



HAL
open science

Religion et communisme, Eglise et Parti Communiste : métaphores et analogies (Questions de méthode. NOTE DE RECHERCHE)

Bernard Pudal

► To cite this version:

Bernard Pudal. Religion et communisme, Eglise et Parti Communiste : métaphores et analogies (Questions de méthode. NOTE DE RECHERCHE). 1992. halshs-01377699

HAL Id: halshs-01377699

<https://shs.hal.science/halshs-01377699>

Preprint submitted on 7 Oct 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Bernard PUDAL

Religion et communisme, Eglise et Parti Communiste : métaphores et analogies

(Questions de méthode. NOTE DE RECHERCHE)

Métaphore : "S'il n'y a pas de figure qui soit plus belle, plus riante, ni qui répande plus de charme dans le discours, quand elle réunit toutes les conditions nécessaires, il n'y en a pas non plus dont on puisse plus abuser, ou dont l'abus produise un plus mauvais effet". Fontanier, Les figures du discours.

NOTE : CE TEXTE, INACHEVE, EN COURS D'ELABORATION, A SERVI DE REFERENCE A L'INTERVENTION FAITE AU CONGRES DE L'AFSP, DANS LA TABLE RONDE ANIMEE PAR RAPHAEL DRAI, en SEPTEMBRE 1992.

Introduction

Si l'on en croit l'Evangile selon Saint-Luc, les disciples de Jésus, étonnés sans doute qu'il ait recours à une parole à déchiffrer, l'interrogèrent un jour sur ses raisons d'apporter la "bonne parole" en s'exprimant par paraboles. Jésus aurait répondu : "A vous il a été donné de connaître les mystères du royaume de Dieu ; mais les autres, c'est en paraboles, afin qu'ils voient sans voir et entendent sans comprendre" (Bible de Jérusalem, p 1493). Donner à voir sans voir, à entendre sans comprendre, tel serait

l'éminent pouvoir de la parabole, et, par extension, de la métaphore. Pour Fontanier, la métaphore est un trope par ressemblance qui consiste " à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie" (Les figures du discours, p 99). Pour Aristote, la métaphore, dont les qualités sont la "clarté", le "charme", la "rareté", joue d'une "ressemblance inédite qui pourtant se comprend". (La Rhétorique) ; pour Gradius enfin, la métaphore, le plus élaboré des tropes, "demande à être retrouvée sinon vécue par le lecteur" (Les procédés littéraires). La métaphore est une figure de rhétorique dont le pouvoir persuasif ne gagne pas à être élucidé, ou traduit en langage rationnel et froid. C'est dans l'immédiateté de l'évidence parabolique que se conquiert la puissance argumentative. Le bon sens populaire n'a pas tort d'affirmer que "comparaison n'est pas raison", alors que le poète, en l'occurrence Mallarmé, à ses raisons de vouloir rayer le mot "comme" du dictionnaire au profit de métaphores qui, imposant au lecteur de travailler activement à l'élaboration du sens, le rendent ainsi complice du narrateur. L'univers potentiel métaphorique est infini ; la poésie de Francis Ponge donne une idée de la saturation des possibles métaphoriques que recèle le moindre de ses "proèmes". (cf A.Bellatorre, 1992).

Sauf à se glisser elle même dans ce répertoire performatif, la sociologie, pour autant qu'elle tente de contrôler les opérateurs logiques qu'elle met en oeuvre, se doit d'explicitier ses emplois du métaphorique. Elle doit même, comme toute science, "sans cesse lutter contre les images" (G.Bachelard, La Formation de l'esprit scientifique, p.33). Le raisonnement sociologique se démarque du métaphorique par sa défiance à l'endroit des séductions de la comparaison, défiance qu'on désigne en distinguant métaphore et analogie. On sait néanmoins que l'enfer sociologique est pavé de bonnes intentions méthodologiques, ou si l'on préfère, que la proximité discursive entre métaphore intuitive et analogie construite par une méthode comparative est "logiquement indépassable et seulement susceptible de discernement méthodologique" (J-C Passeron, Le raisonnement sociologique, 1991, p 149). De ce discernement, le rappel (quelque peu incantatoire dans les manuels de méthode) du nécessaire contrôle de l'analogie en sciences sociales ne peut évidemment tenir lieu. On ne peut qu'en discuter cas par cas.

La comparaison entre religion et communisme, entre Eglise et Parti communiste, est un lieu commun dans les controverses politiques mais aussi en sciences politiques. La ressemblance semble si prégnante qu'on peut parler d'une quasi évidence, rarement discutée en elle même et pour elle même. On souhaiterait proposer ici à titre programmatique, non pour en récuser les potentialités heuristiques mais éventuellement pour mieux en contrôler les possibilités, quelques remarques de méthode sur cette analogie, en vertu de ce principe d'hygiène intellectuelle que nous emprunterons à Gaston Bachelard : "toute lumière projette quelque part des ombres". La lumière, même divine, qu'on projette sur le communisme par la voie de l'analogie avec la religion et avec l'Eglise, n'échappe pas à la règle.

On se propose donc d'esquisser l'analyse de ce schème analogique en nous interrogeant à la fois sur les impensés inférés par le pensable analogique (I. Les impensés de l'analogie) et sur les possibilités ouvertes par l'analogie (II. L'analogie contrôlée).

I. LES IMPENSES D'UNE ANALOGIE

Dans son essai sur "L'analogie en sciences humaines" (1978), Michel de Coster a proposé un classement des analogies en trois types -analogie discursive, analogie méthodologique, analogie théorique- dont la validité repose sur l'aptitude du chercheur à contrôler les glissements analogiques (chapitre II) qui, subrepticement, tendent à conférer un statut supérieur à une analogie d'un niveau inférieur. Plus qu'à l'analogie discursive ou à l'analogie méthodologique ("fondée le plus souvent sur l'utilisation commune par plusieurs disciplines de paradigmes identiques", Boudon, cité p.28), c'est à l'analogie théorique (en fait l'homologie structurale) qu'il consacre l'essentiel de ses analyses. Max Weber (Ethique protestante et esprit du capitalisme), E. Panofsky (Architecture gothique et pensée scolastique), L. Goldmann (Jansénisme et oeuvres de Racine et Pascal) sont choisis comme cas de figure exemplaires dont il discute les constructions théoriques. Cet effort de clarification, pour utile qu'il puisse être, ne doit pas masquer qu'une même recherche peut subsumer les différents types d'analogie dans une seule et même "combinaison analogique", jouant ainsi de l'ensemble du clavier analogique (de la métaphore à l'homologie structurale). C'est vraisemblablement dans ce jeu de langage que s'insinue l'obstacle épistémologique. Pour donner à entendre concrètement comment travaillent ces hybridations faites de rapports de similitude étudiés et d'autres escamotés, une étude précise s'impose. Nous avons choisi de prendre l'exemple, le dernier en date, d'un essai d'Emmanuel Terray (A. La métaphore à propos). Les quelques enseignements que nous en tirerons nous permettront ensuite de revenir à la notion de religion séculière afin d'interroger certaines des raisons de sa fortune terrestre (B. L'analogie pécheresse).

A. La métaphore à propos

E. Terray n'est évidemment pas le seul intellectuel marxiste (cf, B. Pudal, "Le populaire à l'encan", *Politix*, n°14) appelé à s'interroger sur des engagements politiques passés apparaissant à l'évidence, aujourd'hui, comme frappés d'utopisme et d'aveuglement intellectuel. Né en 1935, issu de la "bourgeoisie"(p 11), entré à l'ENS en 1956, agrégé de philosophie, anthropologue, E.Terray fut un fervent zélé de la Révolution Culturelle Chinoise. "A nous , les évènements de l'automne 1989 et leurs suites posent une question cruelle, que nous ne pouvons pourtant pas esquiver : avons-nous perdu notre vie ? nous-sommes nous fourvoyés dans une impasse vouée à l'abomination et au mépris ? avons-nous gâché notre intelligence et notre énergie à défendre l'indéfendable ?" (p. 10). C'est à ces questions que tente de répondre "Le troisième jour du communisme" dont le titre même est emprunté aux Evangiles ("Ils le feront mourir, et le troisième jour il ressuscitera", MATHIEU 17-23). On l'aura compris, le plaidoyer autocritique de l'hérésiarque annonce l'entêtement dans l'hérésie, c'est un plaidoyer pro-domo, non d'apostat mais de relaps. En un sens, le concept

freudien de "travail de deuil" peut guider l'analyse de la rhétorique mise en oeuvre pour procéder à ce rétablissement de soi, à condition qu'on comprenne ici que nous raisonnons par analogie : ce que suggère le concept de travail de deuil c'est le maintien sous une forme transformée de l'objet d'amour.

L'essai est structuré en trois parties inégales dont le segment central est tout entier articulé autour de l'analogie religieuse.

La question préjudicielle à laquelle l'auteur se propose d'apporter une réponse, n'est autre que celle du "refus" fondateur du monde "tel qu'il est". Ce refus, (*"de la société dans laquelle j'allais devoir vivre", "de la classe sociale dont j'étais issu", p 11*), E.Terray ne nous en fournit que de vagues explications. Citant Ignazio Silone, l'auteur affirme qu' un *"engagement politique militant n'est jamais le fruit d'une décision rationnelle mûrement réfléchie, ne résulte jamais d'une comparaison lucide et objective entre les divers systèmes disponibles : on choisit d'abord avec qui l'on veut vivre et lutter, et contre qui ; on choisit ses amis et ses ennemis ; ensuite seulement , l'on s'efforce de fonder ce choix en raison, de lui trouver des justifications théoriques"* (pp 11-12). La rencontre entre cette aspiration à la révolte et le communisme est aléatoire : il existe une structure d'offre qui s'impose à l'époque. Objectivée d'abord dans des lectures adolescentes décisives (*"certaines lectures comme celle des romans de Malraux, dont on ne soupçonne guère aujourd'hui le rôle et l'influence" (p 11)*, puis, plus tard , évidemment représentée par le marxisme dont l'attrait semble irrésistible (*"En matière de pensée, ce qui s'offrait aux jeunes gens de ce temps, de façon massive et incontournable, c'était le marxisme" (p 12) ; "Cependant le matérialisme simpliste et réducteur professé à cette date par le PC, ne nous satisfaisait pas, car il ne nous permettait pas d'être ou de paraître intelligents, ce qui est toujours une rude épreuve pour de jeunes intellectuels" (p 13)*). La révolte fondatrice, l'écho littéraire d'une révolte, le marxisme, un marxisme, telles sont les étapes proposées .

Deuxième temps de l'analyse : l'aveuglement. "Je ne suis pas prêt à mettre mon admiration d'alors au compte de l'aberration mentale" (p 17). Si l'on dissocie, propose E. Terray, le mythe de la réalité qu'il allègue pour être légitimé, les valeurs qui commandent l'adhésion au mythe gardent leur valeur : *"en fait le pouvoir symbolique de la Chine maoïste a opéré dans l'Europe de la fin des années soixante indépendamment de la réalité chinoise proprement dite. 'Notre' Révolution Culturelle était très éloignée de celle-ci, mais elle avait le poids et la consistance de ces représentations collectives que la sociologie et l'anthropologie ont depuis longtemps étudiées et définies : d'un mot elle était un mythe au sens sorelien du terme. Les mythes, dit Sorel, "ne sont pas des descriptions de choses, mais des expressions de volonté.." (p 17)*. Dans le mythe pro-chinois, qu'y a-t-il ? : liberté, égalité...fraternité...

De plus, la lucidité sur la "réalité" n'était même pas absente :

"Dés qu'on la rapporte au contexte historique et politique de l'époque, la fascination exercée par la Révolution Culturelle s'explique donc aisément, sans qu'il soit besoin de recourir à la psychologie des profondeurs.(...) nous n'avions pas attendu le vacarme soulevé autour de l'oeuvre de Soljenitsyne pour apprendre la réalité du Goulag et l'ampleur des crimes de Staline" (pp 21-22).

Troisième temps de l'analyse : l'analogie religieuse, jusqu'alors absente, va désormais remplir cet espace laissé béant entre le parti-pris éthique et sa forme dévoyée. *"De ce parcours, de ces engagements, que dois-je regretter ? Assurément pas*

les motifs qui m'ont porté vers eux. Ce refus de l'injustice et de l'hypocrisie, héritage sans doute de mon éducation chrétienne, c'est en moi ce qu'il y avait de meilleur : comment pourrais-je le renier ? Les erreurs ont été commises ailleurs : dans le choix des voies et des moyens" (p 25).

L'Eglise, voilà le mal. "La perte du croyant, dit René Char, c'est de rencontrer son Eglise" : tel fut précisément notre sort. Si nous nous sommes sentis à l'aise dans les organisations révolutionnaires auxquelles nous avons adhéré, c'est pour une part parce que nous y retrouvions -parfois sous une forme à peine déguisée- les dévotions, les catéchismes et les liturgies de notre enfance. Du culte des Saints à celui des héros et des Martyrs, de la procession de la Fête-Dieu au défilé du 1^o mai, de la confession à l'autocritique, des procès en sorcellerie aux procédures d'exclusion, la distance -en ce qui concerne tant les affects mobilisés que les raisonnements mis en oeuvre- n'est pas si grande qu'on croit. Bref, le fait qui importe est d'ordre social et historique : ce fait, c'est le processus de cléricisation dans lequel le mouvement ouvrier communiste est entré dès la fin du XIX^o siècle, et dont il n'est plus jamais sorti" (p 26).

Cette matrice analogique n'est autre que celle du communisme comme "religion séculière" dont Raymond Aron et Jules Monnerot, en France, ont bâti le "patron", et auxquels se réfère explicitement E.Terray (p. 26). Pour certains, ce destin religieux était inéluctable ; pour d'autres, dont E.Terray, "cette métamorphose n'était pas inéluctable ; elle n'était pas inscrite dans sa nature, ni dans son hérédité." (p 26).

Le "divorce" du marxisme et de la science, l'asservissement de la recherche scientifique aux exigences de la stratégie et de la tactique politique, malgré quelques notables exceptions (Gramsci, Lukàcs, Karl Korsch), vont peu à peu aboutir à un mythe , "en un sens à la fois lévi Straussien et sorélien : machine à penser et aussi expression des convictions d'un groupe dans un langage mobilisateur. A ses partisans , il propose à la fois une logique, une interprétation globale du monde, une éthique et une praxéologie : exactement ce que chrétiens et musulmans trouvent dans leurs Ecritures et leurs traditions respectives" p 32.

Cette métamorphose religieuse du marxisme tiendrait à deux oublis majeurs : l'individu, réduit à un déterminisme social, dont l'inconscient est récusé ; la politique, dont l'autonomie a été méconnue, méconnaissance qui ne pouvait qu'ouvrir la voie au retour de la politique bourgeoise fondée sur "la division entre ceux qui savent et ceux qui ignorent, entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, toutes les politiques de la délégation et de la représentation"(p 42-43).

"Le communisme s'est donc transformé en religion séculière, et cette désignation est bien davantage qu'une métaphore, comme une comparaison rapide entre l'Eglise et le Parti pourra nous en convaincre. Tout d'abord, l'une et l'autre se réclament d'une vérité posée comme absolue : qu'elle tienne ce caractère, dans un cas d'une révélation divine, et, dans l'autre, d'une découverte scientifique, est en la circonstance secondaire : ce qui importe, c'est la possession d'un corps de doctrine soustrait à la discussion et à la critique : tel est le levier qui va permettre de soulever le monde. Par ailleurs, cette vérité absolue est confiée comme en dépôt à une minorité de gardiens ; ils exercent sur elle une sorte de monopole ; eux seuls sont autorisés à la répandre, à l'interpréter, le cas échéant à l'amender ou à la modifier. Enfin, la vérité originelle engendre à la fois une théorie -une description et une explication du monde, de la société ,et de l'histoire-

une éthique- une hiérarchie des valeurs - et une morale - un code de comportement ; avec ces trois éléments, elle offre à l'individu tout ce qu'il lui faut pour penser et pour agir, sans qu'il soit jamais obligé de chercher ailleurs, c'est-à-dire à l'extérieur des limites du système" (p 46).

Le communisme qui est "mort" n'est pas le tout du communisme: "*le communisme, pour moi, c'est d'abord cette aspiration millénaire à la justice et à l'égalité qui traverse, sinon l'histoire, au moins notre histoire, et jette de loin en loin les opprimés et les exploités à l'assaut des remparts de l'ordre établi. En Europe, il commence avec Spartacus ; il inspire les Bagaudes, les Jacques, les Ciompi, les Niveleurs ; au XVI^e siècle, il enflamme les paroles et l'action de Münzer ; Babeuf, les ouvriers parisiens de juin 1848, les Communards, les insurgés berlinois de décembre 1918, les grévistes de Turin, les mineurs des Asturies prennent tour à tour le relais*", p 61. Le communisme comme religion séculière, comme aspiration millénaire à la justice et à l'égalité, ne saurait donc être amalgamé au nazisme : le concept de totalitarisme est donc récusé.

Ce communisme, un moment incarné et dévoyé par le communisme au XX^e siècle, justifie les derniers chapitres de l'ouvrage consacrés à la définition d'un nouveau programme politique fondé sur cette aspiration millénaire et légitime.

Cet exemple d'usage de l'analogie religieuse est intéressant à plus d'un titre. L'analogie religieuse tombe fort à propos en lavant de tout soupçon les motifs de l'engagement tout en prenant place dans le vaste répertoire historique de l'illusion, au sens freudien du terme, c'est-à-dire "une croyance dans la motivation de laquelle la réalisation d'un désir est prévalent" (cité, p 38). Et ce désir lui-même, éthiquement fondé, demeure légitime aux yeux de l'auteur. L'argument est appelé à connaître un certain succès auprès de ceux que l'actuelle construction sociale de la "vérité" historique condamne à réviser des prises de position dont le caractère erroné est désormais patent. (cf l'université d'été de la LCR, Le Monde, Septembre 1992). Cette "prise de conscience" d'une "dérive religieuse" s'apparente à la cure analytique : elle porte au jour "l'inconscient pathogène" qui aurait été au principe de cette adhésion névrotique au mythe communiste, et ce faisant, rétablit un rapport antérieurement opaque et déformant au "réel". Ce qui est en question, c'est donc l'instauration théorique d'une césure entre deux modalités de "représentation du réel" dont la matrice analogique religieuse, version freudienne de "l'illusion religieuse", est censée rendre compte.

L'extrême niveau de généralité et d'abstraction auquel se situe l'essai laisse nombre de médiations et de spécificités dans l'ombre, à tel point que cette charge anticléricale tout autant qu'anti-communiste vaut plus par les questions non traitées que par les "explications" fournies. Il n'est pas exact que les enfants de la bourgeoisie, pour reprendre cette formulation des plus floues, aient été si nombreux à être des "révoltés", ni qu'ils l'aient été de la même manière, ni qu'ils se soient destinés vers l'ENS et, à l'ENS, vers la philosophie et qu'apprentis philosophes ils aient découvert dans les écrits de Mao Tse Toung le summum de la pensée philosophique...Il est pour le moins cursif d'amalgamer toutes les formes d'engagement communiste dans un seul et même type d'illusion, même s'il peut sembler vraisemblable que la psychanalyse puisse offrir des hypothèses explicatives qui devraient être sociologisées pour qu'on en puisse tenter de mesurer la portée empirique. (cf Bernard Vernier, La genèse sociale

des sentiments, 1991). Enfin, les conversions et reconversions des philosophes maoïstes et communistes ont pris des formes multiples qui méritent certainement qu'on en propose une sociologie plutôt qu'une "démonologie". (cf Cl.Grignon, 1975 ; L.Pinto, 1986, 1989) Ce qui fait étrangement défaut dans cet essai, c'est donc la contribution spécifique qu'aurait pu apporter un philosophe à la compréhension du rôle qu'ont joué nombre de philosophes dans l'extrême gauche française durant les années 60, de Jean-Paul Sartre à Louis Althusser. L'analogie religieuse occupe une place dans le récit, celle d'une sociologie, éventuellement auto-analytique, des modes d'aperception du réel social et politique d'intellectuels, et plus spécialement de philosophes, conduits à réinterpréter rétrospectivement leurs engagements de l'époque comme "mythiques". Or, si l'on est attentif au moment où, dans le récit, l'analogie religieuse intervient, on constate qu'elle sert surtout à désigner "l'autre", puisqu'on s'est réservé pour soi la dimension du mythe. C'est en effet au moment où il introduit son analyse de la métamorphose religieuse du mouvement communiste qu'E.Terray, tout en se reconnaissant "croyant" (P.25/26) , plaque cette grille d'analyse alors que les deux premiers chapitres "personnels" n'avaient mis en oeuvre que le mythe au sens levistraussien ou sorelien du terme. Cette distinction implicite entre des modalités d'entrée dans l'univers de l'illusion recouvre aussi pour l'essentiel deux modalités d'engagement politique, celle dans l'extrême gauche d'une part, et celle dans le mouvement communiste d'autre part, c'est à dire, toujours implicitement, l'engagement de certains intellectuels et celui des "militants ouvriers", l'expression apparaissant pour la première fois page 29 dans un énoncé significatif : "la dimension scientifique donnait aux militants ouvriers l'assurance que l'avenir leur appartenait", autrement dit dans un énoncé portant sur les raisons du fidéisme ouvrier. La religion intervient quand il va être question de *fides implicita*, le mythe étant réservé au "philosophe". Ce distinguo n'est évidemment pas formulé explicitement, alors qu'il structure le récit. Il n'est pas fortuit. On peut même penser qu'il est constitutif de la notion de "religion séculière", dans la mesure même où il est constitutif d'un type de rapport récurrent à la religion où se manifeste l'instauration d'une distance symbolique qui n'est autre que la distance au commun, dans ses deux modalités idéal-typiques, celle de l'invention in abstracto d'un peuple à régénérer (utopie) ou d'un peuple à contrôler (la religion civile). (cf "L'homme régénéré" de Mona Ozouf).

B. L'analogie pécheresse

Bien avant que Karl Popper n'établisse une filiation entre Platon, Hegel et Marx , apportant ainsi sa contribution à l'effort de guerre contre le "totalitarisme" en réfléchissant sur les méfaits de l'historicisme et de l'utopisme, un certain E.Durkheim, précédé on le verra par Spinoza, avait déjà attiré l'attention sur la propension de certains philosophes, et d'une manière générale de la philosophie, à ne pouvoir prendre la mesure de la résistance du monde (ou en termes weberiens, de l'irrationalité du monde).

Envisageant d'écrire une Histoire du socialisme, E. Durkheim avait dû

procéder, conformément aux préceptes de sa méthode, au travail de définition préalable grâce auquel il se proposait de circonscrire son objet. De ce travail nous ne retiendrons ici que la distinction radicale qu'il introduisit entre socialisme et communisme, ce dernier comprenant un groupe de théories "dont Platon a le premier dans l'Antiquité donné une formule systématique, et qui ont été reprises dans les temps modernes, dans l'*Utopie* de Thomas Morus et dans la *Cité du soleil* de Campanella, pour ne citer que les plus illustres" (Le Socialisme, p 58). Les raisons alléguées pour introduire cette césure méritent qu'on les rappelle :

"le communisme tient tout entier dans un lieu commun de morale abstraite qui n'est d'aucun temps ni d'aucun pays. Ce qu'il met en question, ce sont les conséquences morales de la propriété privée en général et non, comme le fait le socialisme, l'opportunité d'une organisation économique déterminée que l'on voit apparaître à un moment déterminé de l'histoire. Les deux problèmes sont tout différents.(...) C'est là, d'ailleurs, ce qui explique la grande différence que nous avons signalée dans la manière dont l'un et l'autre système se manifestent historiquement. Les théoriciens du communisme disions-nous sont des solitaires qui ne se montrent que de loin en loin et dont la parole semble même n'éveiller que de faibles échos dans les masses sociales qui les entourent. C'est qu'en effet ce sont des philosophes qui traitent dans un cabinet un problème de morale générale plutôt que des hommes d'action qui ne spéculent que pour calmer des douleurs actuellement ressenties autour d'eux. D'où viennent l'égoïsme et l'immoralité ? Voilà ce qu'ils demandent et la question est éternelle. Mais elle ne peut être posée que par des penseurs et pour eux. Or, c'est un des caractères de la pensée philosophique de ne se développer que d'une manière discontinue. Il faut qu'un esprit se rencontre qui soit amené, par ses dispositions natives et la nature des temps, à soulever ce problème et à le résoudre dans un sens ascétique, pour que le communisme puisse se faire jour(...)L'égoïsme est trop essentiel à la nature humaine pour en pouvoir jamais être arraché, si tant est que ce soit désirable. Mais dans la mesure où l'on y voit un mal, on sait que c'est un mal chronique de l'humanité. Quand donc on se demande à quelles conditions on pourrait l'extirper, on ne peut pas ne pas avoir conscience qu'on se met en dehors du réel et qu'on ne peut aboutir qu'à une idylle dont la poésie peut être agréable à l'imagination, mais qui ne saurait prétendre à passer dans les faits. On éprouve du charme à se représenter le monde ainsi régénéré, tout en sachant que cette régénération est impossible. Le seul effet utile qu'on puisse attendre de ces fictions c'est qu'elles moralisent dans la mesure où peut le faire un bon roman" (pp 66-68).

L'argument durkheimien présente évidemment l'intérêt d'inviter à une sociologie des intellectuels producteurs d'utopie, ces hommes de cabinet, ses philosophes aux mystérieuses dispositions natives qui leur feraient entretenir avec le réel un rapport si distancié qu'ils *rêveraient* des systèmes sociaux. La trajectoire tragique de Louis Althusser ne peut que convaincre de la réalité de l'irréalisme , inconsciemment habité par une histoire "affective", qui éclaire d'un certain jour l'ascèse que décèle Emile Durkheim chez les théoriciens communistes. (cf "L'avenir dure longtemps", 1992).

On n'aurait évidemment aucune difficulté à repérer chez maints auteurs le rappel récurrent d'une telle différenciation. Spinoza, dans le premier paragraphe du Traité Politique esquissait un acerbe portrait idéal-typique du philosophe dans son

rapport au politique. ("Les philosophes conçoivent les affections qui se livrent bataille en nous, comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur faute, c'est pourquoi ils ont accoutumé de tourner en dérision, de les déplorer, de les réprimander, ou, quand ils veulent paraître plus moraux, de les détester. Ils croient ainsi agir divinement et s'élever au faite de la sagesse, prodiguant toute sorte de louanges à une nature humaine qui n'existe nulle part et flétrissant par leurs discours celle qui existe réellement. Ils conçoivent les hommes en effet non tels qu'ils sont, mais tels qu'eux mêmes voudraient qu'ils fussent : de là cette conséquence que la plupart, au lieu d'une Ethique, ont écrit une Satire, et n'ont jamais eu en politique de vues qui puissent être mises en pratique, la Politique telle qu'ils la conçoivent, devant être tenue pour une Chimère, ou comme convenant soit au pays d'utopie, soit à l'âge d'or, c'est-à-dire à un temps où nulle institution n'était nécessaire. Entre toutes les sciences, donc, qui ont une application, c'est la Politique où la théorie passe pour différer le plus de la pratique, et il n'est pas d'hommes qu'on juge moins propres à gouverner l'Etat que les théoriciens, c'est-à-dire les philosophes").

On peut considérer que le "problème décisif" (p 172) auquel parvient Max Weber dans "Le métier et la vocation d'homme politique"), qui tient au fait que "toute activité orientée selon l'Ethique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées", suivant qu'on s'oriente selon l'éthique de la responsabilité ou l'éthique de la conviction, n'est qu'une autre façon d'aborder cette question., le "réalisme" parfois aveugle de l'adepte de l'éthique de la responsabilité s'opposant à "l'aveuglement" de l'adepte de l'éthique de la conviction, l'un et l'autre ne pouvant échapper qu'illusoirement au très antique dilemme de la Théodicée : "comment se fait-il qu'une puissance qu'on nous présente à la fois comme omnipotente et bonne ait pu créer un monde aussi irrationnel de souffrances non méritées, d'injustices non punies et de stupidité incorrigible ? Ou bien cette puissance est omnipotente et bonne ou bien elle ne l'est pas, ou enfin des principes totalement différents de compensation et de sanction régissent la vie, principes qu'il n'est possible d'interpréter que par les voies de la métaphysique à moins qu'ils n'échappent complètement à notre pouvoir de compréhension. Ce problème de l'irrationalité du monde a été la force motrice du développement de toutes les religions" (p.175).

Le raisonnement durkheimien qui pivote autour du rapport au "réel", distinguant le réformisme réaliste que le socialisme peut éventuellement promouvoir du charme d'une idylle qui relève de la fiction romanesque et de l'absence d'emprise sur les faits, la disjonction qu'établit Spinoza entre Philosophe et politique, la modélisation idéal-typique que formule Max Weber entre deux types d'action orientées éthiquement et qui sont contradictoires suivant qu'elles sont assujetties à l'éthique de la conviction ou à l'éthique de la responsabilité, ont en commun l'instauration d'une césure qui fut précisément au coeur de la théorie marxiste, celle-ci revendiquant son réalisme et arguant de sa scientificité par opposition au socialisme précurseur mais utopique de ses devanciers (Fourrier, Owen etc.) L'herméneutique d'E. Terray et d'autres (Popper, Arendt, Aron, Monnerot etc..) conduit à déplacer le lieu de la coupure en faisant basculer le marxisme et le communisme, entièrement ou partiellement, et son héritage léniniste-stalinien, du côté des utopies, utopies cette fois

d'autant plus meurtrières qu'ayant rencontré la force mobilisée (et qu'elles ont contribué à mobiliser) des masses ouvrières et paysannes, elles ont conduit à l'imposition de règles de fonctionnement social et politique dont on connaît aujourd'hui les voies répressives et totalitaires par lesquelles elles furent maintenues.

D'un côté de la césure, ce qui est évidemment en jeu ce sont les intellectuels "révolutionnaires" ou utopistes, l'intelligentsia prolétariote, l'intelligentsia frustrée, etc.. une intelligentsia souvent populiste donc, aux multiples variantes historiques. De l'autre côté, c'est évidemment un autre type d'intelligentsia qui est en jeu, non celle qui attache sa fortune aux délices de la construction utopique, mais celle qui a affaire aux institutions routinisées du "monde tel qu'il est". Là encore, Max Weber, comme sociologue des religions, s'est employé à en repérer les propriétés. Partant du fait fondamental des inégalités de qualification religieuse, il souligne qu'il en résulte "la tendance de toute religiosité intensive à se structurer en différents corps correspondant aux différences de qualification charismatique. Une religiosité de *virtuoses* ou de *héros* s'opposait à une religiosité de masses étant entendu que par masse nous ne désignons nullement bien sûr ceux qui sont en position sociale inférieure dans l'échelle sociale profane mais ceux qui n'ont pas 'l'oreille musicale' pour la religion" (P. 48-49).

Cette tendance de toute religiosité, selon Max Weber, nous introduit au problème de la genèse historique d'un invariant disjonctif qui couple le monde intellectuel, auxquelles les religions universelles, suivant les "solutions" qu'elles lui ont données et dont elles sont le produit, doivent certaines de leurs principales évolutions.

Dans son introduction à sa Sociologie des religions, Max Weber propose une vue synthétique de ces procès au cœur desquels cette tendance typiquement intellectuelle de distance au monde pratique, non contradictoire avec le rôle joué par les intellectuels dans le processus de rationalisation, est rapportée aux dispositions de ces derniers

Après avoir rappelé sans ambages que "sur le plan psychologique, celui qui recherchait le salut était bien plutôt concerné par un habitus au présent, dans ce monde-ci" (p 37), Max Weber mettait en perspective les relations qui associaient les différentes couches sociales motrices d'une religion et les types de religiosité :

"Nous voulons simplement indiquer d'une manière très générale, en relation avec ce qui a été dit plus haut, que la nature de l'état de félicité ou de renaissance (en ce monde) recherché comme bien suprême dans une religion devait varier nécessairement selon les caractéristiques de la couche qui constituait le porteur principal de la religion concernée. Chevaliers, paysans, gens de métier, intellectuels lettrés manifestaient naturellement des tendances différentes, qui certes, à elles seules, furent bien loin de déterminer d'une façon univoque le caractère psychologique de la religion mais exercèrent cependant sur celui-ci une influence durable. Et, en l'occurrence, l'opposition des deux premières couches par rapport aux deux dernières joua un rôle important. Car ces dernières furent des agents porteurs de rationalisme, les intellectuels d'une manière constante, les gens de métier (artisans, marchands) au moins potentiellement; un rationalisme plus théorique chez les premiers, plus pratique chez les seconds, mais qui, tout en étant susceptible de revêtir des formes les plus diverses, exerça constamment une influence majeure sur l'attitude religieuse. Sur ce point c'est avant tout la particularité des couches intellectuelles qui joua un rôle

essentiel. (..) On leur doit principalement d'avoir sublimé la possession du bien religieux en la croyance au "salut". La conception de l'idée de salut remonte très loin, si l'on entend par là la délivrance de la misère, de la faim, de la sécheresse, de la maladie et, enfin, de la souffrance et de la mort. Mais le salut acquit une signification spécifique à partir du moment où il devint l'expression d'une "image du monde" systématiquement rationalisée et de la prise de position par rapport à celle-ci. (...) Toutes ces attitudes étaient toujours sous-tendues par une prise de position face à quelque chose qui était ressenti comme une "absurdité" particulière du monde réel, et donc par l'exigence que l'univers dans sa totalité fût (-ou plutôt dût devenir-) d'une quelconque manière un "cosmos" doté de sens. Or cette revendication, produit central du rationalisme religieux proprement dit, a été mise en avant essentiellement par des couches d'intellectuels.(...) La forme moderne de la rationalisation intellectuelle et téléologique, à la fois théorique et pratique, de l'image du monde et du mode de vie a eu pour conséquence que la religion avec le développement croissant de cette rationalisation, se trouva elle-même en forme intellectuelle de l'image du monde d'autant plus repoussée vers l'irrationnel. Ceci pour plusieurs raisons. D'une part, le rationalisme conséquent ne réglait pas les problèmes définitivement. (...) chacun des grands types de modes de vie rationnellement méthodiques se caractérisa d'abord par les présupposés qu'il avait intégrés au départ, présupposés irrationnels acceptés simplement comme tels. Or ceux-ci furent déterminés, dans une très large mesure - pour ne pas dire plus- par des facteurs purement historiques et sociaux : par la nature particulière, en l'occurrence par les intérêts externes (conditionnés socialement) et internes (conditionnés psychologiquement) des couches qui ont été les agents porteurs de la méthode de vie en question à l'époque décisive de sa mise en forme. Les éléments irrationnels introduits dans la rationalisation du réel constituèrent en outre les lieux où **le besoin difficilement répressible de l'intellectualisme en quête de valeurs surréelles** fut contraint de se réfugier, à mesure que le monde lui-même lui paraissait en être dépouillé. L'unité de l'image primitive du monde, où tout était magie concrète, tendit alors à se diviser d'une part en une connaissance et une domination rationnelles de la nature, et d'autre part en expériences "mystiques" dont les contenus ineffables demeuraient en dehors du monde devenu un mécanisme sans dieu, le seul au-delà encore possible, domaine à vrai dire dérobé, insaisissable, où l'on possède le salut, individuellement, dans l'intimité divine. Là où cette conséquence a été poussée jusqu'au bout, l'individu ne peut rechercher son salut qu'à titre individuel. Ce phénomène, qui accompagne sous une forme ou sous une autre les progrès du rationalisme (intellectualiste), se manifesta sous différentes formes partout où des hommes entreprirent de rationaliser l'image du monde pour en faire celle d'un cosmos dominé par des règles impersonnelles. Mais il se manifesta, avec le plus d'intensité, naturellement, dans des religions et des éthiques religieuses qui ont été fortement marquées par des couches d'intellectuels distingués, se consacrant à saisir le monde et son "sens" uniquement par la *pensée* : ainsi dans les religions universelles de l'Asie, et surtout les religions de l'Inde. Pour toutes ces religions, le bien religieux suprême et ultime, accessible à l'homme consistait dans la contemplation : l'immersion dans la quiétude et l'immobilité profondes et bienheureuses que procure le Un-Tout, toutes les autres formes d'états religieux n'étant que des succédanés de valeur très relative." En Occident en particulier, et "là où les couches qui jouèrent un rôle déterminant pour le

développement d'une religion étaient engagées dans la vie pratique" (p 42), là où la religion "était dominée par une organisation hiéocratique", le fonctionnariat, le rituel, la défiance à l'égard des mystiques, firent que "la préférence est allée ici à l'ascèse active, c'est-à-dire non pas à la possession de Dieu ou à l'abandon contemplatif dans l'intimité divine -bien suprême pour les religions influencées par des couches d'intellectuels distingués - mais à l'action voulue par Dieu, avec le sentiment d'être "l'instrument de Dieu" ; et cet habitus religieux est toujours resté prépondérant en Occident, au détriment de la mystique contemplative, pourtant familière là aussi, et de l'extase orgiastique ou apathique(..)

"Or la prophétie de mission, au sein de laquelle les dévots se sentaient non pas réceptacles du divin, mais instruments de Dieu, avait une affinité profonde avec une conception de Dieu déterminée : le Dieu de la création, transcendant, personnel, fulminant, pardonnant, aimant, exigeant, châtiant, à l'opposé de l'être suprême de la prophétie exemplaire, qui est un être impersonnel, parce qu'accessible seulement par la contemplation, comme un état - cette opposition n'est pas systématique, mais elle est très générale." (Max Weber, Essais de sociologie des religions).

On sait tout le profit que P. Bourdieu a su tirer de ces analyses weberiennes, en particulier sur deux aspects essentiels :

1- "en tant qu'elle est l'aboutissement de la monopolisation de la gestion des biens de salut par une corps de spécialistes religieux socialement reconnus comme les détenteurs exclusifs de la compétence spécifique qui est nécessaire à la production ou à la reproduction d'un corpus délibérément organisé de savoirs secrets (donc rares), la constitution d'un champ religieux est corrélative de la dépossession objective de ceux qui en sont exclus et qui se trouvent constitués par là même en tant que laïcs (ou profanes, au doubles sens du terme) dépossédés du capital religieux (comme travail symbolique accumulé) et reconnaissant la légitimité de cette dépossession du seul fait qu'ils la méconnaissent comme telle" (RFS, 1971, p 304-305).

2- "l'opposition entre la religion et la magie, entre le sacré et le profane, entre la manipulation légitime et la manipulation profane du sacré, dissimule l'opposition entre des différences de compétence religieuses, liées à la structure de la distribution du capital culturel" (p 308).

De même, ajouterons-nous, et on commencera à comprendre les raisons de ce long détour, l'opposition mythe/religion qui structure plus inconsciemment que consciemment la partition qu'E. Terray introduit entre lui et les autres, et qui n'est vraisemblablement qu'une des moutures particulières et particulièrement métamorphosée de cet invariant dégagé par M. Weber. Ce qui est en question dans la qualification religieuse du communisme, c'est l'impensé intellectualocentriste et dominalocentriste qui est au principe à la fois des analyses de la religion et de la projection de ces analyses sur le phénomène communiste.

Dans une étude remarquablement serrée qui prenait pour point d'appui "le rite et la croyance", François Heran (RFS, 1986) a reconstitué la tradition intellectuelle qui chez Herder et Hegel, Fustel de Coulanges et Pareto, Durkheim et Lévi-Strauss oppose la croyance au credo, "c'est-à-dire un sentiment religieux réfléchi à une religion objectivée dans des rites et des formules" p 231). L'opposition entre rite et mythe est ainsi chez Lévi-Strauss "celle du vivre et du penser, et le rituel représente un

abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie" (cité p 246). En optant pour le mythe, E.Terray opte finalement, quand il est question de lui, pour le maintien de sa différence symbolique avec ceux que les servitudes de la vie condamnent à l'abâtardissement de la pensée....La dénonciation de la *fides implicita* des profanes masque souvent l'aveuglement sur ce que doivent les catégories de pensée intellectuelle "aux classements spontanés de la pratique", de leurs pratiques.

La définition du communisme comme religion séculière s'impose chez R. Aron pour rendre compte du credo ("je propose d'appeler 'religions séculières' les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité") (p 926). Il s'agit pour lui de rendre compte d'un fidéisme et d'un messianisme caractérisés par la conversion des "âmes aux mêmes dévouements, à la même intransigeance, à la même ferveur inconditionnée que les croyances religieuses aux époques de leur plus impérieux et universel ascendant" (p. 926). (L'avenir des religions séculières). La relative retenue que l'on trouve chez R. Aron vole en éclat dans l'ouvrage de Jules Monnerot dont le racisme de classe est si patent qu'il en devient presque caricatural : "une philosophie collectivement vécue, ne peut pas rester philosophie, elle devient religion" (Sociologie du communisme, p.225). Et c'est tout simplement une nouvelle version de la psychologie des foules qu'il nous propose : "Celui qui s'adonne à la passion collective récuse absolument le juge, et cette passion est entretenue par la fréquente communion réchauffée par des rites périodiques (meetings, processions, défilés), attisée chaque matin par le journal et la radio. (...) La 'suggestion réciproque' en fait quelque chose de spécifiquement différent de la passion individuelle. La passion collective en chaque individu s'amplifie et se transforme du fait qu'elle existe dans tous les autres." (p.280). Rien d'étonnant alors si c'est le Freud de L'avenir d'une illusion, le Freud de Psychologie collective et analyse du moi, le Freud qui rendait hommage au théoricien des foules Gustave Le Bon que l'on retrouve sempiternellement. Le terreau idéologique de la religion séculière a une longue histoire, celle qui s'exprime dès Le Contrat Social de Jean Jacques Rousseau dans l'idée de religion civile et qui vise à penser la domestication et le contrôle des "humbles" dans un monde sans Dieu. Olivier IHL, dans une thèse d'Histoire récente consacrée à "La citoyenneté en fête" de 1870 à 1914 a bien montré l'obsession des idéologues "républicains" tout au long du XIX^e siècle, obsession pensée à partir du schème théorique souche qu'avait proposé J-J Rousseau : comment utiliser l'ordre festif et cérémoniel ; comment contrôler les débordements potentiels des foules rassemblées ; comment, n'ayant d'autre modèle que le modèle religieux alors même qu'on le combat, encadrer, moraliser, conjurer le péril. (cf S.Barrows).

Revenons donc une dernière fois à E. Terray. Rassemblons tous les morceaux de ses fils apparemment épars que nous avons tenté de dégager.

En structurant son récit autour de trois pôles (Personnel/mythe 1; collectif/religieux ; Personnel/mythe 2), E. Terray demeure à l'intérieur d'un dualisme qui préserve l'intellectuel du credo dévolu aux non-intellectuels. Ce faisant il reproduit une tension interne à l'histoire des religions universelles (M. Weber) et classique dans l'histoire des analyses du religieux (F. Heran) caractérisées toutes deux par les conflits réels et intellectuels de visions religieuses dichotomisées. Dans la mesure même où, à la différence d'autres philosophes maoïstes, sa reconversion théorique laisse intacte la

question "morale" de l'égoïsme de la nature humaine dont Durkheim laissait le privilège aux penseurs aux dispositions natives propices à la fuite hors du réel, on comprend qu'à la place d'une analyse de ses errements propres en tant que philosophe il substitue sans y prendre garde, spontanément, l'analyse de l'autre, et que tout aussi spontanément il s'insinue dans une tradition idéologique dont nous avons indiqué la filiation historique et théorique qui, des religions séculières reconduit aux théories des foules et aux théories de la religion civile. C'est parce qu'il reste fidèle à une posture d'intellectuel "virtuose", un moment associé à une forme d'utopie aujourd'hui condamnée, qu'il ne peut s'abaisser à se reconnaître comme les autres, un être humain sujet à la magie de la métaphysique (Wittgenstein). Qu'il adopte alors pour rendre compte de l'histoire du communisme une tradition de pensée si évidemment dominocentriste n'est que superficiellement contradictoire : intellectuels "virtueux" et hiéocrates n'ont-ils pas en commun leur distance au commun ?

Cette rapide mise en perspective des problèmes que pose l'analogie religieuse lorsqu'elle prend la forme d'une théorie du communisme comme religion séculière, ici étudiée succinctement à partir du cas très original d'E. Terray, montre à tout le moins qu'il est vraisemblable que nous ne sommes pas en présence d'une analogie scientifique mais d'une analogie d'allure scientifique, d'une analogie qui louche du côté de la science, d'une idéologie scientifique donc au sens que donnait à ce concept G. Canguilhem.

II. LE PENSABLE ANALOGIQUEMENT

La sociologie, affirmait P. Bourdieu dans sa leçon inaugurale au Collège de France "enseigne, avec Marcel Mauss, que 'la société se paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve'. C'est dire que cette science iconoclaste des sociétés vieillissantes peut contribuer au moins à nous rendre tant soit peu maîtres et possesseurs de la nature sociale, en faisant progresser la connaissance et la conscience des mécanismes qui sont au principe de toutes les formes de fétichisme : je pense bien sûr à ce que Raymond Aron, qui a tant illustré cet enseignement appelle la "religion séculière", ce culte d'Etat qui est un culte de l'Etat, avec ses fêtes civiles, ses cérémonies civiques et ses mythes nationaux ou nationalistes, toujours prédisposés à susciter ou à justifier le mépris ou la violence raciste, et qui n'est pas le fait des seuls Etats totalitaires" (p. 32-33).

Si l'analyse du communisme comme "religion séculière" peut charrier, dans les usages qui en sont faits comme dans les schèmes de pensée qu'elle doit à une histoire religieuse et intellectuelle déterminée, des impensés qu'il conviendrait d'explicitier et d'analyser, il reste qu'on ne saurait pour autant répudier son éventuel bien fondé heuristique et théorique au nom de l'existence de ces scories. S'il est vrai que "les opérations les plus humbles comme les plus nobles de la science valent ce que vaut la conscience théorique et épistémologique qui accompagnent ces opérations" (P. Bourdieu, Postface à "Architecture gothique et pensée scolastique" d'E. Panofsky, p. 167), ce type d'analyse préalable aurait pour fonction d'accroître notre vigilance afin

d'aider à un meilleur contrôle des schèmes d'interprétation que nous engageons dans nos analyses. Dans cette perspective, nous ne saurions proposer ici qu'un programme de travail, de surcroît très incomplet, fondé néanmoins sur des travaux déjà réalisés.

Ce programme pourrait suivre les étapes que dégagent P. Bourdieu ou Michel de Coster à partir de l'étude d'E. Panofsky et de Max Weber. "C'est à condition d'éviter de se laisser prendre aux analogies superficielles, purement formelles ou accidentelles, que l'on peut dégager des réalités concrètes où elles s'expriment et se dissimulent, les structures entre lesquelles peut s'établir la comparaison destinée à découvrir les propriétés communes. M.E Panofsky a montré ailleurs que l'oeuvre d'art peut livrer des significations de niveaux différents selon la grille d'interprétation qui lui est appliquée et que les significations de niveau inférieur, c'est-à-dire les plus superficielles, restent partielles et mutilées, donc erronées, aussi longtemps qu'échappent les significations de niveau supérieur qui les englobent et les transfigurent." (p. 137). Chez Panofsky, ces significations de niveau supérieur ne peuvent être atteintes que par une décision de méthode qui est la suivante : "Lorsqu'on entreprend d'établir comment l'habitude mentale produite par la scolastique primitive et classique peut avoir affecté l'architecture gothique primitive et classique, il faut mettre entre parenthèses le contenu notionnel de la doctrine et concentrer l'attention sur son *modus operandi*". On est là dans la définition classique de l'analogie : "l'analogie révèle une similitude de rapports (...) la similitude vise non les termes considérés séparément, mais la relation qui les unit respectivement deux à deux, en sorte que A et B d'une part, C et D, d'autre part sont dits être dans un rapport semblable" (Michel de Coster, p. 19-20). De ce point de vue, le raisonnement analogique peut se désintéresser des relations historiques qui peuvent être au fondement des homologies repérées. C'est dans la cohérence du raisonnement et dans la systématisme de la recherche des homologies qui se situe la dimension démonstrative recherchée. Mais, on peut évidemment tenter d'aller plus loin en se donnant pour projet d'étudier les processus historiques de pérennisation, d'inculcation, de diffusion d'une "habitude mentale" qui, au delà des métamorphoses faciales conserveraient des *modus operandi* inconscients qui seraient au principe des homologies préalablement repérées. Dans le premier cas, on ne s'intéresse à l'homologie structurale qu'au titre de sa portée analytique sans se préoccuper d'aucune imputation causale entre les réalités mises en rapport ; dans l'autre, on ouvre la voie à l'histoire, l'histoire du communisme devenant alors un chapitre de l'histoire des religions...celui des hérésies vraisemblablement. " Je pense que l'erreur est de croire que d'abord vient l'hérésie, et ensuite les simples qui s'y donnent (et s'y damnent). En vérité vient d'abord la condition des simples, et ensuite l'hérésie" (U. ECO, Le Nom de la rose, p.205), affirme Guillaume de Baskerville dans ce roman allégorique qui offre sciemment un étayage parabolique où le contemporain est habilement mélangé au passé moyenâgeux de telle sorte qu'on ne sait plus de quelle Eglise il est question. Mais la fiction peut aussi rejoindre la réalité, comme on dit.

L'un des points de contact de cette confusion pourrait être, dans cette perspective, la malheureuse aventure de ces Dominicains, prêtres ouvriers, qui en 1954 découvrirent qu'ils étaient suspects d'hérésie, eurent à subir la monition canonique parfois, firent l'objet d'une remise au pas et durent reconnaître leurs errements : "Depuis hier, une pensée m'obsède, écrit le père Bernard Gardey. On nous interdit à

nous, prêtres-ouvriers, notre apostolat. Cette décision était grave. Mais voici que maintenant, pour sauver l'ordre, on nous demande, à nous dominicains, de nous taire devant cette mesure, c'est-à-dire, en fait, que devant nos camarades, les pauvres à qui nous avons été envoyés, nous nous déclarons d'accord avec les décisions romaines. Vous connaissez peut-être le proverbe français : "qui ne dit mot consent". Révérendissime Père, une pensée me fait horreur ; je ne voudrais pas que mon silence soit interprété comme une approbation et que l'on me juge comme l'un des accusés de Prague ou de Moscou qui, par leurs aveux spontanés, se déclarent coupables et d'accord sur l'accusation. L'Eglise n'est pas le Kominform, les soviets ou la démocratie populaire" ("Quand Rome condamne", François Leprieur, p 414) Soupçonnés par les communistes d'être manipulés par l'Eglise et par le Vatican d'être manipulés par le Parti, ne sachant plus s'ils devaient donner du frère ou du camarade, permanents parfois des deux "Eglises", leur histoire pourrait peut-être se situer à l'intersection des deux religions, l'une séculière et l'autre non, au point de rencontre et de rupture où le semblable devient l'identique, révélant ainsi que le transfert d'un monde à l'autre peut venir à l'ordre du jour .

A titre programmatique donc, on peut, peut-être, procéder en allant de l'analogie heuristique (A) vers l'homologie structurale sous tendue par une "habitude mentale"(B).

A. L'Analogie heuristique

J-C Passeron nous offrira la proposition princeps à partir de laquelle on pourrait construire systématiquement l'analogie :

"Ce que nous décrivons ici n'est pas autre chose que le schéma structuro-fonctionnaliste que Max Weber appliquait par exemple à l'analyse de la "routinisation" ecclésiastique d'un message prophétique originaire, c'est-à-dire au processus qui associe fonctionnellement la constitution et l'imposition d'un corps de doctrine aux caractères d'une bureaucratie sacerdotale. C'est le schéma qui, transposé à la culture et à l'institution scolaire, fournit les linéaments de l'autoreproduction scolaire. Rien d'étonnant, en effet si un système d'enseignement institutionnalisé qui partage avec les institutions religieuses à vocation universaliste (Eglises) quelques grandes fonctions sociales et symboliques (encadrement des masses, quadrillage du territoire, autoperpétuation dans le temps, revendication d'un monopole de légitimité) est historiquement amené à produire des mécanismes analogues d'autoreproduction : spécialisation et conformisation des agents de diffusion, minimisation des risques de déformation du message au cours du temps et à travers l'espace. On retrouverait évidemment certains de ses traits dans les partis politiques à vocation universaliste (ou totalitaire) dans la mesure où leur structure obéit aux mêmes contraintes fonctionnelles, en particulier aux exigences de l'encadrement des masses et de la revendication d'un monopole de légitimité symbolique." (cité, p 92)

A partir d'une telle proposition on pourrait évidemment dégager systématiquement les principales propriétés fonctionnant analogiquement entre les

deux systèmes : (à titre d'exemple)

-l'existence d'un corps de clercs différencié, composé de théologiens, de dignitaires de l'institution, et d'un bas clergé etc..

-l'existence d'une dualité entre séculiers et réguliers (ceux qui doivent une part de leur notoriété aux postes électifs, ceux qui doivent tout à la seule institution)

-un corps de fidèles pratiquants plus ou moins associés aux activités de l'institution : adhérents et militants trouvant leurs homologues chez les pratiquants occasionnels et les pratiquants .

-un système de sélection et de formation des clercs , le plus précoce possible, fondé sur certains mécanismes semblables : promotion sociale scolaire des enfants doués issus des classes populaires ou moyennes, formation en internat etc..(cf Ch Suaud, La vocation)

-la mise en place d'institutions et de techniques d'évaluation du travail pastoral mesuré au nombre et à la qualité des fidèles fidélisés en tenant compte de la perception des obstacles objectifs et subjectifs spécifiques aux différentes terres de mission

-des intellectuels laïques (romanciers, scientifiques, philosophes etc.) plus ou moins dépendants des marchés que contrôle l'institution, directement ou par le biais du contrôle d'autres institutions (enseignement). Du laïque dépendant totalement au compagnon de route, etc.

-l'élaboration progressive d'une orthodoxie et de tous les mécanismes et institutions permettant d'en contrôler les inévitables évolutions, la diffusion conforme, offrant aux multiples forme de qualification religieuse ou de compétences des produits appropriés suffisamment cohérents entre eux.

-l'existence d'institutions et de clercs spécialisés dans le repérage et le contrôle des pratiques hétérodoxes et/ou potentiellement hérétiques , fondés pour partie sur des technologies d'observation et de décodage des signes ou des prédispositions hérétiques (des biographies aux enquêtes discrètes en passant par l'analyse et l'interprétation de comportements : retards aux réunions, silences et prises de parole; façons de prendre des notes etc..) (cf B.Pudal, Prendre Parti, 1989).

-l'existence de technologies de la confession et de l'aveu et le type de ressorts à la fois psychologiques et sociaux qui sont mis en oeuvre .

-le contrôle des univers de sociabilité (encadrement des moments festifs) et des principales étapes de la vie sociale (baptême rouge, mariage civil, parrainage, enterrements etc..) , mais aussi les compromis auquel le message évangélique ne peut échapper avec des pratiques culturelles et sociales non conformes mais difficilement éradicables.

Ce type de problématisation du phénomène communiste pensé analogiquement au religieux, en l'occurrence au catholicisme (qui semble offrir le modèle le plus immédiatement applicable dans le cas français), ne devrait avoir d'autre fonction qu'heuristique. Il s'agit tout simplement de penser certains aspects du fonctionnement du parti communiste et du communisme sans préjuger de la question de savoir si , oui ou non, le communisme est une "religion séculière". Dans ce cadre, de nombreux éléments d'analyse des différentes interprétations du communisme comme religion séculière pourraient et devraient être repris ; de même on pourrait transposer des schèmes analytiques mis en oeuvre dans l'histoire du catholicisme pour les transposer au monde communiste. D'autres analyses pourraient être reprises :

l'extension du concept "d'institution totale" d'E. Goffman (Couvents, prisons, asiles etc.) au parti communiste , qu'avait mis en oeuvre Jeanine Verdès-Leroux en proposant la notion d'Institution totale "ouverte" , trouverait sa place dans ce programme.

B. De l'analogie heuristique à une homologie structurale sous-tendue par une "habitude mentale"

C'est seulement à ce niveau analogique que la question du caractère religieux du communisme pourrait éventuellement, sociologiquement, trouver un début de présomption de validité. Il s'agirait d'imputer à une même "habitude mentale" un ensemble de dispositions qui serait au principe de l'engagement religieux et de l'engagement communiste et qui permettrait de rendre compte , pour une part, des homologies structurales dégagées par l'analogie que nous avons appelée heuristique. Deux voies d'accès me semblent, dans cette logique, envisageables . La première consisterait à prendre au sérieux la perpétuation ou si l'on préfère l'effet d'inertie , chez un même individu ou pour un ensemble significatif d'agents sociaux, d'une éducation religieuse sur l'engagement communiste . La seconde consisterait à analyser, cette fois dans l'histoire du "mouvement ouvrier", l'ensemble des emprunts inconscients ou délibérés à l'univers catholique par exemple.

On ne peut ici qu'esquisser quelques unes des raisons qui peuvent éventuellement justifier qu'on se livre à ce type de prospection ou qu'on réutilise des matériaux déjà élaborés.

Louis Althusser, par exemple, affirme dans "L'Avenir dure longtemps" l'existence de cette filiation : "Je peux bien le dire, c'est en grande partie par les organisations catholiques de l'Action catholique que je suis venu au contact de la lutte des classes et donc au marxisme. Mais n'ai-je pas déjà indiqué l'étonnante ruse de l'histoire qui, par le biais de l'exposé de la 'question sociale' et de la 'politique sociale' de l'Eglise, initia au socialisme même d'innombrables fils de bourgeois, et de petits-bourgeois (y compris paysans dans la Jeunesse agricole chrétienne) par peur panique de les voir passer au 'socialisme' ? De fait, l'Eglise, ses encycliques et ses aumôniers formèrent leurs propres militants à l'existence d'une certaine question sociale que la plupart d'entre nous ignorions complètement. Bien entendu, une fois l'existence de la 'question sociale' et la proposition de ses ridicules remèdes reconnues, il suffisait de peu de chose, par exemple, dans mon cas, la vision politique profonde du 'père Hours' , pour aller voir ce qui se passait 'derrière' les fumeuses formules de l'Eglise catholique et adhérer rapidement au marxisme, avant d'entrer dans le parti communiste ! Cette voie fut celle de dizaine de milliers de militants des Jeunesses étudiantes, ouvrières et agricoles chrétiennes (JEC, JOC, JAC) qui découvrirent des cadres de la CGT ou du Parti -la plupart du temps à travers la Résistance"(p 197). L'intérêt de cette remarque c'est qu'elle impute à la concurrence pour le contrôle des "simples" entre l'Eglise et les organisations ouvrières la production d'un champ thématique semblable ('la question sociale') qui facilite le transfert d'un univers à l'autre pour ceux que la croyance

abandonne.

L'histoire des prêtres-ouvriers mériterait d'être reconsidérée en fonction de ce type de questionnement, ainsi que, à d'autres époques celles de certains intellectuels, apôtres d'un renoncement au monde, et qui ont pu rêver de trouver en URSS un lieu conforme à leurs aspirations. Je pense à Pierre Pascal, bien sûr, dont le témoignage demeure unique ou, à Wittgenstein qui désirait faire le " voyage en URSS".

On mesure les obstacles empiriques que ne manquerait pas de rencontrer un telle voie de recherche qui suppose une prosopographie fondée sur des données biographiques suffisamment représentatives et approfondies. Une exploitation secondaire du Dictionnaire Biographique du Mouvement Ouvrier français de Jean Maitron pourrait être, dans cette perspective, engagée.

Reste, en dernier lieu, une voie de recherche qui apparaît plus prometteuse, celle d'une sociologie historique du mouvement ouvrier français intégrant ce questionnement. L'étude maîtresse d'E.P Thompson pour l'Angleterre apporte de très nombreux éléments qui semblent attester de l'intrication de "formes" religieuses et ouvrières dans la formation de la classe ouvrière anglaise.

Conclusion

Rappelons que notre propos se voulait essentiellement de méthode et programmatique. Nous avons surtout voulu dégager analytiquement des niveaux analogiques souvent mêlés dont on peut craindre qu'ils ne favorisent des glissements analogiques indus (Michel de Coster). Cette crainte se justifie d'autant plus qu'à l'instar de la notion de "totalitarisme" , très discutée, l'idée du communisme comme "religion séculière" fut enrôlée dans les conflits politiques, ce qui ne facilité guère le départ entre l'analogie heuristique ou théorique et les effets métaphoriques plus ou moins délibérément recherchés, ceux dont on a vu qu'ils s'adressent plus à la complicité inconsciente du destinataire qu'à notre aptitude à résister laborieusement à ce type de séduction. A un moment où le religieux est au coeur des préoccupations politiques mais aussi au coeur des centres d'intérêt de nombreux politistes, le regard plus froid que l'on peut porter désormais sur des schèmes d'analyse qui associaient "fanatisme" et "communisme" par le medium du religieux peut, peut être, mieux armer notre vigilance, et ce d'autant plus que dans sa "Sociologie du communisme", Jules Monnerot titrait sa première partie : "L'Islam du XX^e siècle"