisqu'il s'agit d'un *moment*, on reconnaît que l'approche des structures du rapport au monde n'est pas le tout de l'analyse sociale. En effet, l'analyse sociale, selon Karl Lévéque, est plus large et comporte trois grands moments qui se succèdent sur un axe général [AS, p. 219]:

- 1) prise de conscience de conflits réels dans la société;
- 2) analyse des logiques en présence dans ces conflits;
- 3) production de stratégies d'action pour la résolution de ces conflits dans le sens d'un partage plus grand des libertés sociales, et ce grâce à un nouveau rapport de forces [AS, p. 217].

Cette pratique intellectuelle dirigée vers la production de stratégies est fondamentalement *partisane*. Mais son parti pris n'est pas purement arbitraire: il est situé et explicite. Le caractère partisan de cette pratique d'analyse s'explique du fait que ceux qui la promeuvent se reconnaissent déjà impliqués dans les conflits qu'ils analysent. Ils cherchent à penser dans un champ déjà polarisé [AS, p. 218]. Et dans ce champ, ils ont opté pour réaliser une société plus juste, plus respectueuse de tous, libérée des pratiques de domination. De ce point de vue, l'analyse sociale est une manière de participer au mouvement d'auto-constitution de la société dans laquelle on vit. Cette société, en effet, n'est pas figée une fois pour toutes, elle est habitée par des tensions et elle évolue. Si on part du fait de cette mouvance sociale dont nous sommes déjà parties prenantes, la question cruciale est alors de pouvoir se situer pour intervenir dans cette mouvance en connaissance de cause, plutôt que de se laisser porter par elle. Il faudra donc chercher des critères d'intervention et des stratégies. Pour y arriver, pour rejoindre les zones en mouvement, on doit d'abord repérer ce qui bouge. De là, l'importance des conflits, des zones de tensions. Dans ces lieux se manifeste de façon privilégiée le caractère évolutif, dynamique, non définitif de la réalité sociale.

Maintenant, les grands *Credo* sur une société nouvelle et sur les processus révolutionnaires qui devraient conduire inmanquablement à ces lieux de transformation ne nous en apprennent pas grand-chose. C'est à ce niveau que le moment de l'analyse des structures concrètes de la réalité sociale révèle son caractère *décisif*. Pour analyser les

conflits, on doit pouvoir combiner l'approche de deux registres logiques différents [AS, p. 218]. D'une part, le conflit signale la mise en cause d'une certaine pratique sociale, voire même de tout un sous-système social. Il faut analyser cette logique contestée. D'autre part, le conflit trouve sa source dans l'affirmation d'une pratique opposée à la pratique dominante, dans la volonté de changer et d'instaurer une autre cohérence dans ce secteur de la vie sociale. On est alors en présence d'une autre logique, la *logique contestataire*. La première logique constitue un *état de fait*, un mode de fonctionnement du système. La seconde est plus directement liée à des *décisions* à prendre²¹, à des jalons à poser pour atteindre le changement désiré. Le défi de l'analyse sociale est de combiner ces deux niveaux d'approche, le *plus concrètement possible*, sans tomber dans la répétition de slogans. Or s'il est possible de dresser le tableau d'une situation en utilisant des méthodes quantitatives, on ne parviendra pas par cette voie à la transformer. La transformation exige une approche qualitative visant les acteurs présents dans cette situation. Il faut déterminer leur rapport à cette situation, la représentation qu'ils ont de leurs intérêts et leurs mobiles d'action. Sans cette approche concrète du conflit réel, on ne peut rejoindre le mouvement de transformation de la réalité sociale et la rationalité, loin de donner son organicité et sa performativité à un projet, reste une pure « théorie » de la réalité, une image produite par un agent passif. La raison organique est celle qui tâche de se donner les moyens (méthode) de rejoindre le mouvement de la réalité sociale pour y intervenir. Mais elle ne peut y réussir qu'à condition de développer une analyse du *complexe imaginaire* à travers lequel les acteurs se rapportent à leur situation et y envisagent leur action. Ce complexe est non seulement constitué de *pratiques discursives* (des idéologies exploitées sous la forme de contenus de conscience) mais surtout de *pratiques concrètes* liées à la religion, à la culture et au pouvoir; ceci sans perdre de vue qu'à côté des groupes ou classes d'individus, il y a dans le champ social les *institutions* qui sont aussi des acteurs, même si elles répondent à des logiques différentes de celles qui traversent les classes sociales. Ainsi, un *moment décisif* de l'analyse, où se joue sa pertinence même, consiste à « étudier les niveaux de conscience, à circonscrire les "mentalités" spécifiques aux différents secteurs professionnels. Les strates verticales (administration, enseignement, armée, Églises, groupes linguistiques, ethnies) sont aussi utiles à déterminer que les strates horizontales constituées par les classes » [AS p. 220]²². De plus, « il nous faudra toujours exercer notre regard pour discerner les MOUVEMENTS

21. Parlant de ceux qui s'initient à cette pratique de l'analyse sociale, Karl Lévéque écrivait: « La rationalité de la décision les préoccupe tout autant que la rationalité du système dont ils ont maintenant une conscience critique » [AS, p. 218].

22. Karl Lévéque a donné un bel exemple d'analyse institutionnelle dans son article sur *L'Église durant la crise dominicaine* (in *Nouvelle Optique*, 1-n.1 (1971)).

SOCIAUX qui traversent les classes populaires, exprimant leurs revendications. Qu'ils soient ou non hors de tout reproche, ils représentent les éléments déterminants pour une nouvelle orientation/organisation de la société » (*ibid.*).

Pour Karl Lévêque, cette exigence de critique dans l'action ne vise pas simplement une sorte de prudence qui s'apprend au fil des expériences. Il s'agit d'une pratique scientifique qui n'a rien à envier aux discours académiques [AS P. 220]. La rationalité de l'analyse sociale peut se revendiquer du modèle contemporain de la scientificité qui n'exclut pas la praxis de sa définitions²³ mais, au contraire, considère beaucoup plus la science du point de vue de l'action que du point de vue de la théorie. La théorie est un moment dans l'effort de contrôle scientifique d'une réalité. Et l'idée de l'analyse sociale que propose Karl Lévêque rejoint bien au niveau épistémologique l'idée d'une science-action qui tente de s'orienter par ses systèmes hypothétiques dans la mouvance fondamentale du monde qui s'offre à elle.

d) Le dépassement des idéologies

L'analyse sociale telle que Karl Lévêque la pratique est aussi une réplique à la crise des idéologies et du militantisme classique qui a marqué les années 80 au Sud et au Nord sous des formes différentes²⁴.

Pour Karl Lévêque, la quasi dissolution du mouvement des *chrétiens pour le socialisme*²⁵ fut une expérience significative du manque de pertinence sur le terrain d'un certain type de référence idéologique. Au Sud, la référence théorique semblait un luxe embarrassant face au concret des luttes où la vie était directement menacée par la répression et l'exploitation. Au Nord, la même référence posait aussi problème à cause du déclin des grandes utopies incapables de fournir une alternative concrète au modèle capitaliste dominant [CLL, p. 92 et RS, pp. 286 et 287]. Désormais, la lutte politique s'orientait aussi vers un terrain plus concret sans impliquer de vastes réformes systémiques, mais visant une transformation de certaines conditions de vie comme l'environnement et le désarmement. Sur le terrain, les idéologies semblaient donc dépassées et l'on pouvait observer un retour aux luttes concrètes pour la vie. « Ce qui fait que la définition la plus fréquemment utilisée à Barcelone pour dire le socialisme pourrait faire sourire hors contexte : c'est ce qui permet d'assurer la VIE, La lutte pour la VIE, pour la survie, est tellement concrète et quotidienne

qu'elle occupe tout le champ de conscience de ceux qui se battent et qu'elle résume tous leurs défis politiques du moment » [CLL, p. 92].

Dans une telle situation, l'analyse sociale ne peut se concevoir comme le champ d'application *tactique* de principes idéologiques généraux. Elle est, au contraire, le dépassement *théorique* de la référence idéologique pour produire des pratiques nouvelles. Cette analyse opère un retour aux *conflits réels* que les idéologies expriment effectivement, mais tout en les enveloppant dans des schémas dialectiques simplificateurs et polyvalents. Les idéologies doivent être intégrées à titre de phénomènes dans la démarche même de l'analyse, afin de mieux saisir le *rapport imaginaire* que les différents acteurs et groupes d'acteurs entretiennent avec leur réalité. Cet effet second et déformant²⁶ qu'est l'idéologie n'est pas un *guide* d'analyse, mais bien un *élément* d'analyse qui permettra, conjoint aux autres éléments structurant les rapports des individus avec leur société, de déterminer les différentes possibilités d'action. L'analyse sociale intègre ainsi les structures idéologiques aux autres structures de mentalité, dans son effort pour cerner la position des acteurs dans les tensions qui indiquent les lieux de transformation du système social.

Cette méthode nouvelle, qui donne priorité à l'analyse des structures formées par l'imaginaire social, est axée sur le travail qu'exige chaque situation particulière pour trouver les repères stratégiques qui permettront sa résolution. Devant la crise des idéologies, il est plus urgent de se demander *comment* s'orienter dans les conflits réels, que de chercher à évaluer les raisons du désenchantement des pratiques politiques, pour bâtir un nouveau code de la militance. On en est peut-être rendu à ce point où il apparaît à nouveau que chaque situation interpelle la créativité sociale, sans qu'existe vraiment de recettte toute préparée. L'intérêt et le mérite d'un certain discours social de l'Église catholique ces dernières années a été de rappeler le primat de l'homme sur l'organisation matérielle de la production²⁷ et l'exigence d'inventer des répliques au fil des conflits pour sauvegarder ce primat. Au niveau d'une éthique sociale, c'est la mise en œuvre qui importe le plus et c'est même l'action sociale qui devient éthique de société dans la manière même dont elle se conçoit et se réalise. Réécrire les *critères* de l'action en société, l'analyse qui doit les sous-tendre et les *stratégies* qui pourront les réaliser, c'est en soi bâtir une éthique de société. Le point de vue épistémologique qui sous-tend cette position est que la production théorique ne peut plus être séparée de son opérationnalisation. L'analyse vise en soi-même un certain *contrôle* de la réalité. Une morale pour notre temps ne peut résider dans un discours sur les valeurs, mais elle doit se présenter comme une science

23. Cf., LAURENCE J., *Vérité et praxis dans la démarche scientifique*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974), pp. 284 à 310.

24. Voir PIOTTE J.-M., *La communauté perdue : petite histoire des militantismes*, VLB éditeur, Montréal, 1987.

25. Cf. LÉVÊQUE K., *Chrétiens dans les luttes de libération*, in *Relations*, Avril

26. Cf. LÉVÊQUE K., *Jean-Paul II est-il socialiste ?*, in *Relations*, novembre 1984, pp. 302 à 305, p. 304 (= JP11).

27. Cf. JP11, n. 302 ; LÉVÊQUE K., *Les chrétiens sont-ils marxistes ?*, in *Relations*.

opératoire capable de proposer, par ses analyses, des stratégies adaptées à des conflits déterminés²⁸ Karl Lévéque pratique ainsi dans le champ des analyses sociales un retour à « la chose même » : la transformation concrète de conditions déterminées de la vie en commun, où se manifeste un antagonisme issu de structures dominant la liberté ; pratique décidément soustraite aux vaines joues théoriques sur les différents systèmes d'organisation possibles.

CONCLUSION

À leur niveau, les réflexions de Karl Lévéque, menées sans pré-tention, mais toujours rigoureuses et guidées par les exigences d'une action dans la complexité des rapports sociaux, — ces réflexions ont dû affronter des problèmes majeurs qui ont marqué également certaines tendances de la philosophie politique contemporaine.

Du point de vue *épistémologique*, Karl Lévéque a tenté d'intégrer la nouvelle conception du travail scientifique comme praxis, tout en évitant d'emprisonner l'analyse sociale dans les limites d'un *positivisme* sociologique. D'un côté, il a reconnu la nécessité d'un dépassement du discours métaphysique en faveur d'un travail philosophique qui parte des structures objectives de la liberté dans ses manifestations sociales. Mais, d'un autre côté, il s'est refusé à limiter l'approche critique à une évaluation formelle des énoncés d'observation, parce qu'il voulait maintenir l'exigence de l'ancienne métaphysique eu égard au discours synthétique *a priori*, dépassant la simple analyse afin de jeter les bases d'une projection pour l'action.

Du point de vue de l'*analyse sociale*, il a retenu l'importance de l'approche posée en terme de structures, afin de dépasser les schèmes trop simplistes de la causalité et de replacer les interactions entre éléments dans le champ plus large d'un système suivant lui-même des lois propres, différentes de celles régulant des rapports déterminés entre éléments du système. De plus, il n'a jamais perdu de vue l'imbrication de deux registres systémiques dans la position des acteurs sociaux : celui des *lois réelles* du système et celui des *rapports symboliques* des acteurs au système. Enfin, il a gardé ses réserves par rapport aux méthodes prônant une dissolution radicale du sujet, par chercher à établir, en fonction des conditionnements structurels, les possibilités concrètes d'intervention données aux éléments du système.

Du point de vue de la *critique des idéologies*, Karl Lévéque a reconnu à la fois le caractère irréductible de ce mode de rapport au réel et son ambiguïté foncière du à la déformation de la réalité qu'il opère et à l'illusion que génère cette déformation dans la recherche de

solutions. D'autre part, il a également insisté sur un aspect objectif ou carrément « systémique » de l'idéologie laissé pour compte par Althusser. L'idéologie peu, en effet, présenter le monde sous la forme d'une fatalité ontologique, d'un Ordre supérieur, qui relativise et subsume toutes les prises de position qui peuvent surgir en lui. La contestation elle-même n'est plus alors qu'une figure que l'ordre lui-même se donne pour développer son Plan. Le système social semble perdre toute contingence : il est, jusqu'en ses révolutions, le déploiement d'une seule et même nécessité hors de portée des intervenants.

Du point de vue *anthropologique*, enfin, Karl Lévéque est un philosophe des luttes concrètes où se manifeste le potentiel créateur de l'esprit humain. L'imagination, si elle peut être un lieu d'aberration pour la raison, peut aussi être la source d'un renouveau, parce qu'elle maintient la possibilité d'une distance par rapport au monde vécu, la possibilité d'un écart symbolique où la liberté peut se figurer et se refigurer sa relation à l'existence et chercher la voie de réalisation de son « *pouvoir-être autrement* ». Sans cette possibilité de transcender les règles du jeu social, sans cette dissolution imaginative des cadres fixés pour retrouver la mouvance fondamentale du monde, aucune action ne serait possible. Il faut rejoindre d'abord cette intuition d'un Devenir au sein des conflits, pour être réellement un intervenant social. Certes l'imaginaire peut devenir à soi-même sa propre illusion et se prendre déjà pour la réalisation de l'être-autrement. Mais cette aberration de l'imagination créatrice ne supprime pas sa possibilité essentielle de susciter le changement au sein même des processus historiques, chaque fois qu'elle renvoie à la *fragilité* du présent, à son indécision.

« On peut parler de tout mais quand on décide de parler de cette chose unique dans la vie d'un homme que représente le fait d'ouvrir l'horizon, de porter la lumière chez soi, de mettre debout soi-même et son peuple alors il faut musclairement collaborer »²⁹.