

12<sup>e</sup> année - Nouvelle série

**c.m.**  
revue mensuelle

N° 97

Octobre 1981

Editorial

**LA DOUBLE  
IMPUISSANCE**

Claude Renard,  
Jan Debrouwere

**DEPUIS 60 ANS,  
LE P.C.B.**

François Houtart

**MARXISME  
ET  
FOI CHRÉTIENNE**

Roland Nijns

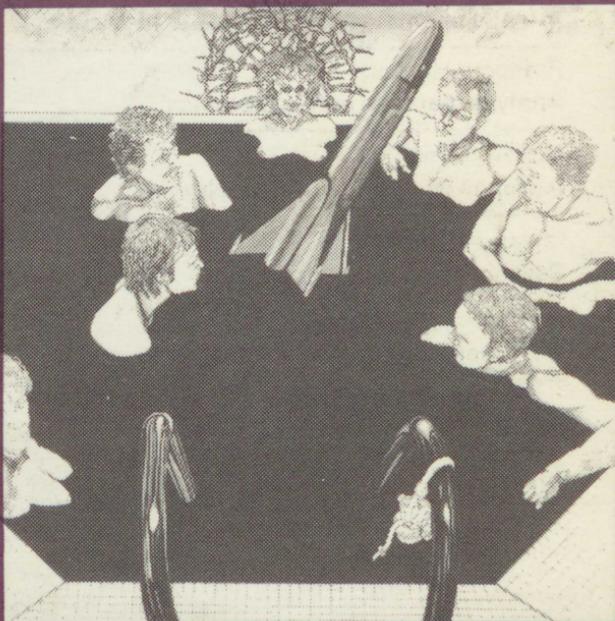
**A PROPOS  
DE LANGAGE**

Istvan Felkai

**PSYCHIATRIE  
ET POLITIQUE**

Susa Nudelhole

**AVANT  
LE 25 OCTOBRE**



**cahiers  
marxistes**

## Sommaire

---

Editorial

**La double impuissance** p. 1

---

Susa Nudelhole

**Avant le 25 octobre** p. 3

---

Claude Renard, Jan Debrouwere

**Depuis 60 ans, le P.C.B.** p. 7

---

Philippe Caroyez

**Au delà de la notion de chômage de longue durée :  
le lent démantèlement de la Sécurité sociale** p. 16

---

François Houtart

**Analyse marxiste et foi chrétienne** p. 22

---

Roland Nijns

**A propos de « Langage et idéologie »** p. 32

---

Istvan Felkai

**Psychiatrie : « petite dimension » et grande politique** p. 39

---

A livres ouverts

p. 43

En revues

p. 46

---

*Illustrations : Daniel Pelletti (voir notice page 49), « Le temps des cactus », 1980, 81 x 101. Page une de couverture : détail. Photographies : J.C.Faidherbe.*

### Comité de patronage :

Edmond Dubrunfaut, Robert Dussart, René Noël, Willy Peers, Roger Somville, Jean Terfve •

### Comité de rédaction :

Jacques Aron, Jean Blume, Francis Chenot, Claudine Cyprès, Augustin Duchateau, Pierre Ergo, Serge Govaert, Jean-Jacques Heirwegh, Pierre Joye, Rosine Lewin, Jacques Moins, Jacques Nagels, Christine Renard, Claude Renard, Christian Vander-motten, Jean-Paul Vankeerberghen, Benoît Verhaegen.

**Rédacteur en chef :** Rosine Lewin

**Secrétaire de rédaction :** Pierre Ergo

Édité sous le patronage de la Fondation Joseph Jacquemotte

# La double impuissance

Il n'aura pas fallu longtemps pour que la crise politique surgie en Belgique au soir du lundi 21 septembre 1981 apparaisse comme une crise « pas comme les autres ».

Une double impuissance gouvernementale est en effet devenue évidente : impuissance à faire face aux problèmes économiques, impuissance à maîtriser le dossier institutionnel. Jamais auparavant le sort de la sidérurgie wallonne, l'avenir de l'emploi n'avaient été aussi directement liés à la question des pouvoirs dévolus aux régions. Jamais auparavant, les notions de fédéralisme et de programme anticrise n'avaient été aussi étroitement mises en parallèle. Jamais on n'avait perçu aussi nettement le déglingage de la Belgique et le désarroi de ses notables.

Votée en août 1980 (contre les voix communistes), la réforme institutionnelle a produit une régionalisation boîteuse. Non seulement la région bruxelloise a été poussée au fond d'un frigo mais les compétences et les moyens octroyés à la Wallonie et à la Flandre sont dérisoires. Le problème n'est assurément pas vécu de la même manière dans les deux grandes régions. Minorisée et plus durement frappée par la crise en raison du vieillissement de ses structures industrielles, la Wallonie a un besoin vital d'instruments propres pour orienter et maîtriser son devenir. Il suffit de traverser le Hainaut pour découvrir l'ampleur d'un désastre dont les holdings portent la responsabilité : le Centre et le Borinage par exemple ont cessé d'être des lieux de prospérité, ils ressemblent davantage à des musées d'archéologie industrielle.

Il est donc normal que la volonté d'une politique anticrise se confonde en Wallonie avec la volonté d'une plus grande autonomie envers le pouvoir central, pouvoir que domine une majorité flamande. Cela ne signifie pas que les Flamands et la Flandre soient à l'abri des ravages de la crise. Ni que la résistance à la politique des Tindemans, Martens ou Eyskens ne s'y manifeste pas. Le CVP est certes puissant, mais il n'est pas homogène et il n'est pas toute la Flandre. Mouvements de

méfiance ou d'opposition au sein des organisations syndicales; grèves tenaces comme celle des chantiers navals de Tamise; fermentation continue des comités de base; recherche d'alternatives démocratiques à la crise — tout cela est aussi la Flandre.

Il n'empêche. La crise politique a éclaté sur le dossier du financement par les banques du complexe sidérurgique wallon Cockerill-Sambre. Et il est significatif que les Fêtes de Wallonie aient été marquées cette année par des actions du front commun syndical wallon.

Vingt ans après la grande grève de 60-61 où résonnèrent les mots d'ordre de fédéralisme et de réformes de structure anticapitalistes, douze ans après l'appel de Léo Collard au rassemblement des progressistes, le front commun syndical wallon, inexistant en 60-61, a lancé un manifeste pour une politique industrielle dynamique, contre la régression sociale, pour le fédéralisme et pour le rassemblement des progressistes.

Il ne faudra pas perdre de vue ces objectifs au cours de la campagne électorale : ils constituent les véritables enjeux du scrutin. Il ne faudra pas gommer certains souvenirs. Le drame de la sidérurgie wallonne par exemple ne date pas d'hier. Les dirigeants socialistes, d'André Cools à Guy Spitaels, ont entretenu bien des illusions sur ce que banques et holdings allaient faire. Aucun miracle ne s'est produit, ni au moment des accords d'Hanzinelle, ni autour du plan de fusion Cockerill-Sambre. En échange de promesses non tenues de banquiers, on a fait accepter par les travailleurs de drastiques suppressions d'emplois, sans la moindre garantie de reconversion en aval de la sidérurgie. De même, les attaques gouvernementales contre la sécurité sociale (notamment en faisant glisser des charges patronales sur le dos des consommateurs), les compressions des dépenses sociales dans le cadre des lois budgétaires antérieures et du projet de budget 82 — tout cela ne peut être escamoté : il faut savoir que les ministres socialistes et démo-chrétiens sont coresponsables de cette politique. Car si les électeurs veulent vraiment rompre avec la gestion de la crise, ils ne doivent permettre ni amnésie, ni embrouille.

« Elections pour rien » ? Même à gauche, il se trouve des gens pour l'affirmer. Entendons-nous. Sans doute ces élections ne résoudre rien par elles-mêmes. Mais on peut tenir pour assuré que les résultats du scrutin seront mis à profit. Il ne nous paraît pas mesquin ou électoraliste de préférer qu'ils servent plutôt la gauche que la droite, plutôt une alternative démocratique à la crise qu'une gestion à la Thatcher, plutôt une volonté de détente et de désarmement qu'un dessein de guerre froide.

Les élections vont déboucher sur un nouveau Parlement et un nouveau gouvernement. Plus fondamentalement, il s'agit au travers du prochain scrutin de donner à l'action anticrise si prometteuse qui a démarré en Wallonie une assise politique large et solide. Pour rendre cette action contagieuse et efficace.

## Avant le 25 octobre

La décision du président Reagan de fabriquer la bombe à neutrons a alourdi encore un climat déjà fort tendu par l'affaire des euromissiles.

L'aspect particulièrement cynique d'une bombe qui tue les hommes mais épargne les biens ne saurait faire oublier sa caractéristique essentielle : par sa maniabilité et sa portée limitée elle abaisse considérablement le seuil du recours aux armes nucléaires et tend ainsi, au contraire des armes de dissuasion, à rendre possible une guerre nucléaire. Une guerre nucléaire en Europe car, même si elle est actuellement stockée aux Etats-Unis, on voit mal l'armée américaine l'utiliser contre la police montée canadienne ou le Mexique...

Le danger que court ainsi l'Europe est d'autant plus grand que les fusées Pershing 2 et les missiles de croisière visent eux à donner aux Américains la possibilité de frapper l'URSS à partir du sol européen. Les stratèges américains de cette politique espèrent ainsi détourner sur l'Europe la riposte soviétique qui ne manquerait pas de s'ensuivre. Il s'agit de rétablir en quelque sorte l'invulnérabilité du sanctuaire américain qui avait marqué pratiquement toute l'histoire des Etats-Unis jusqu'au développement des fusées nucléaires intercontinentales.

Invulnérabilité et supériorité. En menaçant le 2 septembre dernier de déclencher « une course aux armements que les Soviétiques ne peuvent pas gagner » si l'URSS n'acceptait pas les conditions américaines de négociations sur la réduction des armements, le président Reagan a fait bon marché des arguments habituels de Washington sur la nécessité de rétablir un équilibre qui aurait été rompu par Moscou : le chef de la Maison-Blanche ne craint apparemment pas de perdre la course aux armements. Et il montre par la même occasion comment il conçoit la négociation : à partir d'une position de force.

Ces nouvelles manifestations de la volonté d'affrontement, d'escalade de la course aux armement et de la politique des blocs de l'administration Reagan ont encore accru l'inquiétude et l'opposition de lar-

ges secteurs de l'opinion publique et des milieux politiques. Particulièrement en Europe dont la sécurité et l'indépendance sont directement en cause. Et l'ampleur prise ces derniers mois par le mouvement contre les missiles en Allemagne fédérale, l'ajournement de la décision des Pays-Bas confirment le rôle clé de la Belgique souligné déjà par le général Rogers, commandant des forces de l'OTAN en Europe.

En déclarant en septembre dernier que la décision de la Belgique de subordonner l'installation éventuelle d'euromissiles sur son territoire à l'évolution des négociations que les Etats-Unis et l'URSS doivent engager sur ces armements, permettait à notre pays de faire pression pour que les deux pays négocient avec la volonté d'aboutir, le ministre Nothomb a reconnu en fait une chose capitale : le bien-fondé du grand mouvement mené en Belgique contre l'installation des missiles, contre toute tentative de précipiter une décision qui ne devrait pas être prise tant que n'auront pas été épuisées toutes les possibilités de négociation. Une telle attitude fait obstacle certes à l'implantation des Pershing et des Cruise mais pose aussi le problème des SS 20 soviétiques, de la limitation et du démantèlement de tous les missiles de portée moyenne en Europe. C'est sur cette base que s'est développé un des plus larges mouvements d'opinion que notre pays ait jamais connus.

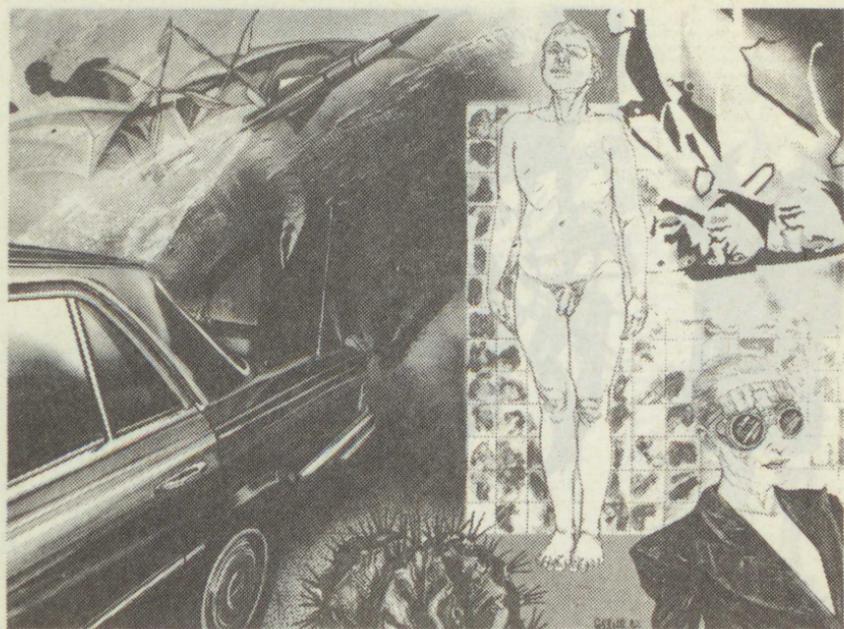
C'est ce mouvement qui s'exprimera à nouveau le 25 octobre à Bruxelles au cours de la grande manifestation contre les missiles organisée par le Comité national d'action pour la paix et le développement (CNAFD), le Comité national d'action flamand contre les armes nucléaires (VAKA) et, du côté flamand également, le Centre de concertation pour la paix (OCV).

« La Belgique possède la clé du renouvellement de l'arsenal nucléaire de l'OTAN », déclarait le 12 mars dernier le général Rogers. Le 25 octobre doit permettre de donner un tour de clé, sinon définitif, du moins déterminant dans le verrouillage de ce qui serait en réalité une escalade incontrôlée de la course aux armements les plus dangereux pour l'indépendance, la sécurité et l'avenir même de l'Europe.



Daniel Pelletti, « Le temps des cactus », 1980, 81 × 101. Photo J.C. Faidherbe.





*Daniel Pelletti, « Le temps des cactus », 1980, 81 × 101. Photo J.C. Faidherbe.*



## Depuis 60 ans, le P.C.B.

**Comme nous l'annoncions dans notre édition précédente, on lira ci-après, tout d'abord, l'allocution prononcée par Claude Renard le 5 septembre dernier à la fête de la presse communiste.**

Je ne retracerai pas en vingt-cinq minutes soixante années d'histoire du Parti communiste de Belgique. Pareille tentative serait d'autant plus présomptueuse que l'histoire d'un parti comme le nôtre se confond avec l'histoire tout court. Depuis qu'il existe, en effet, le PCB a toujours situé son action au niveau des choix déterminants de la politique nationale. Ses orientations ont toujours pris appui sur le processus révolutionnaire mondial qui n'a cessé de s'amplifier, en se diversifiant, au cours de ces six décennies.

Que l'on n'attende pas de moi une apologie. N'oublions pas que la tâche que s'était assignée Joseph Jacquemotte en 1921 n'a été qu'incomplètement réalisée. Après soixante années de travail patient, d'efforts tenaces et de durs sacrifices, le développement en Belgique d'un parti révolutionnaire de masse est encore, pour les communistes, une préoccupation dominante. Ayons la lucidité de le voir. Au demeurant, soixante ans dans la vie d'un peuple, c'est peu de choses.

Il est certain que de 1921 à nos jours, le PCB a connu plus de difficultés que de victoires. Je dirais même qu'un chroniqueur malveillant n'aurait aucune peine à écrire son histoire en en faisant l'histoire de ses erreurs. A condition, je m'empresse de l'ajouter, d'omettre l'essentiel. Car il est un certain nombre de bévues politiques particulièrement coûteuses, voire catastrophiques, qui ont marqué notre époque et qu'il fut précisément le seul à ne point commettre, alors que les autres partis s'empêtraient dedans au point d'y laisser leur réputation. Ce n'est pas tout à fait par hasard que le PCB soit le seul parti belge qui n'ait jamais dû changer de nom depuis 60 ans.

Il suffit pour s'en convaincre de prendre quelques points de repère dans la succession des principaux événements qui ont jalonné l'évolution de l'Europe et du monde durant cette période.

Commençons par le commencement. Tout a commencé, en effet, avec cette révolution d'Octobre 1917 qui frappa de plein fouet les impérialismes en un temps où la grande bourgeoisie avait encore la force de réaliser des unions sacrées autour de ses ambitions meurtrières.

Qui avait vu clair ?

Vandervelde, de Brouckère, Destrée sont des personnalités que nous respectons pour les grands services qu'elles ont rendus à notre classe ouvrière. Mais ce n'est point porter atteinte à leur mémoire que de rappeler leur incompréhension du phénomène « Octobre ». Destrée écrivit un livre qui s'intitulait « Les fondateurs de neige ». Il désignait ainsi les Soviétiques auxquels les plus grandes autorités politiques ne donnaient généralement que quelques mois à vivre. Il n'y eut en Belgique que cinq ou six centaines de femmes et d'hommes qui eurent, parfois de façon purement instinctive, la capacité de se redéfinir politiquement face à ce tournant décisif dans l'histoire de l'humanité. Ce sont les fondateurs de notre parti. Nous leur devons d'être ce que nous sommes.

Imaginez un peu ce qu'était l'état d'esprit de la population belge lorsque les troupes françaises occupèrent la Ruhr en 1923. Notre pays avait été attaqué par l'Allemagne, dévasté, pressuré. Quoi de plus naturel que d'applaudir au Traité de Versailles ? L'Allemagne devait payer, on devait l'obliger à payer.

Aujourd'hui, tous les historiens sérieux admettent que le nazisme s'est nourri des humiliations et des spoliations infligées alors au peuple allemand. Il est évidemment très facile de l'admettre aujourd'hui. Mais dans les années 20, il fallait une rare clairvoyance et une non moins rare audace pour oser dire publiquement que le Traité de Versailles, par son iniquité, préparait une nouvelle guerre mondiale. Cette clairvoyance et cette audace, notre parti encore balbutiant et terriblement isolé les a eues, presque seul.

Pour les besoins du film que nous avons fait sur le parti et qui n'a pas du tout la prétention d'être exhaustif, je viens de feuilleter la collection du « Drapeau Rouge » et de « La Voix du Peuple » des années 1935 à 1939. Cette collection a beaucoup souffert de l'attentat perpétré il y a quelques mois contre nos locaux de l'avenue de Stalingrad. Ainsi, la trace des flammes témoigne sur ces pages de journal des excellentes raisons que les fascistes ont de nous haïr pour le passé comme pour le présent et l'avenir. Ces titres, ces articles, ces appels portant parfois la signature de Jacquemotte ou de Lahaut, quelle démonstration ! Les idées y sont simples et claires. Elles appellent à l'union dans le front populaire pour isoler Rex et le VNV, pour aider l'Espagne républicaine et en finir avec la criminelle absurdité de la non-intervention, pour que des accords de sécurité collective incluant l'Union soviétique paralysent le fauve hitlérien dans sa tanière, pour que la démocratie ébranlée par la crise et les scandales se régénère au moyen d'une grande politique sociale conforme aux aspirations des travailleurs en lutte.

On peut être fier d'appartenir au parti qui a mené une telle bataille sous l'égide de l'Internationale communiste, dont le VII<sup>e</sup> congrès, tenu

en 1935, avait ouvert des horizons nouveaux à la démocratie et au socialisme. Le fait est que si la politique proposée alors par les communistes avait prévalu, il eût été possible d'empêcher le fascisme de provoquer la guerre, de le battre politiquement avant qu'il ait pu acquérir les moyens de mettre le monde à feu et à sang.

De nos jours, tous les politiciens condamnent Munich et tirent de cette sinistre pantalonnade des leçons qui ne sont, la plupart du temps, que des contresens historiques. Les communistes ne furent certes pas les seuls à proclamer que Munich n'avait pas sauvé la paix. D'autres voix s'élevèrent pour fustiger le « lâche soulagement » des politiciens au pouvoir et le désastreux calcul des apprentis sorciers qui voulaient pousser Hitler vers l'Est. Mais, en tant que parti, le PCB n'en a pas moins le mérite d'avoir été pratiquement seul à dénoncer Munich et à prévoir les malheurs qui allaient en découler.

Ce que fut l'attitude de notre parti pendant la deuxième guerre mondiale, l'histoire l'a écrit en lettres de sang sur la poitrine des fusillés. On trouve pourtant encore, par-ci par-là, des libelles qui s'attachent à amoindrir son rôle, qui tentent, par exemple, d'accréditer l'idée que les communistes ont attendu l'agression contre l'URSS pour faire de la résistance. Comme s'il n'était pas notoire que ce tournant de la guerre a donné un extraordinaire élan à toutes les formes et à tous les courants de la résistance ! Et qu'était-ce donc que cette grève des 100.000 métallurgistes du bassin liégeois qui, dès le mois de mai 1941, sous la conduite de Julien Lahaut, perturbait la machine de guerre nazie ?

En réalité, aucun parti belge n'était aussi bien préparé que le PCB à affronter les lourdes obligations de la résistance à l'occupant. Quel autre parti aurait surmonté comme il l'a fait le coup qu'il reçut en 1943, quand sa direction clandestine fut arrêtée en bloc par la Gestapo ? Or, pu après — et cela restera l'immense mérite d'Edgar Lallemand et de Jean Terfve — il était debout, plus fort et mieux armé que jamais pour continuer son œuvre de force unificatrice non seulement de la résistance, mais aussi du mouvement populaire qui portait en lui les meilleures chances du relèvement et de la rénovation du pays. Pour apprécier ce que fut le rôle du parti pendant la guerre, il suffit de se référer au jugement du principal témoin — irrécusable — de ces tragiques événements : le peuple lui-même qui lui donna 100.000 membres, 41 parlementaires et 4 ministres.

Vinrent ensuite des vents contraires qui, bientôt, soufflèrent en rafale. Le parti, il faut bien le dire, les supporta mal. Nous avons pris l'habitude, depuis son XI<sup>e</sup> congrès qui se tint à Vilvorde, de parler de cette période en termes très négatifs. Cela se comprend et cela se justifie, car c'est à une sévère autocritique que les communistes durent se livrer en décembre 1954 pour corriger les graves erreurs de type sectaire commises durant les années de guerre froide. Mais le moment n'est-il pas venu de dire aussi autre chose ?

Edgar Lallemand, Jean Terfve, Albert Marteaux, Jean Borremans furent de grands ministres, intègres, efficaces. On leur avait confié — exprès — les tâches les plus ingrates, comme le ravitaillement et la reconstruction. Ils s'en sont acquittés avec honneur et succès.

Nous avons dénoncé, parfois maladroitement, le plan Marshall et nous avons été les seuls à le faire. Maintenant, nous pouvons retourner aux polémiques d'alors avec une certaine sérénité et en débattre sans passion avec ceux de nos interlocuteurs socialistes qui, comme nous, pensent beaucoup de mal du capitalisme. Oui ou non, le plan Marshall n'a-t-il pas été le moyen de restaurer en Europe les bases de la puissance du capitalisme, au moment même où il aurait fallu lui faire payer ce que j'appellerai ses « dettes de guerre » vis-à-vis des peuples ?

Nous avons dénoncé le pacte de l'Atlantique-Nord qui, affirmions-nous, allait couper l'Europe en deux et ouvrir la voie à une escalade des tensions internationales. Oui ou non, les faits n'ont-ils pas confirmé nos craintes ?

Nous avons soutenu en 1948 l'Appel de Stockholm qui demandait l'interdiction des armes nucléaires. On nous a répondu que nous faisions le jeu de Moscou. Mais n'était-ce pas dès ce moment-là qu'il aurait fallu, tous ensemble, arrêter le processus infernal qui débouche aujourd'hui sur la menace d'implantation de fusées eurostratégiques en Belgique et sur la fabrication de ces armements neutroniques qui suscitent des protestations dans le monde entier ?

Plus tard, alors que Paul-Henri Spaak plaidait pour un marché commun de 180 millions d'âmes qui devait nous apporter prospérité et sécurité, assurait-on, notre parti mena campagne contre l'Europe des trusts. Il est vrai que ce fut une opposition trop peu nuancée et à laquelle manquait, au début, une analyse suffisante de l'évolution du capitalisme contemporain. Mais où sont les euphories d'antan ? Deux ans après les élections européennes de 1979, plus personne à gauche ne conteste que l'Europe qui s'est faite est bien celle du grand capital et que les forces de droite y ont trouvé de solides points d'appui, surtout depuis la montée de la crise, pour restructurer les économies nationales aux dépens des masses laborieuses, de leur emploi, de leur niveau de vie régional et local, de la démocratie elle-même.

Il est donc incontestable que le mouvement ouvrier dans son ensemble aurait souvent beaucoup gagné à entendre la voix du parti communiste, ses avis sur un certain nombre de problèmes essentiels qui se posent encore en 1981, à une époque où nos rapports avec les autres composantes de ce mouvement étaient si difficiles et tendus qu'un président du PSB put proposer à ses militants de construire un « petit mur » entre eux et nous.

Nous n'en sommes heureusement plus là. Sans être ce qu'elles devraient être, les relations entre les différentes composantes du mouvement ouvrier et démocratique sont aujourd'hui bien moins conflictuelles et je pense qu'il n'est pas exagéré de dire que les communistes y sont pour quelque chose. Sur des objectifs précis et aussi importants que le refus d'accueillir des missiles américains en Belgique, des formes de coopérations souples et durables se sont même créées entre les socialistes, les chrétiens, les communistes et beaucoup d'autres démocrates. Depuis le 1<sup>er</sup> mai 1969, date du fameux appel de Léo Colard, l'idée du rassemblement des progressistes reste présente et active dans toutes les familles politiques, anciennes et nouvelles, de la gauche wallonne et francophone. Faut-il que cette idée corresponde à un

besoin réel pour qu'elle ait réussi à survivre jusqu'ici à toutes les traverses, à tous les coups de Jarnac, à toutes les déceptions qui se sont accumulées sur son chemin ! Faut-il qu'elle corresponde à une solution d'avenir pour que sa flamme brûle encore malgré les errements actuels du parti socialiste et de la démocratie chrétienne au sein des gouvernements successifs de MM. Martens et Eyskens !

Oui, je le répète, les communistes ont beaucoup contribué à la survie de cette grande idée et ils continueront d'y contribuer aussi longtemps qu'il le faudra avec la détermination et l'obstination qui les caractérisent de toute évidence puisque, depuis soixante ans après, ils sont toujours là.

Dans ces soixante ans de lutte, voyez-vous, ce que nous avons fait de mieux, c'est précisément cette recherche patiente et persévérante de l'union. J'ai encore connu le temps où de vieux militants socialistes, traumatisés par la scission de '21, nous qualifiaient de « diviseurs ». Pourtant, ce que Jacquemotte avait voulu, ce n'était pas la division, c'était au contraire l'union. L'union au sein d'un véritable parti politique de la classe ouvrière, capable d'agir en avant-garde tout en entraînant les masses derrière lui. Car une avant-garde qui perd le contact des masses n'est plus rien d'autre qu'une secte et Jacquemotte, comme Lahaut, avait horreur des sectes. Ce fut à cette dure et belle école que, difficilement, les communistes belges ont appris à se battre pour unir, pour rassembler, pour gagner les travailleurs et leurs organisations à la cause qui, selon les moments et les circonstances, coïncide le mieux avec les nécessités générales de la lutte des classes.

Ainsi a pu naître le Front populaire contre le fascisme, dont le Front de l'Indépendance ne fut, à beaucoup d'égards, que le prolongement naturel dans les conditions de la guerre. Ainsi a pu naître l'idée de la grève générale qui se répandit comme une traînée de poudre parmi les travailleurs, en 1960, lorsque le gouvernement de M. Eyskens père élaborait cette « loi unique » dans laquelle on peut voir la première tentative de réorganiser sur une grande échelle notre système économique et social en fonction des intérêts des multinationales.

C'est à partir de ce moment-là que notre parti réussit à briser une fois pour toutes l'isolement qu'il avait connu dans la période de guerre froide. Trois noms émergent des pages d'histoire qui s'écrivent alors et qui ne sont d'ailleurs des pages d'histoire que pour les plus jeunes d'entre nous, car pour les autres, l'encre n'est pas encore sèche. Ce sont les noms d'Ernest Burnelle, René Beelen et Marc Drumaux. Trois dirigeants communistes disparus dans la force de l'âge, longtemps avant d'avoir pu donner tout ce qu'ils auraient dû normalement nous donner. Mais ce qu'ils nous ont donné est tout de même aussi précieux que toujours vivace. Le combat qu'ils ont mené, nous le continuons et je crois sincèrement qu'ils s'y reconnaîtraient sans peine.

Bien sûr, depuis leur disparition, la situation du pays a subi des changements considérables. Ils n'ont pas connu la crise qui a fait irruption dans le monde capitaliste en 1974 et qui sévit en Belgique avec une particulière âpreté. Mais, lorsqu'on examine aujourd'hui les solutions que les courants les plus avancés du mouvement ouvrier préconisent

pour combattre cette crise, on est frappé par une constatation qui s'impose immédiatement. C'est le fait que le parti communiste fut, sous la direction de Burnelle, Beelen et Drumaux, le parti qui s'employa avec le plus de conséquence à proposer au mouvement ouvrier un programme politique dans lequel ces solutions se trouvaient déjà amorcées et, surtout, dont la mise en œuvre aurait permis, spécialement à la Wallonie, de s'épargner bien des désastres.

A aucun moment, les séductions et les facilités des « Golden sixties » n'ont détourné le PCB d'une idée capitale qui s'était forgée dans les grèves de 60-61 et à laquelle les développements récents de la crise ont rendu toute son actualité. Je veux parler de la liaison fédéralisme-réformes de structure.

Il est clair que c'est, plus que jamais, dans cette perspective qu'il faut tout de suite organiser la riposte à la régression sociale et à son escorte obligée : l'étouffement de la vie démocratique qui a déjà des conséquences visibles dans tous les domaines, depuis les tristes exploits des milices privées jusqu'aux déclamations contre la « participation » en passant par la paralysie des assemblées élues.

Et j'y inclus la nouvelle offensive judiciaire qui s'est engagée contre la dépénalisation de l'avortement. Tout cela se tient.

L'économie s'écroule par pans entiers. Le chômage prolifère. La misère revient, la démocratie parlementaire se discrédite. L'Etat belge lui-même est menacé de dislocation. Voilà où nous a conduits la politique de gestion de la crise pratiquée au nom du « moindre mal », aux côtés des partis de droite, par les partis socialistes et la démocratie chrétienne.

Il est temps que le mouvement ouvrier et démocratique se ressaisisse. C'est d'ailleurs la conviction profonde de nombreux travailleurs, de nombreux militants socialistes et démocrates chrétiens. Aussi est-il normal qu'il y ait de nouveau une poussée en faveur du fédéralisme et des réformes de structure en même temps qu'un réveil de la contestation syndicale. Mais cela ne suffit pas, car on a laissé les choses aller trop loin. Comme vient de le souligner le Bureau wallon du parti, il n'est plus possible de ménager un gouvernement qui se sert de la participation socialiste et démocrate chrétienne pour imposer une politique ouvertement réactionnaire et qui ne l'est pas encore assez selon les chefs de file de la droite.

C'est pourquoi nous sommes pour une action interprofessionnelle d'avertissement de 24 heures en Wallonie. Oui, il faut une politique de rechange et il est fort utile d'en préciser les données dans des colloques, dans des études, dans des programmes. C'est indispensable. mais pour qu'une politique de rechange puisse se frayer un chemin dans la vie, se traduire par des mesures concrètes aux dépens des grosses fortunes, des grands fraudeurs du fisc et des spéculateurs, jeter les bases d'une nouvelle politique de l'acier, assurer des pouvoirs et des compétences véritables à nos institutions régionales, il faut d'abord enrayer l'offensive de la droite et lui rabattre le caquet. C'est impossible sans action. Donc, il faut organiser l'action en lui donnant pour premier objectif le rejet du projet de budget 1982 que le PS, hélas ! fait mine de

défendre. Si on n'agissait pas, immanquablement, la droite irait encore plus loin — et elle s'y emploie déjà — dans l'exploitation de ses avantages qui ne sont du reste que les faiblesses de ses partenaires toujours acculés à la défensive.

Quelqu'un a dit : « Les fortifications préparent les capitulations ». C'est profondément juste. Ce n'est pas derrière un mur de papier — de papier d'affiches — que l'on défendra réellement l'index, pas plus que l'emploi et la Sécurité sociale. La riposte doit s'organiser.

Nous disons que ce langage est le langage actuel de l'union. Il nous vient de notre conviction que la force du mouvement ouvrier et démocratique, telle qu'elle est, permettrait de remporter des victoires si elle était mieux utilisée.

Ce langage de l'union, nous le tenons en Flandre comme en Wallonie et à Bruxelles, avec les facilités nouvelles que nous donnent nos structures en voie de fédéralisation dans trois régions que nous savons différentes et appelées à se différencier de plus en plus. Nous pouvons le tenir partout en restant crédibles parce qu'en maintenant notre parti sur des positions de classe, face à la rupture de toutes les autres formations politiques, nous avons prouvé que le principe de la solidarité des travailleurs n'était pas pour nous une simple clause de style. Quand les communistes parlent de l'union, c'est du sérieux...

Ce langage de l'union dans la lutte, c'est aussi le fruit de nos soixante années d'histoire, de la meilleure part de notre histoire. 1921-1981 : de génération en génération, le flambeau s'est transmis et le moment n'est sans doute plus loin où sa flamme grandira, portée en avant par les jeunes qui prennent la relève. Ces jeunes, chers camarades, sont déjà parmi nous ; 'ici même. Ce sont eux que je vous demande d'applaudir.

**Pour sa part, Jan Debrouwere a prononcé en néerlandais un exposé « jubilaire » qui a fait une large part à l'histoire de la Belgique et celle du mouvement flamand. Nous en donnons ici d'importants extraits.**

Rester soi-même, demeurer fidèle à sa mission tout en se renouvelant — ce n'est pas une affaire d'âge pour un mouvement politique, pour le parti communiste que nous sommes. Il n'existe pas pour nous de recette, de thérapie, de cure Aslan. Pas plus que d'inéluctabilité d'une issue fatale. Nous devons sans cesse réfléchir à ce que nous voulons être, aux lieux du changement, aux moyens de le réaliser.

Les lois de la dialectique qui nous sont aussi applicables, procèdent de principes généraux mais aussi de la multiplicité des circonstances, lesquelles sont uniques pour chacun des partis communistes. Le caractère général des principes et des objectifs a pour conséquence que chacun peut faire son profit de l'expérience des autres. A condition toutefois d'accomplir son travail chez soi, de connaître son entreprise, son quartier, sa région, son pays.

Notre spécificité, c'est le cadre Belgique avec sa construction politique, sociale, économique et culturelle, avec son caractère de classe, son mouvement ouvrier, sa voie vers la démocratie. Et, dans ce cadre, le peuple auquel nous appartenons : wallon, flamand.

Après avoir situé la naissance de l'Etat belge en 1830 — en refusant de la réduire à une opération diplomatique et en rappelant les révoltes sociales et démocratiques de Bruxelles et de Liège — Jan Debrouwere montre que la Belgique est devenue ce que sa bourgeoisie en a fait au 19<sup>e</sup> siècle. Une bourgeoisie jeune, dynamique, positiviste, pragmatique, sans scrupules, sans grand intérêt pour des problèmes philosophiques ou idéologiques. Mais cette Belgique-là a marqué de son sceau toute la population, tant au Nord qu'au Sud. Des vicissitudes communes, et par exemple deux guerres mondiales, ont rendu plus difficile qu'on ne le pense d'effacer ces marques.

Jan Debrouwere allait ensuite analyser l'évolution du mouvement flamand, évolution telle que le mot « mouvement » est devenu impropre. Le refus de l'establishment belge de renoncer à son monopole de pouvoir en reconnaissant l'émancipation de la classe ouvrière ainsi que les droits politico-culturels du peuple flamand, ce refus était aussi l'expression d'une impuissance. L'emprise économique de la bourgeoisie belge traditionnelle sur le pays s'est affaiblie, sous l'influence des monopoles, des multinationales, de la crise générale du capitalisme et de la vulnérabilité de la Belgique à cet égard. Ses efforts pour consolider son unitarisme et donc sa domination — en aiguisant et en exploitant les oppositions entre nos deux peuples — n'ont pas seulement accumulé des matières conflictuelles dans le pays mais finalement divisé de manière profonde la bourgeoisie elle-même et toute la droite.

(...)

Aujourd'hui, a poursuivi Jan Debrouwere, les forces du travail, du progrès et de la démocratie vivante sont majoritaires en Flandre. Cette majorité doit être activée pour déposséder de leur hégémonie les Tindemans et les De Clercq sur lesquels compte la droite européenne.

Les communistes ont leur part de responsabilités dans les carences de la gauche en Flandre et donc dans les divisions à l'intérieur de la Flandre et entre Flandre et Wallonie, face à l'unitarisme bourgeois ét réactionnaire.

Mais, à l'instar de toute la gauche, les communistes ont aussi leurs mérites et leurs lettres de noblesse. Dans la chronique du mouvement flamand, du combat pour l'émancipation politique et socio-culturelle flamande, le mouvement ouvrier et les progressistes n'ont pas écrit le plus grand nombre de pages. Mais ils ont écrit les plus belles et les meilleures. Nous pensons au combat contre la « flandrische misere » comme Marx l'a appelée, aux travailleurs gantois du textile, aux dockers anversois, aux constructeurs de navires et métaux, aux mineurs limbourgeois, tous animés d'une combativité particulière, historique et qui frise parfois le désespoir. Nous pensons au daensisme, au ferment démocratique et progressiste du mouvement frontiste. Nous pensons à Jef Van Extergem.

Nous aussi, communistes flamands, nous sommes nés de l'espoir qu'a suscité la révolution d'octobre. Nous restons fidèles à cet héritage.

Mais nous ne sommes véritablement nous-mêmes que si dans une Flandre bien réelle, nous sommes les continuateurs d'une tradition d'alliances de classe conséquentes, de progressisme historiquement conscient, si nous développons ces valeurs démocratiques créées en Flandre et qui ont conféré à la Flandre une place particulière dans le cours de la civilisation européenne. Libérées et dépouillées de leurs scléroses conservatrices, hissées au niveau des besoins et aspirations de notre temps, ces valeurs seront des pierres importantes pour un socialisme autogestionnaire et pluraliste à notre manière. Un socialisme reconnaissable à ses principes généraux, mais qui sera nôtre par ses particularités dans lesquelles notre peuple retrouvera le meilleur de lui-même.

(...)

Notre essor est lié à la place que nous occuperons dans les luttes pour la paix, pour la démocratie, contre la crise. Si nous sommes absents de ces luttes, ce sera la stagnation. Notre mission est celle d'unir, d'éclairer, de politiser. C'est une véritable mission d'avant-garde. Faillir à cette mission nous vaudra isolement et rabougrissement. Y faire honneur signifiera pour le parti communiste en Flandre qu'il devienne ce facteur de dynamisme et de conscience dont le besoin est évident et où nous sommes irremplaçables. Aucun miracle, joyeuse-entrée ou accident historique ne résoudra nos problèmes. Nous ne serons nous-mêmes que si nous prenons, en Belgique et en Flandre, une part active dans la solution des difficultés que la crise, le démantèlement des libertés démocratiques, la rage du surarmement imposent à notre peuple. C'est ainsi que nous conquerrons le respect et la confiance sans lesquels aucun mouvement politique n'est viable. (...)



Daniel Pelletti, « Le temps des cactus », 1980, 81 × 101. Photo J.C. Faidherbe.

Au delà de la notion de chômage de longue durée...

## Le lent démantèlement de la Sécurité Sociale

Réponse à Jean-Claude Bodson (\*)

**Philippe Caroyez, secrétaire national des Jeunes socialistes, nous a envoyé une contribution que nous publions très volontiers, en la faisant suivre de quelques observations — sans vouloir toutefois clore un débat important, mais au contraire dans le même esprit de dialogue dont nous nous réjouissons.**

Je sais Jean-Claude Bodson attaché à la cause des chômeurs, il s'attelle quotidiennement à leur défense... J'attendais donc son article sur le chômage de longue durée et l'ai lu avec intérêt.

J'aimerais lui dire combien son exposé est pertinent... mais qu'il s'agit là de propos dont le côté réducteur n'est pas le moindre défaut.

*L'étude de la notion de chômage de longue durée ne peut se réduire à l'étude de l'application de l'Article 143 et à ses conséquences... Mieux encore, l'exclusion du bénéficiaire des allocations pour chômage anormalement long ne peut s'entendre en elle-même mais comme participant d'un processus plus global sur lequel l'étude doit également porter.*

C'est donc d'un nécessaire dépassement de l'étude faite par Jean-Claude Bodson que j'aimerais débattre ici... pour une analyse en profondeur de la notion de chômage de longue durée et des politiques dont elle n'est qu'un aspect.

### LÉGISLATION DE CRISE, DISCRIMINATIONS ET DÉMANTÈLEMENT DE LA SÉCURITÉ SOCIALE

L'exclusion du bénéficiaire des allocations pour chômage de longue durée ne peut s'entendre en elle-même, elle n'est qu'un aspect d'une législation « sociale » de crise et qu'un moment du processus évident de démantèlement de notre système de Sécurité sociale.

Si la Belgique peut se vanter de posséder une législation sociale, du moins en ce qui concerne son régime d'assurance-chômage, parmi les plus libérales du monde et si le principe (d'assurance obligatoire) sur lequel il est fondé, dès après la seconde guerre mondiale — à savoir l'indemnisation des salariés privés de travail sans limitation de durée et sans référence à l'« état de besoin » — en s'écartant d'emblée du principe d'assistance, lui a fait mériter ce qualificatif, il est néanmoins bon de savoir que ce principe initial, cette philosophie presque, n'est pas resté inattaqué.

Ainsi, au fil du temps, les attaques répétées contre notre système d'assurance-chômage se sont traduites par une série de dispositions réglementaires restrictives, par une « *législation de crise* » visant à réduire le nombre de chômeurs ou de certaines catégories de chômeurs lorsque celui-ci est jugé trop élevé.

L'article 143 n'est qu'un aspect de cette législation de crise... à côté d'autres (indisponibilité pour le marché de l'emploi, refus d'accepter un emploi jugé « convenable », ...) qui sanctionnent chaque année plus de 40.000 chômeurs, et encore devons-nous ajouter qu'il est d'année en année une aggravation considérable des sanctions.

En août 1980, le ministre De Wulf mettait au point dix mesures, ses fameuses dix commandements, pour lutter contre les « parasites » de l'assurance chômage, contre ceux qui abusent du chômage ou qui tendent à s'y installer... l'objectif avoué par le ministre étant d'économiser 1,3 milliard.

Ce qui est fallacieux, c'est de ne voir en ces choix que fait le pouvoir qu'une simple volonté de réaliser des économies sur le budget de l'Etat. Les vraies raisons sont autres, les choix plus fondamentaux et pourtant plus graves pour la classe ouvrière.

A court terme, l'objectif est clair : faire baisser artificiellement le nombre des chômeurs. Le gouvernement tend ainsi à faire croire que le chômage diminue et à abuser de l'opinion publique à qui il donne fausement des gages de crédibilité.

Depuis le début de la crise, les gouvernements successifs n'ont rien fait d'autre. Avec les ministres Califice, Spitaels et De Wulf qui se sont succédé au département de l'Emploi et du Travail, nous n'avons vu que renforcement des mesures de contrôle et augmentation du nombre des sanctionnés... alors que leurs politiques de résorption du chômage se montraient peu efficaces, n'offrant que des solutions temporaires ou peu intéressantes et ne créant en fait que peu d'emplois véritables.

A long terme, l'objectif apparaît moins clairement. Mais ici ce sont les fondements mêmes de notre assurance chômage qui sont attaqués. Il n'y a, à mon sens, aucun doute sur les objectifs poursuivis en la matière par les milieux conservateurs, nous connaissons trop bien leur volonté de voir le bénéfice de l'assurance chômage limité dans le temps et le calcul de celui-ci lié à un « état de besoin » (donc aux revenus familiaux)... toutes mesures qui tendent, selon eux, à créer une situation plus saine (entendez : moins de jeunes et nettement moins de femmes).

Cette volonté de s'en prendre aux fondements de notre assurance chômage ne se fera pas attendre... En décembre 80, le stage des jeunes

est porté de 75 à 150 jours, les commissions consultatives se voient retirer les compétences qu'elles avaient en matière d'exclusion et **surtout** l'idée d'une *limitation dans le temps* de l'indemnisation est implicitement introduite au travers des discriminations faites entre chefs de ménages, cohabitants et isolés, dont les femmes sont les premières victimes.

De plus, « *le fait ... de faire référence (comme ici) au " statut familial " pour l'attribution des prestations sociales participe déjà partiellement de l'"état de besoin" qui préside à l'enquête sur les ressources...* » (1).

L'assurance chômage, avec les incidences que son déficit a sur le système de Sécurité sociale et plus loin sur le budget de l'Etat, est pour les chercheurs un *indicateur* qui ne saurait tromper... elle doit être pour les progressistes l'objet d'un incessant combat.

Combat perdu d'avance, peut-être... mais comment ne pas considérer avec certains (2) que la limitation discriminatoire de l'indemnisation en fonction de la durée du chômage et du statut familial de l'allocataire n'est pas le premier signe d'une totale refonte de notre système d'assurance (obligatoire) contre le chômage en un système d'assistance sociale des chômeurs ?

Ainsi, resitué dans le champ politico-idéologique qui le prend pour enjeu, l'article 143 ne saurait plus apparaître comme le « *dernier rempart* » contre les abus que permettrait une législation sociale trop libérale... mais bien comme **l'un des éléments** concourant à sa disparition, prémice d'un complet démantèlement de notre système de sécurité sociale.

## RÉALISME POLITIQUE ET POLITIQUE DU MOINDRE MAL...

Au delà de l'application et des conséquences de l'article 143, j'aimerais enfin m'attacher à l'étude sommaire (bien qu'éclairante) de l'attitude qui a été et qui est celle des « forces progressistes » face à cet important débat (3) et nous devons à la vérité de constater que ces « forces » sont restées bien inertes face à ces attaques.

Au niveau syndical, tant du côté de la FGTB que de la CSC, on s'est limité à apporter aux chômeurs sanctionnés une défense individuelle et un appui en Commission consultative. Jamais position n'a été prise face à l'article 143 et la suppression des compétences laissées aux Commissions consultatives en matière d'exclusion a été acquise sans grande résistance.

Peut-être pouvons-nous en conclure qu'ils sont manifestement mal à l'aise face à l'article 143, tiraillés entre la défense des chômeurs et le réalisme dont ils doivent faire preuve en période de crise... et sans doute croient-ils malhabile de s'en prendre à cet article qui permet — du moins théoriquement — d'éviter certains abus, en cette période où tant de voix s'élèvent pour dénoncer les abus du chômage. Il n'est d'ailleurs pas évident qu'ils feraient l'unanimité dans leurs rangs !

On songera aussi, et peut-être surtout, à ne pas perdre de vue (comme évoqué déjà) que la suppression de l'article 143 ouvrirait plus

encore la porte à une révision des principes mêmes de notre système d'assurance chômage.

Au Parti socialiste comme au Parti communiste, on s'est montré extrêmement prudent en la matière (4), craignant sans doute les contre-attaques des milieux conservateurs. On leur concédera cependant qu'ils se heurtent à une « opinion publique » souvent hostile aux chômeurs. Et, n'ayons pas peur de le dire, parfois, aux résistances internes.

Du côté du Parti socialiste on ne vit rien venir, mais il est vrai que les socialistes sont associés en cette matière aux décisions du pouvoir...

Du côté communiste, comme le rappelle Jean-Claude Bodson dans son article, deux propositions de loi furent déposées. L'une en 1978, par le député Levaux, qui visait à limiter le champ d'application de l'article 143 aux chômeurs pour lesquels L'ONEm peut apporter la preuve d'un refus caractérisé d'accepter un emploi convenable ; l'autre en décembre 1980, visant à réintroduire les Commissions consultatives comme instances décisionnelles dans la procédure administrative d'application de l'article 143. Mais ces propositions, dont le mérite au moins est d'exister et nous devons le souligner, ne sont que des propositions d'une politique (réaliste !) du « moindre mal ».

Si la proposition Levaux sous-tend, et c'est croyons-nous son intérêt, le déplacement de la charge de la preuve (5) et le passage dans le chef de l'ONEm d'une attitude répressive à une attitude active (6), il n'en reste pas moins qu'elle ne remet pas fondamentalement en cause les pouvoirs arbitraires des Directeurs des Bureaux régionaux et que le droit de décider du caractère « convenable » de l'emploi offert leur est toujours laissé.

Cette proposition, si elle avait été acceptée alors ou si elle venait à être acceptée aujourd'hui avec le maintien des Commissions consultatives, comme instance d'avis, viendrait de plus amoindrir le rôle de ces commissions qui n'auraient plus tout compte fait qu'à entériner la décision du Directeur, la preuve d'un refus caractérisé d'accepter un emploi « convenable » (au sens de la loi) ayant été apportée par celui-ci.

Enfin, le retour à la possibilité d'appel face aux Commissions consultatives (comme voulu par les communistes) ne peut constituer pour les chômeurs sanctionnés une garantie *suffisante* contre l'arbitraire directorial... alors que ces commissions n'avaient qu'un rôle strictement consultatif et que le Directeur pouvait légalement passer outre à l'avis exprimé par la commission et maintenir sa décision initiale.

Mais peut-être sommes-nous déjà acculés à nous battre pour un moindre mal... ne pouvant plus que lancer des bouteilles à la mer !

*1) L'étude de Jean-Claude Bodson ne prétendait nullement traiter de manière exhaustive le problème du chômage de longue durée. C'est l'apport d'un praticien qui réfléchit aux cas concrets et aux situations vécues par les travailleurs. Cette réflexion, même modeste, s'inscrit cependant dans un cadre bien plus vaste. Car voilà de nombreuses années que les CM analysent le processus de dégradation et les menaces de démantèlement de la sécurité sociale, qu'il s'agisse de l'assu-*

rance maladie-invalidité ou de l'assurance chômage. Les « réformes » gouvernementales prétendent s'inspirer de soucis budgétaires ou même de justice sociale (en traquant les « abus »), masquant ainsi l'impact dévastateur des mesures imposées. On ne peut reprocher aux communistes de ne pas apercevoir que ces mesures, qui sont de fausses réformes, mènent en fait au démantèlement de la sécurité sociale. En évoquant un certain nombre de cas précis, de situations exemplatives, J.C. Bodson a précisément pu montrer que le gouvernement frappe non pas des coupables mais des victimes — des victimes de la crise.

2) Philippe Caroyez observe que le PS et le PC sont « extrêmement prudents » quand il s'agit de supprimer l'article 143. Il reconnaît néanmoins que seul le PC a déposé deux propositions de loi qui ont « le mérite d'exister » mais qui relèvent selon lui d'une politique de moindre mal. Qu'il nous permette de lui dire que nous ne sommes vraiment pas du tout d'accord à ce propos.

Le démantèlement de la sécurité sociale s'effectue pierre par pierre, sous le couvert d'un discours qui présente les conquêtes sociales comme un hochet pour années prospères, et la défense de ces conquêtes comme une manifestation de conservatisme borné. Dans le même temps, les assurés sociaux sont présentés comme des parasites, qu'il faudrait traquer au nom de l'équité. Ce discours idéologique de la droite, dont le caractère offensif voire agressif tend à s'accroître, les CM tentent de le démystifier mois après mois. Sans aucune concession de type « moindre mal ». En appelant à la contre-offensive sur base de propositions alternatives. Sur le plan parlementaire, les communistes formulent des propositions concrètes, susceptibles d'être soutenues (ou améliorées) par d'autres forces politiques s'inscrivant à contre-crise. Certaines des propositions du groupe communiste se veulent plus globales, plus ambitieuses : c'est le cas à propos de la sidérurgie ou des constructions mécaniques.

En matière de chômage de longue durée, il est évident que c'est la relance de l'économie et la création d'emplois stables qui seules constituent des réponses valables. Cette relance, pour laquelle nous avons avancé des idées-forces, doit-elle empêcher le dépôt de propositions fragmentaires, si elles vont dans le sens de la défense des travailleurs et allocataires sociaux ? Nous ne le pensons vraiment pas. Le projet global à moyen et long terme ne s'oppose pas aux objectifs immédiats et partiels, bien au contraire : il faut articuler les seconds au premier, pour avancer. Le danger du « moindre mal », ce n'est pas là qu'il se trouve mais bien dans le soutien apporté par des ministres se réclamant du mouvement ouvrier à une action de droite, carrément régressive et dissolvante.

---

(\*) Jean-Claude Bodson, *Chômage de longue durée. Qui est coupable ? Qui est pénalisé ?*, in « Cahiers marxistes », juin 1981, pp. 4-9.

(1) Isabelle Dufour, *Entailler la sécurité sociale : la méthode De Wulf*, in « La Revue Nouvelle », n° 5-6, mai-juin 1981, p. 492.

(2) Notamment X. de Beys, *Vos droits face à la sécurité sociale*, Editions Vie Ouvrière, mars 1981 (514 p.), p. 166 et J. Fontaine, *Sécurité sociale : « droits acquis » ou principes*

démocratiques fondamentaux ?, in « Le Monde », « Courrier de Belgique » du jeudi 30 avril 1981, p. 31.

(3) Pour une étude plus approfondie, je ne peux que renvoyer à mon étude, *Exclusion du bénéfice des allocations pour chômage de longue durée*, Editions des Jeunes Socialistes, dossier n° 43, 1978, 68 p.

(4) Le député Levaux, même dans les développements de sa proposition de modification de l'article 143, ne proposait nullement sa suppression mais bien — fort prudemment — d'en limiter le champ d'application. Chambre des représentants, document 357, n° 1, Session 1977-1978.

(5) Ce n'est plus, en effet, au chômeur qu'il incomberait de démontrer — preuves de recherche à l'appui — que son état de chômage n'a rien de volontaire, mais bien au Directeur du Bureau régional d'apporter la preuve — au travers du « test du refus d'emploi » — de la « mauvaise volonté » du chômeur visé.

(6) Le passage de la « chasse aux abus » à l'offre d'un emploi.

**Outre l'article de J.C. Bodson dont parle ici Ph. Caroyez, on peut lire dans les C.M. :**

- *Chômeuses-profiteuses : un mythe à détruire* (R. Lewin, M. Guisse, A. Herscovici), février 1981.
- *Le chômage, un dossier de plus en plus lourd* (R. Lewin), mars 1980.
- *Les jeunes, cet autre problème de l'énergie* (P. Ergo), janvier 1980.
- *Le scandale du chômage* (R. Lewin), février 1979.
- *Licenciements pour « faute grave »* (J.C. Bodson), novembre 1979.
- *Sécurité sociale : un enfer pavé de mauvaises intentions* (Claude Coussement), décembre 1979.
- *Vue interne du plan Spitaels* (J. De Lame), avril 1978.
- *Contrats de travail, loi et réalité* (R. Jacobs, J.C. Bodson), octobre 1978.
- *Vivre avec le chômage ?* (collectif des C.M.), février 1977.

## Analyse marxiste et foi chrétienne

**Voici de François Houtart, dont on connaît l'engagement dans l'Eglise catholique et les engagements politiques concrets, un texte où il définit de manière fort claire son interprétation du marxisme. Nous sommes convaincus que ce texte suscitera l'intérêt des lecteurs des C.M.**

Dans un document récent, le Père Arrupe, général des Jésuites, traite de la légitimité de l'analyse marxiste de la société et des conditions de sa compatibilité avec la foi chrétienne. Malgré les réticences et les nuances du texte, c'était à la fois inattendu dans le contexte actuel de l'évolution de l'Eglise catholique et la reconnaissance d'une constatation faite depuis longtemps déjà par bien des chrétiens qui travaillent dans le domaine des sciences sociales.

Pour rendre les choses plus concrètes, on pourrait faire la comparaison avec les sciences de la nature. Il fallut bien du temps à l'Eglise catholique pour réhabiliter Galilée. Durant le Concile Vatican II, un certain nombre de participants — et non des moindres — s'opposèrent encore à une telle réhabilitation, non plus pour des raisons scientifiques cette fois, mais parce que, comme le disait le Cardinal Ottaviani, Galilée s'était mêlé d'un champ qui ne le regardait pas, celui de la religion. Malgré tout Galilée fut réhabilité et à Louvain-la-Neuve, une des places principales porte maintenant son nom. Il faudra sans doute encore pas mal de temps pour qu'une autre place soit appelée Karl Marx !

Galilée en effet proposait des théories scientifiques qui entraient en contradiction avec les représentations religieuses de l'univers, telles qu'elles apparaissent dans une lecture littérale de la Bible. Indirectement, il attaquait ainsi ce qu'on croyait être les fondements même de la foi, au moins dans certains domaines. Marx, en montrant que toute société est une construction humaine et non le fruit d'un ordre social décidé par Dieu, remettait en question une conception de la société qui

reliait toute autorité au divin et plaçait l'origine du pouvoir dans le champ religieux. En 1910, quand le pape Pie X condamna le mouvement politique français Le Sillon (mouvement de tendance démocrate chrétienne), il reprocha à ce dernier d'affirmer qu'il fallait transformer la société et pas seulement l'améliorer. Or, disait en substance Pie X, la société existe telle que Dieu l'a voulue et les chrétiens doivent contribuer à la rendre toujours meilleure, mais point changer l'ordre social.

Mais qui plus est, Marx démontrait empiriquement que la manière dont les êtres humains s'organisent socialement dans la vie politique et sociale tout comme le type de lecture qu'ils faisaient des rapports sociaux, dépendaient étroitement de la façon dont ils produisaient les bases de leur existence matérielle, c'est-à-dire les moyens de vivre et de survivre. C'était renverser une perspective philosophique, très liée aux conceptions religieuses du temps et qui faisait de la pensée l'origine des formes sociales et idéologiques. C'est ce que Marx appela le matérialisme historique.

Ce concept fut souvent mal compris et mal interprété. D'une part, les adversaires de Marx présentèrent cette perspective comme si Marx niait le rôle de l'esprit humain, en le réduisant à n'être qu'une fonction de la matière et d'autre part certains marxistes fournirent des explications simplistes et réductionnistes, destinées souvent à alimenter un appareil de propagande vis-à-vis des masses populaires ou à développer une stratégie politique. De toute façon, la religion perdait toute possibilité d'existence selon de telles interprétations, ce qui justifiait d'une part les résistances des croyants et d'autre part les attaques directes contre toute forme religieuse au nom d'une analyse scientifique de la société.

L'analyse marxiste est évidemment bien plus nuancée et elle étudie très finement le rôle des idées dans la construction du social. La matière comme telle n'a aucun sens du point de vue social, elle ne devient significative que lorsque l'homme s'en sert pour vivre et survivre et donc qu'il emploie son intelligence et sa pensée pour utiliser et transformer la matière. Marx indique bien clairement que ce qu'il appelle l'état des forces productives implique une relation entre l'être humain et la nature, relation qui s'exprime par l'utilisation de techniques et d'outils plus ou moins élaborés et qui exige par conséquent des idées. Par ailleurs, il montre aussi comment les rapports sociaux qui s'établissent entre les groupes humains dans le procès même de la production matérielle (entre paysans et seigneurs par exemple, ou entre esclaves et maîtres ou encore entre ouvriers et patrons) sont toujours représentés dans l'idée, que ce soit de manière réelle ou illusoire. Donc, chez Marx, aucun réductionnisme dans l'analyse qui ferait de l'être humain un simple robot.

Cependant, dans son analyse, Marx aborde aussi les fonctions sociales de la religion, c'est-à-dire le rôle que jouent les représentations religieuses, soit dans les relations que l'homme entretient avec la nature, soit dans les rapports sociaux. Or, il constate que nombre de représentations religieuses de la nature sont liées à une lecture tout-à-fait illusoire de cette dernière, comme si elle était elle-même « animée » (des esprits bons ou mauvais) ou comme si elle pouvait être manipulée

par des êtres surnaturels (anges, saints, divinités). De telles croyances, dira Marx, après bien d'autres d'ailleurs, sont un obstacle à ce que les êtres humains assument plus rationnellement leur existence, leur manière de produire leurs moyens de vivre, leur santé. Il faut donc les combattre pour promouvoir une vie plus humaine.

Quant aux fonctions sociales de la religion, Marx constate que les représentations religieuses de la société ont généralement servi à justifier le pouvoir de classes ou de groupes sociaux oppresseurs, situation dans laquelle l'explication logique du rapport social ne pouvait se situer que dans le champ surnaturel, c'est-à-dire la volonté des dieux ou de Dieu. Par ailleurs, lorsque la religion servait de moteur idéologique à des classes opprimées pour se révolter contre l'oppression (comme ce fut le cas de l'Iran dernièrement) Marx constate que la lecture religieuse de la réalité sociale formait un obstacle à la construction d'une société nouvelle plus juste et plus égalitaire. En effet, le projet social débouchait ou bien sur une utopie de la nature religieuse (les millénarismes, les villes saintes) ou bien sur la reconstruction d'un pouvoir théocratique, faisant des agents religieux, les véritables détenteurs du pouvoir et donc empêchant toute démocratie, ou encore sur un socialisme utopique, de nature « idéaliste » (dans le sens philosophique du mot), très ignorant des mécanismes réels de la construction sociale. Enfin, les appareils religieux, dans la logique même de leur développement et de leur survie, sont souvent devenus des alliés du pouvoir.

Il faut bien constater que Marx voyait bien clair dans cette analyse de la religion et des appareils religieux, et que personne aujourd'hui ne peut nier la valeur sociologique de ce type de constatation, de raisonnement et de logique. Nous reviendrons cependant sur le sujet plus tard.

Comme pour Marx, l'analyse n'était pas seulement un exercice académique et purement intellectuel, mais qu'elle était une étape indispensable, même si pas suffisante, dans l'élimination des sources de l'oppression, il consacra l'essentiel de son temps à l'étude des mécanismes économiques de la société capitaliste. C'est de manière quelque peu résiduelle qu'il s'intéressa d'une part à l'explication scientifique des sociétés précapitalistes et d'autre part à la spécificité des champs politiques et des représentations. Il reste donc un travail important à faire dans ces domaines, mais on peut dire que Marx a posé les bases sur lesquelles on peut continuer à construire. Prendre les travaux de Marx pour la fin de tout discours possible sur le social serait la plus fondamentale contradiction de la pensée marxiste.

Mais Marx s'est aventuré plus loin encore dans la pensée humaine. De formation juridique et philosophique, en réaction contre l'hégélianisme dominant le champ intellectuel allemand de l'époque, héritier d'une pensée philosophique qui n'avait pu s'émanciper du champ religieux qu'en niant ce dernier, profondément heurté par les fonctions sociales d'une ontologie (philosophie de l'être) scolastique, il développa une explication globale de l'homme et de l'univers, caractérisée par le refus de Dieu ou par l'athéisme. C'est une option, que les croyants doivent respecter en tant qu'option et dont ils ne peuvent nier la cohérence avec l'analyse effectuée par Marx. Nous disons bien cohérence et non pas lien nécessaire, affirmant par là qu'il peut y avoir

d'autres options cohérentes avec l'analyse sociale, ce que nous essayerons de démontrer dans la suite. En d'autres mots, nous établissons une distinction entre d'une part le niveau des analyses sociales, économiques et politiques et d'autre part l'élaboration rationnelle de l'explication philosophique.

Lorsque certains régimes politiques inspirés des orientations marxistes se sont constitués, ils ont adopté l'ensemble des perspectives et notamment — dans les programmes des partis tout au moins, qu'il faut cependant distinguer des orientations des Etats — l'athéisme philosophique. Cela allait donc au-delà de l'analyse des fonctions que socialement les religions et les institutions religieuses avaient joué ou risquaient encore de jouer. Il en résulta des conflits, qui de part et d'autre débouchèrent sur des questions de fond souvent difficiles à distinguer des enjeux politiques.

Voilà donc en quelques mots un état de la question. Y a-t-il d'autres perspectives ? Nous pensons que oui et c'est dans trois domaines que certaines réflexions peuvent être faites : au plan des analyses, à celui des considérations politiques et enfin au plan philosophique.

## **UNE PENSÉE ACTIVE**

L'attitude scientifique que Marx a adoptée, même si elle souffre parfois du scientisme de son époque, n'admettrait en aucune façon que des situations nouvelles n'appellent pas des recherches nouvelles, ni que les champs non explorés du savoir par lui-même et Engels ne puissent faire l'objet de découvertes originales. Personne dans le camp marxiste ne renie les apports de Lénine, or il a abordé des sujets à peine effleurés par Marx et Engels. Le jour où la pensée marxiste se ferme, elle cesse d'être marxiste, ce qui ne signifie pas pour autant que l'apport de Marx dans les sciences humaines n'ait été fondamental et reste aujourd'hui encore parfaitement valable. Il est cependant clair que l'état des connaissances de Marx ne lui permettait pas d'analyser en détail par exemple les sociétés asiatiques et même si certaines de ses intuitions, orientées par une logique remarquable, l'ont conduit à ouvrir des pistes très fructueuses, d'autres, par manque de documentation adéquate ont abouti à des hypothèses qui ne sont pas confirmées. Par ailleurs, des situations nouvelles se manifestant, telle la transition sociale au mode de production socialiste, des perspectives nouvelles aussi doivent être développées.

### **1) Au plan de l'analyse de la religion.**

Comme nous l'avons déjà signalé, Marx et Engels ont été principalement préoccupés d'étudier le mode de production capitaliste, dont les mécanismes se déroulaient sous leurs yeux et qui avait modelé la plupart des sociétés européennes, entraînant déjà dans les colonies, des effets irréversibles qui allaient se répercuter bien profondément sur les plans économique, politique et culturel. Or, dans le mode de production capitaliste, le facteur religieux n'intervient pas de manière centrale, comme dans les sociétés féodales, par exemple. Par conséquent, il n'a pas fait l'objet d'une investigation approfondie, comme c'est le cas des structures économiques. Il faut donc continuer le travail et à cet effet, nous voudrions signaler quatre pistes principales.

### 1. Une analyse détaillée de l'ensemble des fonctions de la religion.

Les études empiriques de sociologie de la religion permettent de distinguer au moins trois séquences différentes dans les fonctions de la religion : une série de représentations des rapports entre l'homme et la nature ; des représentations des rapports sociaux et, enfin, une fonction de signification globale de l'homme et de l'univers. Ces trois paliers ne doivent pas être confondus et la meilleure preuve en est que lorsque les deux premières fonctions diminuent ou disparaissent, la troisième n'est pas éliminée pour autant. Il existe un rythme d'évolution différent, qui exprime une autonomie relative de ces trois fonctions. Ainsi, dire que l'élévation du niveau des forces productives (connaissances et outils techniques) fera disparaître inévitablement la religion, apparaît empiriquement inexact. Il y a donc là une première constatation, qui permet de raffiner l'analyse marxiste de la religion.

On évite ainsi de définir la religion, de manière trop simpliste, comme le résultat d'un manque, qui sera comblé le jour où les forces productives auront atteint un certain niveau et où les rapports sociaux de production n'auront plus besoin de justification religieuse. Etablie en règle générale, une telle position empêche l'analyse de se développer dans toute sa richesse et sur le plan politique aboutit à des résultats souvent défavorables par rapport à la construction d'une société socialiste et dont on aurait pu faire l'économie.

### 2. Religion et rapports sociaux.

Il est important de distinguer les divers types de sociétés pour mesurer les fonctions sociales de la religion et Marx l'avait déjà fait. Cependant, il n'a pu mener son investigation jusqu'au bout. Ainsi faut-il remarquer que les rapports fondamentaux (de production) sont exprimés en représentations religieuses seulement dans les sociétés féodales et pas dans toutes les sociétés précapitalistes. Nous n'avons pas le temps ici de développer cette question, traitée dans notre ouvrage, *Religion et modes de production précapitalistes*. Cela ne signifie pas pour autant que les religions n'aient eu une influence plus ou moins marquée dans toutes ces sociétés, ne fut-ce que sur le plan des rapports avec la nature ou encore dans le domaine éthique des relations humaines ou par les alliances classiques entre pouvoirs religieux et pouvoirs politiques. Mais tout ceci doit être bien distingué, afin de ne pas déboucher sur des erreurs théoriques. Par tous ces biais, la religion ou les appareils religieux n'étaient donc pas neutres dans les oppositions de classes, car la « lutte » entre ces dernières n'a jamais été purement économique ; elle a toujours été aussi politique et idéologique.

Dans les sociétés capitalistes, le rapport qui unit et oppose le capital et le travail n'a besoin d'aucune justification religieuse. Le fétichisme de la marchandise et en particulier le fait que le rapport de production entre tenants du capital et travailleurs soit représenté comme un échange marchand fonde sa légitimité (illusoire sans doute) en lui-même et ne requiert aucune sanction naturelle. Dans le rapport féodal, le moyen de production était la terre, qui ne pouvait être représentée comme le fruit de l'activité humaine, ce qui ajoutait un élément de plus à la lecture religieuse du rapport social entre seigneur et paysan. Le

système capitaliste est basé sur un moyen de production (le capital), qui non seulement est réellement le produit d'une initiative humaine, mais qui apparaît comme tel.

La religion revêt alors d'autres aspects perçus comme positifs à l'intérieur d'une société capitaliste : religion populaire qui permet aux classes subalternes une certaine autonomie de production culturelle non dangereuse pour l'ordre social ; religion de salut individuel permettant aux classes bourgeoises de se persuader de leur excellence ; institutions religieuses servant de garantie d'un certain ordre social hiérarchique, produisant une éthique de relations interhumaines harmonieuses, de collaboration de classe, prenant des initiatives utiles dans le domaine caritatif, pour s'occuper des victimes du système en organisant des réseaux culturels (enseignement notamment) très fonctionnels pour la reproduction des classes.

Par contre, la réaction ne se fait pas attendre lorsqu'une pensée religieuse se manifeste comme critique du rapport capitaliste (théologies de la libération) ou lorsque des agents religieux prennent des positions solidaires avec les classes subalternes : cela va de la marginalisation sociale aux sanctions ecclésiastiques, des expulsions à l'assassinat, selon le degré de solidité du rapport capitaliste et donc selon sa plus ou moins grande vulnérabilité.

Comme on le voit, l'analyse de la relation entre religion et rapports sociaux doit être bien détaillée pour être vraiment scientifique. Une telle analyse ne prend évidemment pas position sur le fonds du problème religieux, car ce n'est pas de sa compétence. Il s'agit en effet de mesurer les effets sociaux, d'étudier les conditions sociales d'émergence des formes religieuses, en fonction des rapports sociaux existant dans des sociétés données et d'essayer d'en découvrir les logiques. Une telle démarche ne dépend nullement du fait que l'on soit croyant ou non, mais bien de la valeur des instruments de recherche et de la rigueur des raisonnements.

### 3. *Des analyses dialectiques.*

Il est important de ne jamais perdre de vue que l'analyse marxiste n'est pas statique, mais qu'elle est avant tout dialectique. Or, certaines analyses de la religion semblent négliger une telle démarche. Ainsi lorsqu'on analyse le fait que les représentations religieuses de la nature ont pour effet de projeter les êtres humains dans un univers d'illusions, on doit aussi remarquer que les résultats psycho-sociaux et somatiques de ces représentations et des pratiques qu'elles entraînent, ne sont pas illusoire et revêtent un certain caractère d'efficacité dans un état donné des forces productives. Elles forment donc une des conditions de l'évolution de ces mêmes forces productives, qui à leur tour en se développant feront disparaître les représentations religieuses.

De même, lorsque l'on analyse les mouvements religieux de protestation sociale, débouchant sur une utopie de nature religieuse qui ne tient nul compte de rapports sociaux réels, on constate que l'univers de représentations dans lequel ils naissent est lié à des modes de production précapitalistes. La dynamique sociale qu'ils provoquent peut s'enliser définitivement dans des effervescences religieuses, mais elle peut

aussi poser les jalons d'une lutte sociale, qui en se développant se détachera des représentations illusoirs.

Tout cela montre que le facteur religieux doit toujours être étudié à l'intérieur de l'ensemble des représentations en rapport avec leurs fonctions complexes dans la construction sociale. Cela permettra aussi de comprendre et de prévoir les réactions parfois inattendues que l'on dénote parmi des populations lorsque certaines formes religieuses sont abolies, que ces réactions soient positives ou négatives.

#### 4. *Des faits religieux nouveaux.*

Le marxisme a lui-même des effets sur la pensée sociale et qui dépassent ses propres frontières. L'analyse marxiste forme un élément très important de l'acquis humain dans le domaine des faits sociaux et économiques. Personne ne peut l'ignorer. Croyants et incroyants utilisent cette forme d'analyse, parce qu'elle leur paraît la plus adéquate à découvrir et à expliquer les réalités sociales. Mais cette découverte n'a généralement pas été seulement intellectuelle. Elle a été intimement liée à l'attitude prise vis-à-vis des contradictions sociales du système capitaliste et de la lutte des classes subalternes. Or, cela a introduit à l'intérieur du champ religieux lui-même de nouvelles dimensions qu'il aurait été difficile pour Marx de prévoir.

Le fait nouveau est la naissance progressive d'une lecture religieuse qui se réalise par le biais de la médiation (implicite ou explicite) de l'analyse marxiste. Cela pourrait apparaître à première vue contradictoire ou bien lié simplement à des attitudes tactiques destinées à permettre à certains groupes religieux de survivre dans des situations nouvelles. De telles conclusions prouveraient un manque grave d'analyse du phénomène. En effet, c'est ici qu'intervient la distinction que nous avons constatée au début de ce travail, entre les diverses fonctions de la religion. Les croyants qui font ces analyses acceptent parfaitement, comme ayant une valeur scientifique, la critique marxiste des fonctions de la religion en tant que représentations des rapports à la nature ou des rapports sociaux, de même que les autres fonctions décrites à propos des sociétés capitalistes. Plus sensibles à certains aspects du problème religieux, ils peuvent même apporter une contribution à une analyse plus fine et plus élaborée de ces questions. Cela ne les empêche nullement sur le plan du sens global de l'univers et de l'homme d'avoir une option religieuse. Mais celle-ci ne dispense pas de faire les analyses sociales dont nous avons parlé. En effet, il ne s'agit nullement de remplacer la connaissance des mécanismes réels qui jouent dans les rapports sociaux, ni par une lecture religieuse qui situe ces derniers illusoirement dans le champ religieux, ni même par une éthique à fondement religieux, ignorant la réalité structurelle des rapports sociaux et se concentrant exclusivement sur les relations interhumaines.

Dans une telle perspective, l'adhésion religieuse n'est pas un obstacle à une analyse marxiste des faits sociaux (observation et explication). Au contraire, ces croyants y voient une médiation indispensable pour mieux approfondir certains aspects de leur foi et pour dégager celle-ci des implications sociales implicites ou explicites avec des

structures sociales ou des modèles culturels contradictoires avec ses propres principes d'égalité entre tous les êtres humains et avec la référence à une finalité universelle d'amour et de fraternité fondée sur la croyance en Dieu. C'est ce que nous expérimentons aujourd'hui surtout en Amérique latine, mais aussi en Afrique du Sud ou aux Philippines. Il est vrai que c'est là une situation nouvelle, non que certains croyants n'aient développé des perspectives semblables depuis longtemps déjà, mais bien en tant que fait social important, se traduisant non seulement par une production intellectuelle de quelques individus, mais par une implication concrète et de groupe dans certaines formes de lutte sociale. Que l'on pense au Nicaragua ou au Salvador. Cela permet d'ailleurs d'aller plus loin encore et de penser à une contribution positive des croyants au processus révolutionnaire, pas seulement comme participation individuelle conjoncturelle, mais à l'intérieur même de la construction à long terme d'une société socialiste.

Une telle affirmation n'est pas le résultat d'une pensée purement utopique ou d'une position idéologique. Elle découle d'une constatation de fait, sans doute encore embryonnaire, mais cependant réelle. Il est normal qu'elle n'ait guère fait l'objet jusqu'à présent d'une analyse plus élaborée, puisque le fait est nouveau. Mais elle doit entrer dans ce type de démarche et elle peut l'être parfaitement dans le cadre d'une analyse marxiste.

## **2. Sur le plan politique.**

Les orientations politiques de la pensée marxiste sont évidemment multiples et elles ont été surtout précisées par Lénine. Elles font l'objet d'expériences politiques très diverses et une question centrale est évidemment la possibilité d'une participation de chrétiens ou de croyants dans le processus. Si au niveau des structures de l'Etat, il ne devrait théoriquement pas avoir de problèmes, il en est autrement au niveau du parti et donc indirectement au niveau de toutes les responsabilités qui impliquent son intervention directe. Cependant, on dénote des politiques assez différentes selon les pays, ce qui prouve que le problème n'a pas été résolu de manière définitive sur le plan théorique.

Par ailleurs, les analyses politiques faites par certaines Eglises entrent en conflit avec les analyses marxistes, et dans des domaines qui ne touchent pas directement les questions religieuses. Il en est ainsi par exemple dans la condamnation de la lutte des classes, comme opposée en principe à une perspective chrétienne. Selon une telle position, seule une collaboration de classes peut conduire à ce qu'on définit comme le bien commun, ce qui entraîne presque inévitablement les positions interclassistes développées par la démocratie chrétienne ou les mouvements politiques similaires. Une double confusion existe en ce domaine. La première concerne le concept même de « lutte de classes », qui se situe au niveau du rapport structural existant entre classes sociales antagonistes, du fait même de l'organisation de l'économie. Le concept est lié à une vision dialectique de la réalité où les deux termes de la structure articulés de manière antagonique ne peuvent maintenir ou contredire le rapport qu'en fonction de pratiques sociales très concrètes. Ainsi, la classe bourgeoise se maintient aux

commandes de l'économie et de la société par des pratiques économiques, politiques et symboliques, qui sont un des aspects de la « lutte des classes ». Par contre, c'est par son organisation comme classe, par les grèves et éventuellement par des actions politiques, que la classe ouvrière entre dans une logique de « lutte de classes ».

Un tel concept ne peut être confondu avec les relations interhumaines où, dans la perspective chrétienne, l'amour de l'autre et même de l'ennemi (fut-il de classe) est la règle fondamentale. Condamner la « lutte des classes » au nom du christianisme est commettre une erreur considérable, car d'une part, sur le plan théorique, il ne s'agit pas des relations entre personnes, mais du rapport construit entre groupes sociaux dans le processus même de la production et de tous les éléments politiques et culturels qui l'accompagnent et, d'autre part, sur le plan concret, si une condamnation doit être prononcée, c'est celle des pratiques des classes dominantes et non pas celles des classes dominées pour mettre fin à leur situation d'oppression. Dans une telle perspective, le concept de lutte des classes n'est pas incompatible avec l'amour du prochain, puisqu'il ne signifie en aucune façon la destruction de l'autre en tant que personne, mais qu'il implique au contraire la suppression de rapports sociaux qui constituent ces personnes dans des rapports d'inégalité, voire d'oppression. On pourrait même dire qu'il est en cohérence avec une éthique d'inspiration chrétienne : croire que toute personne est d'autant plus susceptible de « conversion », qu'elle est placée dans des conditions structurelles qui le lui permettent, ce qui évite par ailleurs de tomber dans la naïve illusion que l'on va transformer les sociétés en convertissant les cœurs.

Il est vrai qu'une bonne partie de la littérature marxiste offre matière à une certaine confusion, car elle est produite dans le feu de l'action ou encore au milieu des luttes révolutionnaires d'autant plus sanglantes que les classes dominantes n'hésitent pas à déclencher la guerre pour maintenir leur situation de classe — comme c'est le cas au Salvador. Ce n'est pas une raison pour tomber dans le même défaut et sans avoir toujours les mêmes excuses, et de confondre tous les plans.

### 3) Au plan philosophique.

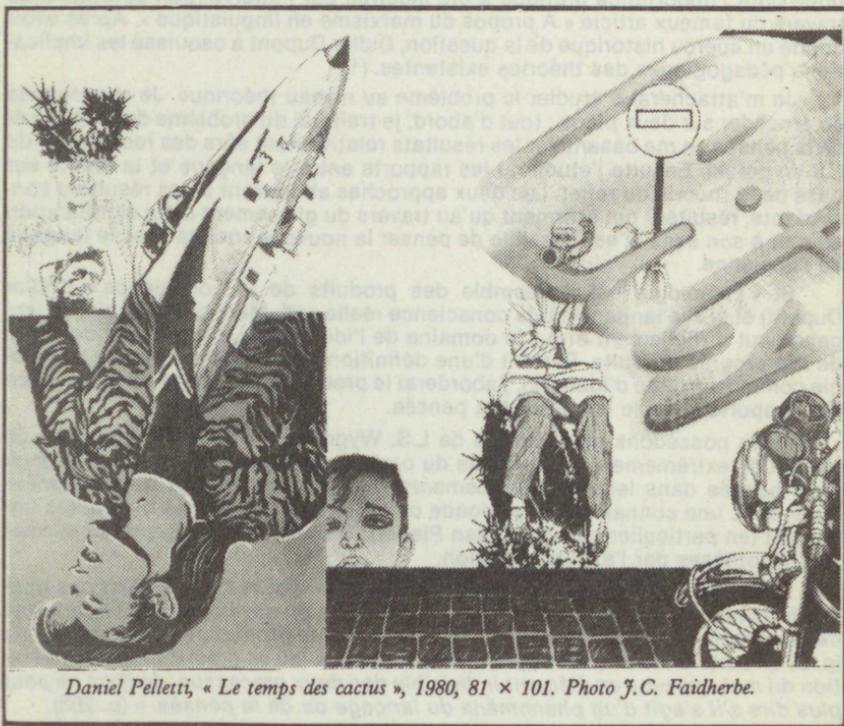
L'aspect philosophique du problème ne doit pas être évacué pour autant et il reste l'enjeu d'une option fondamentale. Il est vrai que la contradiction reste entière. Encore faudra-t-il bien se mettre d'accord sur ce qu'implique la croyance en Dieu et sur ce que signifie l'athéisme. On a parfois l'impression que les différences sont sur le plan existentiel moindres que ce qu'elles peuvent apparaître dans le discours. Mais en admettant la contradiction, tout le problème consiste à savoir si on la place au départ d'un processus ou à la fin, en d'autres mots, si on en fait, de part et d'autre, la condition du dialogue et de la collaboration, ou au contraire une option, libre pour chacun et qui se situe, en tant que problématique, comme une question toujours posée et peut-être jamais résolue, au travers d'une interaction solidaire. C'est dans cette dernière perspective seulement que l'avenir peut être bâti positivement. Mais elle suppose à sa base une analyse correcte et suffisamment raffinée de ce que signifient sociologiquement les religions, en d'autres mots,

comme éléments construits des formations sociales à la fois institués et instituants.

Loin donc d'évacuer le problème, il sera toujours présent, mais à sa place, car il est aussi erroné, pensons-nous, de lier en fait une option religieuse avec la défense des intérêts de classe de la bourgeoisie, que de mener une lutte anti-religieuse en croyant que cette dernière s'identifie automatiquement à la lutte des opprimés.

10.04.81.

A propos  
de « Langage et idéologie »



Daniel Pelletti, « Le temps des cactus », 1980, 81 × 101. Photo J.C. Faidherbe.

## A propos de « Langage et idéologie »

L'article de Didier Dupont « Langage et idéologie » m'incite à écrire ces quelques pages sur un problème extrêmement complexe du matérialisme dialectique dont l'importance pratique a été illustrée par l'intervention de Staline au travers du fameux article « A propos du marxisme en linguistique ». Après avoir donné un aperçu historique de la question, Didier Dupont a esquissé les implications pédagogiques des théories existantes. (1)

Je m'attacherai à étudier le problème au niveau théorique. Je me propose de procéder sur deux plans : tout d'abord, je traiterai du problème du langage et de la pensée en me basant sur les résultats relativement sûrs des recherches de L.S. Wygotski. Ensuite j'étudierai les rapports entre le langage et la réalité sur base de la théorie du reflet. Les deux approches aboutiront à des résultats concordants, résultats qui affirment qu'au travers du glissement de la signification du mot à son sens, il est possible de penser la nouvelle société avec le langage de l'ancienne.

Si « l'idéologie est l'ensemble des produits de la conscience » (Didier Dupont) et si « le langage est la conscience réelle » (K. Marx et F. Engels), le langage peut difficilement être « le domaine de l'idéologie », c'est-à-dire, domaine de ses propres produits. Partant d'une définition plus traditionnelle de l'idéologie comme système d'idées (2), j'aborderai le problème au travers de la question des rapports entre le langage et la pensée.

Nous possédons en l'ouvrage de L.S. Wygotski, « Pensée et langage » (3) une étude extrêmement approfondie du problème. L'auteur y étudie le langage et la pensée dans leurs développements tant philogénétiques qu'ontogénétiques, avec une connaissance profonde de toutes les recherches existantes sur le sujet (en particulier celles de Jean Piaget); il s'efforce en outre de confirmer ses hypothèses par l'expérimentation.

Il parvient à la conclusion que l'unité entre le mot et l'idée « *n'est pas donnée initialement, mais qu'elle ne survient que lors du développement historique de la conscience humaine, et est ainsi elle-même le produit de l'humanisation* » (p. 291). Cette unité entre le mot et l'idée se trouve (ou se crée) dans la signification du mot qui est « *un élément indivisible des deux processus, dont on ne peut plus dire s'il s'agit d'un phénomène du langage ou de la pensée.* » (p. 293).

Mais le résultat principal de son étude est la découverte et la démonstration expérimentale que la signification des mots se développe. Ceci entraîne comme conséquence que les relations entre l'idée et le mot changent elles aussi. Ce changement se fait dans le développement de la pensée et du langage chez l'enfant, mais aussi d'après le « rôle fonctionnel » du langage : le langage intérieur correspond à la fonction de réflexion, le langage extérieur à celle de communication et le langage écrit à celle de fixation.

Premièrement, le langage donne la base matérielle de la pensée. Il forme avec celle-ci une unité dialectique : sans langage, pas de pensée, mais d'autre part, pas de langage sans pensée. C'est cela qu'expriment Marx et Engels dans le passage fort connu : « *Le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc seulement pour moi-même aussi.* » et surtout dans le passage qui précède, mais qui est moins souvent cité : « *" l'esprit " est frappé de la malédiction d'être " empêtré " dans la matière, qui se manifeste ici sous la forme d'oscillations de l'air, de sons, en un mot, de langage.* » (4)

L'expérimentation démontre que les fonctions psychologiques supérieures sont des processus dans lesquels l'utilisation de signes comme moyen de les diriger est un facteur fondamental. Wygotski exprime ce phénomène en comparant l'utilisation du langage pour la pensée à celle d'un outil. Le langage qui apparut tout d'abord comme outil de la communication sociale, devient aussi « outil » de la pensée, de la réflexion.

La seconde fonction du langage, sa fonction communicative, nous est facilement accessible. Il s'agit du langage « *existant aussi pour d'autres hommes ... (qui apparut) avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes.* » (4)

Dans cette fonction, le langage est étroitement lié au travail, à l'activité productive. Au fur et à mesure que cette activité se développe et se différencie, ce langage gagne en complexité et se dissocie relativement de l'activité. Il reste néanmoins fortement lié au contexte (au sens le plus large) dans lequel il apparaît. Cette relative indépendance du langage face à l'activité humaine nous interdit l'interprétation mécaniste qui réduirait toute activité langagière à l'activité pratique et concrète de ceux qui communiquent. Néanmoins, en dernière instance, ce sont les conditions et les nécessités de l'activité humaine, en particulier de la production matérielle, et de sa reproduction ou transformation, qui déterminent directement ou indirectement ce que les hommes ont à se dire, à qui ils ont quelque chose à dire et dès lors, comment ils le disent. Cette fonction du langage est remplie par la forme de langage que Wygotski appelle « le langage extérieur ».

Wygotski différencie encore du langage extérieur le langage écrit. C'est la troisième fonction du langage, la fonction de *fixation*. C'est le langage le plus (mieux ?) étudié par les linguistes, qui n'ayant pas accès au langage intérieur et dédaigneux du langage extérieur, parlé, « imparfait », se sont préoccupés de ce langage facilement observable et analysable, parce que matérialisé et fixé par l'encre sur le papier, voire le burin dans la pierre.

Structurellement le langage écrit est plus complet que le langage extérieur, car il est moins lié au contexte que celui-ci. Du point de vue social, il est d'une très grande importance, puisqu'il permet la fixation et donc la transmission dans le temps de la connaissance ainsi que des lois, des croyances, en un mot, des idéologies. Le langage écrit joue un rôle qu'on ne saurait sous-estimer pour la reproduction des conditions d'existence sociales des hommes. Il permet la transmission des connaissances techniques qui sont à la base de la production matérielle, du développement des moyens de production, *mais aussi* des idées dominantes de cette société et permettent la reproduction de ses *rapports de production*. Ceci est particulièrement apparent au niveau du droit et des religions. Les plus anciens documents écrits en témoignent, ainsi d'ailleurs que la

convergence de la création de grands empires et d'Etats nationaux et d'une certaine généralisation de l'écriture à différentes époques historiques (Mandarin, scribes, clercs).

Il semble donc que ce soit bien au niveau du langage écrit, du langage dans sa fonction de fixation que l'étude de ses rapports avec l'idéologie porterait des fruits.

Mais pouvons-nous isoler ainsi une fonction du langage des autres, estimer qu'il y a un langage écrit à côté des langages intérieur et extérieur? Je ne le crois pas. Peut-être les rapports entre le langage et l'idéologie se réalisent-ils au travers du langage écrit, mais ils « existent » dans le langage en tant qu'unité, quelle qu'en soit la fonction. Pour étudier la nature de ces rapports, il faut en étudier les résultats dans chacune des fonctions du langage et dans leurs influences réciproques.

Une des conclusions de Wygotski est qu'il est évident « *que non pas l'idée isolée, mais toute la conscience dans son développement est en relation avec le développement du mot (...)* La conscience se reflète dans le mot comme le soleil dans une goutte d'eau. Le mot est à la conscience ce qu'est le petit monde au grand, la cellule à l'organisme, l'atome à l'univers. Le mot chargé de sens est le microcosme de la conscience » (p. 359)

Mais ce mot, microcosme de la conscience, d'où vient-il? Pour les marxistes, il ne « fut pas au début ». Il provient, disent-ils, de l'activité humaine, de la confrontation de l'homme avec la réalité au travers de son activité. Ceci mène à la théorie du reflet et à la question tant débattue au cours de l'histoire de la linguistique, des rapports entre le langage et la réalité.

Et tout d'abord, une mise au point concernant la théorie du reflet. Il ne faut y voir ni une métaphore didactique (comme le fait D. Dupont), ni une vision naïve de la perception du monde, vision d'après laquelle celui-ci se refléterait dans l'esprit comme dans un miroir. Le terme « reflet » est ici une catégorie philosophique tout comme l'est le terme « relativité » dans la théorie d'Einstein. Mais c'est une sottise que de penser que la théorie de la relativité n'exprime rien de plus que la constatation banale que « tout est relatif », tout comme c'est une sottise de penser — le plus souvent de vouloir faire croire — que la théorie marxiste du reflet exprime que « le monde se reflète dans notre esprit ».

Dans son excellente « Introduction à la philosophie marxiste » (5), Lucien Sève insiste sur ce point : « *Evidemment, le mot reflet est à l'origine un terme concret, comme tous les termes philosophiques de base, qui n'ont pas été lexicalement fabriqués par des professionnels de la philosophie. Mais si la catégorie philosophique de reflet devait être entachée du péché originel d'évoquer, dans la langue non philosophique, la formation physique d'une image réelle ou virtuelle des objets par une surface réfléchissante ou une lentille, tout langage philosophique serait impossible* ». (p. 366).

Ma seconde mise au point concernera la « réalité objective ». Le marxisme, étant une philosophie matérialiste, défend le point de vue selon lequel les objets de notre perception, qu'ils soient physiques ou non, existent indépendamment de nous, qu'ils sont primaires par rapport à l'idée que nous nous en faisons. Mais, « *l'opposition entre la matière et la conscience n'a de signification absolue que dans des limites très restreintes : en l'occurrence uniquement dans celles de la question gnoséologique fondamentale : qu'est-ce qui est premier et qu'est-ce qui est second? Au-delà de ces limites, la relativité de cette opposition ne soulève aucun doute.* » (6) Dès lors tout discours est parler de quelque chose, même le discours théologique, car la question gnoséologique se pose ici en des termes qui sont propres à notre recherche : qu'est-ce qui est primaire, le discours ou les objets dont il traite? L'objet du discours — et dès lors de la langue, car faut-il encore le rappeler, le discours est la forme d'existence du langage —

« peut être la réalité de la nature, de la société ou de l'état d'âme comme objet des apparences de la vie intérieure de quelqu'un, dont les actes et les produits existent objectivement, c'est-à-dire en dehors et indépendamment de nous ... » (p. 137), comme l'exprime Adam Schaff (7). Le marxisme envisage donc les relations entre le langage et la réalité (englobant les rapports sociaux et les idéologies) de manière que la réalité soit primaire et le langage en soit dérivé. En aucun cas des thèses défendant que le langage crée le monde, la réalité, ne semblent acceptables.

Pourtant si les mots sont des « outils » de la pensée, ne vont-ils pas en conséquence au moins conditionner la vision de la réalité ? En effet, tout comme il est difficile de serrer un boulon avec un marteau, la perception du monde nécessite un langage qui y est adapté. C'est entre autres ce qui rend des définitions de concepts nécessaires lors de discussions théoriques. Le langage crée donc d'une certaine façon la vision du monde. Mais il est lui-même socialement, historiquement le produit de l'interaction avec celui-ci. C'est au travers de ses échanges avec son environnement physique et social, au travers de sa pratique sociale que l'homme façonne cet « outil », le langage.

« Le langage est la forme dans laquelle l'expérience de la pratique sociale de l'humanité est généralisée et transmise à l'individu. La conscience est le reflet de la réalité, qui se représente dans le langage, réfracté par l'expérience humaine. La réalité se reflète de manière plus différenciée, plus globale dans la signification des mots, dans les idées, que dans la perception immédiate, car non seulement la minuscule expérience individuelle, mais aussi l'expérience illimitée de générations, l'expérience de l'humanité toute entière est cristallisée en ceux-ci. » (8)

Il est donc admis que le langage influence notre perception, mais pas de manière arbitraire. C'est notre pratique sociale qui détermine le contenu du langage et qui le transforme lorsqu'il y a contradiction entre celui-ci et la réalité. Ceci se passe tout d'abord au niveau de notre activité productrice, de nos échanges avec la nature. C'est pourquoi l'esquimau connaît trente mots pour « neige » : il ne « voit » pas trente neiges différentes ; il y a trente états de neige qu'il importe de différencier pour survivre dans les régions qu'il habite. Au fur et à mesure que se développe la production, se développe aussi la vie sociale ; et celle-ci devient à son tour objet du langage, créant un besoin pour des concepts nouveaux qui englobent l'expérience sociale acquise par les individus au travers de la pratique, de leurs contacts pratiques avec cette société.

Le langage est donc bien le *reflet du monde*, — du monde naturel premièrement, mais avec le développement humain, de plus en plus du monde social, — tel qu'il se présente *au travers d'activités pratiques*, particulièrement, et en dernière instance, au travers des activités de production. Le mot reflet est ici une catégorie philosophique — comme je l'ai déjà expliqué — dont le contenu est le résultat d'une généralisation des rapports entre la réalité objective et la conscience humaine. Généralisation basée sur la pratique sociale, qui livre en outre le critère de la vérité des connaissances. Ce concept est extrêmement abstrait et général, ce qui permet son application à des phénomènes fort différents, ainsi que des interprétations diverses, qui loin de se contredire, se complètent.

Appliqué à la pensée humaine, ce concept permet trois interprétations (9). Reflet peut désigner :

- 1) la relation entre le contenu d'une pensée et les faits du monde matériel auxquels elle correspond.
- 2) une relation de cause à effet entre les signaux originaires du monde matériel et les effets psychiques (sensations, idées) qu'ils produisent.
- 3) la relation qui existe entre la pensée et les particularités de la société ou d'une classe sociale qui la conditionnent.

Les relations entre le langage et la réalité objective comportent en effet ces trois dimensions :

1) Le langage reflète la réalité objective en ceci qu'il permet une activité théorique au sujet de celle-ci, qui est telle que nous sommes en mesure de la transformer d'après des plans précis, établis à l'avance.

2) Au-delà de la possibilité d'accéder à la connaissance du monde matériel qui nous entoure, le langage nous permet par l'émission de signes matériels (vibrations de l'air, pigmentation de surfaces...) de transmettre nos idées sur la réalité. De cette façon, le langage peut être le reflet de la pensée d'autrui, il est instrument de communication.

3) Finalement, le langage peut avoir avec la réalité sociale une relation telle, qu'il reflète une certaine organisation sociale, voire les intérêts d'une certaine classe sociale.

Nous en arrivons donc au terme d'une réflexion sur les rapports entre le langage et la réalité à un résultat similaire à celui auquel nous a mené l'étude de la pensée et du langage. Concernant notre sujet, le point important est que nous trouvons dans les deux cas une ouverture aux faits de société. Il semble donc bien y avoir une influence de l'idéologie sur le langage.

Nous savons bien que le langage reflète l'idéologie, il la reflète en tant qu'elle est réalité objective, car pour non-physique qu'elle soit, elle n'en est pas moins réalité objective. Mais reflet est aussi utilisé dans le sens des deux premières interprétations données à ce terme.

La question qui se pose lorsque l'on aborde le problème « langage et idéologie » est de savoir s'il y a reflet dans le sens de la troisième interprétation de ce concept, et si en conséquence le langage-reflet-d'une-idéologie ne rend pas son utilisateur (émetteur, récepteur ou penseur) prisonnier de cette idéologie ? Peut-on en rayant du dictionnaire le mot « révolution » perpétuer à jamais le capitalisme ? C'est en tout cas ce que semblent penser certains hommes d'Etat. En Turquie par exemple, toute référence à « la lutte des classes » est interdite par la loi, tandis que plus près de chez nous, en R.F.A., le mot « Berufsverbot » est interdit sur les antennes, par circulaire interne.

Les conceptions (conscientes ou non) dont de telles pratiques sont les conséquences logiques ne sont-elles pas en accord avec notre thèse d'après laquelle le langage nous servirait d'« outil » pour analyser nos rapports avec la société ? S'il en est ainsi, de telles mesures d'interdiction de vocabulaire semblent aussi logiques que celles visant à interdire le travail du métal, et donc la fabrication d'armes, aux Anglais lors de leur colonisation par les Portugais.

Le langage est forgé par notre expérience (sociale) de la réalité, donc aussi de l'idéologie. Or dans toutes les sociétés, l'idéologie dominante est celle de la classe dominante, car « *Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux qui sont exclus des moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants...* » (p. 44)

C'est la raison pour laquelle Lénine estime que la conscience de classe ne naît pas spontanément chez les prolétaires, mais que c'est là une des tâches primordiales du parti de la classe ouvrière. Nous pouvons aussi voir comment le langage des premières revendications ouvrières était celui que lui avait inculqué la bourgeoisie, comme en témoigne la demande suivante d'ouvriers charpentiers à leurs patrons : « *nous, vos ouvriers, nous vous supplions de nous accorder par amitié le peu que nous demandons. Vous savez bien qu'aujourd'hui tout*

est devenu plus cher, les moyens de subsistance et tout ce dont nous avons besoin pour vivre ; et tout reste cher. Maîtres, accordez-nous ce que nous vous demandons ; augmentez de quelque chose notre pauvre salaire... » (cité d'après J. Neuville : *L'ouvrier suspect*, p.187).

Un exemple plus récent est celui de l'interprétation maoïste du marxisme. L. Sève note à ce sujet que « *c'est la pensée conceptuelle elle-même qui se trouve en porte-à-faux par rapport à la culture et à la langue chinoises. Les mots de cette langue ne répondent guère au besoin de noter avec précision des concepts ... pour noter la contradiction, le chinois dit mao dun, c'est-à-dire lance/bouclier — et pour noter l'antagonisme, dui kang, c'est-à-dire qu'il y a une résistance. Non seulement ces mots lient intimement les idées à des images, mais ils lient les choses à notre action sur les choses.* » (L. Sève, *Introduction*, pp. 548/549).

Est-il possible d'envisager de nouveaux rapports sociaux, une société profondément transformée avec le langage de l'ancienne ? Cela semble possible au travers d'au moins deux phénomènes.

Le langage, avons-nous dit, reflète la réalité objective. Au niveau social, il reflète donc l'idéologie de la classe dominante, ses idées sur la société. Néanmoins l'expérience concrète des autres classes ne concordera pas avec la vision particulière que permet ce langage. Il y aura une tendance à le transformer. Les exemples de ce phénomène sont nombreux et parfois humoristiques ; ainsi l'utilisation du mot « architek » comme injure par les habitants du quartier des Marolles à Bruxelles.

Mais souvenons-nous aussi que les relations entre le mot et l'idée, c'est-à-dire la signification, changent non seulement au travers du temps, mais aussi en raison de la *fonction* du langage dans laquelle ils sont utilisés (d'après Wygotski). Or, le langage forme un tout et il est indéniable qu'au travers de l'utilisation d'un mot dans une certaine *fonction* le changement de signification peut influencer son utilisation dans une autre fonction.

Wygotski estime que la sémantique du langage intérieur se caractérise par la domination de la signification par le sens du mot. C'est-à-dire que les mots permettent une pensée qui « dépasse » leur signification.

Le glissement de la sémantique de la signification au sens, qui s'opère lors du passage de la fonction de fixation (domaine privilégié de l'idéologie) à celle du langage intérieur, de la pensée, permet donc de percevoir une société nouvelle, ou plus généralement de penser en dehors de l'idéologie dominante, tout en utilisant un langage façonné par celle-ci, des mots auxquels la classe dominante a donné sa signification. Si l'idéologie « emprisonne » la pensée à ce point que « *lorsqu'on pense avoir affaire à la perception pure et nue de la réalité ... on a, en vérité, affaire à une perception ... marquée par les structures invisibles de l'idéologie* » (10), elle ne saurait emprisonner le langage de cette manière. Par le truchement du changement des rapports entre la signification et le sens des mots, celui-ci se faufile entre les barreaux.

Ce glissement sémantique qui s'opère lors de changements de fonctions du langage, explique à la fois la faculté de développement historique du langage au niveau sémantique (par l'influence de la société sur le langage dans sa fonction de fixation) et sa relative stabilité face aux transformations sociales (les rapports entre sens et signification dans la fonction de réflexion se substituant peu à peu à ceux des autres fonctions, entraînant ainsi une modification de la sémantique plutôt que des mots eux-mêmes).

---

(1) Didier Dupont (GRAM-Textes), *Langage et idéologie : aperçu historique de la question*, in « Cahiers Marxistes », déc. 1980, pp. 50-58.

(2) L'idéologie est un système d'idées sociales, politiques, économiques, juridiques, morales, etc. qui exprime les intérêts de classe. L'idéologie de la classe dominante est elle-même dominante par rapport à d'autres idéologies et contribue à en assurer la domination. Dans le sens spécifique que lui donnent Marx et Engels dans *L'idéologie allemande*, elle est « la conscience inconsciemment inversée des rapports réels » (Sève). Mais l'idéologie n'est « conscience inversée » que dans le contexte particulier à *l'idéologie allemande* comme idéologie de la classe dominante allemande de l'époque.

(3) Cet ouvrage parut pour la première fois en russe en 1934. Réédité en 1956, il fut traduit en anglais en 1962 et en allemand en 1964. J'utilise l'édition L.S. Wygotski, *Denken und Sprechen*, Fischer Verlag, Frankfurt/M., 1974.

(4) Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Editions sociales, Paris, 1964.

(5) Lucien Sève, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, 1980.

(6) V.I. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Editions du Progrès, Moscou, 1970, p. 195.

(7) Adam Schaff, *Sprache und Erkenntnis und Essays über die Philosophie des Sprache*, Reinbeck, 1974.

(8) *Sprachliche Kommunikation und Gesellschaft*, ouvrage collectif, Berlin (DDR), 1974, p. 63.

(9) Helena Eilstein, *Szkic o sensach pojecia obdicia*, « Mysl Filozoficzna », 1957, n° 1. (cité d'après A. Schaff, p. 143).

(10) Martha Harnecker, *Les concepts élémentaires du matérialisme historique*, Bruxelles, 1974, p. 86.

## Psychiatrie : « petite dimension » et grande politique

Les mouvements de contestation de la psychiatrie traditionnelle traversent, semble-t-il, une crise d'identité et s'interrogent à la fois sur leur pratique-théorie et sur leur avenir. C'est en tout cas l'impression qui se dégage après une journée passée au congrès de la « stratégie de la petite dimension » organisé à Louvain du 21 au 25 septembre dernier sous les auspices de l'International Philadelphia Organisation. De quoi s'agit-il ?

La « petite dimension » c'est une réponse à la psychiatrie institutionnelle (basée elle sur la grande dimension) et qui offre des lieux d'accueil (centres communautaires, centres de crises, etc.) à l'échelle humaine, protégés au maximum des mécanismes de répression et de contrôle social, et dans lesquels les personnes « en crise » ou les malades mentaux devraient en principe pouvoir explorer et exprimer leur itinéraire de vie pour en reprendre la maîtrise. Ce genre d'initiative s'inspire de l'antipsychiatrie et notamment des communautés thérapeutiques créées en Grande-Bretagne dans les années 60 par David Cooper et Ronald Laing, d'ailleurs présent au congrès de Louvain.

Les expériences lancées dans divers pays du monde occidental ne se connaissent en général que de nom et risquent l'isolement. Le but du congrès était de leur donner la parole, d'encourager les comparaisons, les confrontations et une prise de conscience des ressemblances et des différences de manière à encourager des formes de collaboration voire de coordination. Il y avait là des psychologues, psychiatres, infirmier(e)s, étudiants, travailleurs sociaux, responsables de maisons d'accueil, représentants de comités ou d'organisations de défense de patients « psychiatisés », etc. Ils venaient de Belgique, des Pays-Bas, de Grande-Bretagne, de République fédérale, du Danemark, d'Italie, d'Amérique latine, etc. On a ainsi par exemple pu entendre parler du

« mouvement des fous » au Danemark qui a obtenu la création de petites communes autonomes subsidiées par les pouvoirs publics et où viennent se réfugier quelque trente mille marginalisés de la santé mentale, drogués, petits délinquants, etc. Ce système alternatif aux institutions psychiatriques traditionnelles bénéficie de la sympathie du gouvernement qui pousse, paraît-il, à un « dégraissage » des hôpitaux psychiatriques. On a aussi pu entendre parler de l'action du comité de défense des patients aux Pays-Bas où 44 % des psychiatisés sont enfermés depuis plus d'un an dans des institutions. Il a été question également du Syndicat de la psychiatrie en France qui s'adresse à François Mitterrand pour obtenir la réforme d'un système jugé archaïque. Un représentant du Groupe Information Asile (GIA) de Belgique, tout en revendiquant sa « subjectivité » a expliqué son vécu de « crise » et ses angoisses par rapport aux médicaments psychiatriques (Aldol) qui rendent impuissant...

Ce n'était pas vraiment une assemblée libre, mais on avait l'impression, surtout à travers les questions de l'assistance, qu'il y avait non seulement une forte demande non satisfaite d'informations concrètes sur les expériences en cours mais aussi des préoccupations parfois contradictoires entre les participants. L'absence de consensus sur les ordres du jour des débats et le ton parfois polémique des interventions n'étaient-ils pas liés à ce qui semblait être ressenti comme des fortes contradictions d'intérêts entre par exemple les « usagers » de la psychiatrie (surtout issus des pays anglo-saxons) et les professionnels de la santé mentale ? N'y avait-il pas contradictions également entre certaines expériences communautaires, véritables micro-sociétés, îlots libérés mais assiégés par l'océan psychiatrique dominant et la tentative de ceux qui — comme les Italiens de *Psichiatria Democratica* — ont obtenu une réforme globale du système psychiatrique ?

Il est vrai que les situations concrètes sont différentes de pays à pays et que la lutte contre l'enfermement asilaire peut prendre des formes variées au point d'empêcher tout langage commun. Certains responsables d'expériences « à petites dimensions » se sont néanmoins interrogés sur les risques de récupération qu'ils courraient face à l'ordre établi dont ils pourraient bien devenir une part fonctionnelle. N'y a-t-il pas en effet une sorte de malin calcul de cet « ordre établi » à permettre et même encourager le développement d'un réseau de petites institutions et de petites initiatives dont l'existence ne menace en rien le système psychiatrique traditionnel et qui « prend en charge » (donc canalise) à *moindres frais* une frange de la population de plus en plus marginalisée en raison de la crise économique et de la détresse sociale accrue qui l'accompagne ?

Pour Mony Elkaïm, un des principaux animateurs du « Réseau Alternative à la psychiatrie » et qui parlait notamment de l'expérience d'accueil communautaire de *La Gerbe* à Schaerbeek (Bruxelles), la question est surtout de savoir comment approcher les problèmes de santé mentale sans se transformer en agent du contrôle social. On ne peut en effet faire abstraction des liens que la santé mentale entretient avec le contexte socio-culturel et économique qui concerne bien la société dans son ensemble. L'action contre la souffrance individuelle

est donc importante mais guère suffisante si elle ne s'accompagne d'une action également sur le contexte. C'est pourquoi, outre ses initiatives en vue d'écourter ou d'éviter l'hospitalisation en proposant l'accueil dans la population, le « Réseau » envisage les perspectives d'alternatives à la psychiatrie traditionnelle grâce à la prise en relais de cette problématique par les forces politiques et syndicales. Langage tenu également par les psychiatres italiens de *Psichiatria Democratica* (Franco Rotelli, Agostino Pirella, Antonio Slavich, Luigi Onnis, etc.) qui ont, semble-t-il, fait la meilleure synthèse entre l'approche politique et la stratégie de la « petite dimension ».

En Italie, quelque vingt années de luttes des travailleurs de la santé mentale relayées par une convergence de partis démocratiques dont le PCI était la principale composante, ont été nécessaires depuis les premières expériences d'ouverture des hôpitaux psychiatriques menées par Franco Basaglia à Gorizia et Trieste jusqu'à la loi 180 votée en 1978. Cette loi qui va dans le sens d'une intervention psychiatrique sans hospitalisation oblige les équipes de santé mentale à développer un travail sur le territoire. Mais contrairement à ceux qui mythifient le modèle italien, les représentants de *Psichiatria Democratica* se gardent de tout triomphalisme. La loi n'est appliquée que depuis tout récemment et les choses ne font que commencer. Le nouveau système fonctionne plutôt bien dans les régions et les localités comme Florence, Turin, Arezzo, etc., marquées par un travail de transformation de plus de dix ans. Ailleurs, surtout dans le sud de l'Italie, l'absence de structures d'accueil hypothèque encore lourdement le processus de réforme. A cela il faut ajouter l'obstruction des mandarins de l'institution psychiatrique, chefs de service et autres qui sentent vaciller leurs pouvoirs par la mise en œuvre de la réforme. Et puis il y a aussi l'opposition des industries pharmaceutiques, inquiètes à l'idée de voir diminuer la demande en médicaments... Mais un autre phénomène vient perturber le processus de réforme : c'est la demande des patients eux-mêmes et de leur entourage.

Contrairement à la psychiatrie traditionnelle qui médicalise le malaise ou la souffrance mentale pour l'enfermer dans un ghetto médical, la réforme permet aux psychiatres, psychologues, infirmier(e)s, etc., de prendre en compte les composantes personnelles, familiales et sociales des personnes concernées afin d'impliquer l'entourage et le milieu de vie. Il s'agit donc de *resocialiser la crise* en faisant intervenir la dimension de solidarité qui est une des caractéristiques du tissu social en Italie. Ce type d'intervention « dépsychiatrisante », mettant en œuvre l'action de petits groupes sociaux, donne donc tout son sens à la notion de « petite dimension ».

Malheureusement (ou plutôt naturellement), les praticiens de la réforme ont constaté que, le plus souvent, les personnes concernées par les « crises » ou la folie continuent à demander ou à exiger le recours à la médicalisation et à l'hospitalisation. Situation tendant évidemment à renforcer les tenants du système institutionnel traditionnel qui justifient la nécessité de l'hospitalisation par la demande des patients. En fait, les choses sont plus compliquées : une enquête menée par *Psichiatria Democratica* démontre qu'il existe un rapport dialectique entre la formation de la demande et le service tel qu'il est

offert et organisé. Le type d'aide reste bien un facteur déterminant de la demande d'aide. L'idéologie dominante qui légitimait l'ancien système continue donc de peser non seulement sur les travailleurs de la santé mentale obligés de repenser leurs pratiques et leurs théories d'interventions, mais aussi sur les usagers des services psychiatriques.

Comme le soulignait Luigi Onnis, ce phénomène prouve en tout cas qu'il ne sert à rien de fermer les hôpitaux psychiatriques si la transformation du système n'est pas politiquement soutenue sur le terrain social par un travail à la fois technique (du point de vue de l'intervention psychiatrique dans une perspective idéologique nouvelle) et culturel (la perception de la santé mentale par la population). Ce qui implique aussi une formation professionnelle différente pour les travailleurs de la santé mentale.

La question centrale est donc actuellement la nécessité de créer un type d'intervention différent qui permettra à la population de reformuler sa demande par rapport à la psychiatrie. En ce sens, la « stratégie de la petite dimension » a une énorme signification politique : celle d'une nouvelle participation (un pouvoir) à la gestion de la santé mentale et de la vie quotidienne qui préfigure une transformation sociale plus large, une nouvelle démocratie.

Car comme le répétait Basaglia, la seule voie de réalisation possible c'est le courage de l'utopie.

#### **A LIRE AUSSI DANS LES C.M. :**

- *Pourquoi une Fondation Travail/santé mentale de la FGTB ?* (R. Lewin), septembre 1981.
- *Thérapie familiale, santé mentale et luttes de classes* (I. Felkaï), avril-mai 1981.
- *Les centres PMS et la réforme de l'enseignement* (C. Alsteen), n° 12, 1972.

# A LIVRES OUVERTS

## MARX, PHILOSOPHE ORDINAIRE ?

La question de savoir si Marx est bel et bien un philosophe « comme les autres », c'est-à-dire si son effort théorique s'inscrit dans la continuité fondamentale d'un projet poursuivi de nos jours et inauguré jadis quelque part autour de la Méditerranée, n'est pas neuve.

A cette interrogation, on peut dire schématiquement que deux réponses, ou plutôt deux groupes de réponses, ont été apportées. Ce qui les distingue pour l'essentiel, c'est la prise en compte ou non, de ce qu'Althusser a qualifié de « coupure épistémologique », qui intervient aux alentours de 1845 et se manifeste notamment dans l'« Idéologie Allemande » par un rejet de la pratique philosophique antérieure (concepts, méthodes et problématique) au profit d'un nouveau statut assigné à l'acte théorique.

Les enjeux de cette alternative étant considérables, et pas seulement pour l'ordre de la pensée, on conçoit que les débats autour de ce sujet soient nombreux et fort animés. On peut dater leur origine vers les années 1930, moment où l'on découvrit les écrits de jeunesse de Marx et surtout les « Manuscrits de 1844 ». Dès lors deux voies de l'interprétation se dessinèrent, aux contours plus ou moins tranchés. Pour la plupart des marxistes, ces textes de jeunesse montrent une pensée philosophique en train de s'émanciper des limites mêmes qui sont celles de la philosophie « antérieure », et donnent à voir l'ancrage problématique de ce avec quoi justement Marx aura à rompre pour fonder une théorie scientifique du fait humain en tant que collectif

et historique. Pour d'autres chercheurs il s'agira en gros soit de privilégier les écrits de jeunesse au détriment du Marx du « Capital », soit encore de tenter de montrer une continuité profonde entre la problématique du jeune Marx et celle de la maturité en intégrant l'ensemble dans le champ de la philosophie « antérieure » dont la plupart de ces chercheurs se réclament (1), et cela en faisant bien entendu abstraction de la « coupure » ou encore en en contestant l'existence.

C'est dans ce champ de problèmes que se situe le livre que Guy Haarscher a consacré à l'« *Ontologie de Marx* ». De quoi s'agit-il ici ? En un mot (et en espérant que l'auteur ne nous tiendra pas trop rigueur des raccourcis auxquels les dimensions de ce compte-rendu nous contraignent), la thèse de G. Haarscher consiste à affirmer que l'ontologie de l'action (source d'une normativité évaluative) que Marx met en œuvre dans les « Manuscrits de 1844 » se poursuit tout au long des textes de maturité (mais « souterrainement »). Cela mettrait en cause le matérialisme et la scientificité d'une démarche marxiste qui pourrait dès lors être qualifiée de « spiritualiste ». Or, comme « on a mille fois souligné le caractère potentiellement totalitaire des conceptions radicalement spiritualistes » (p. 290) on s'aperçoit que le phénomène stalinien est derrière la porte, et que le ver est dans le fruit.

Il ne nous est bien entendu pas possible de reprendre ici point par point les différentes étapes du raisonnement de G. Haarscher, aussi nous bornerons-nous à quelques réflexions d'ordre général et méthodologique que son texte suscite.

La première partie de l'ouvrage est consacrée aux textes du jeune Marx (aux « Manuscrits de 1844 » surtout) et en ce qui les concerne on peut créditer l'auteur de quelques analyses assez fines qui en enrichissent la compréhension. C'est que là nous avons affaire à un Marx dont les démarches relèvent de la philosophie « antérieure » et auxquelles par conséquent le questionnement de Haarscher est adapté. Toutefois dans le cas des « Manuscrits », si nous sommes assez d'accord avec l'auteur pour y lire l'élaboration de ce que l'on peut appeler une ontologie de l'activité à partir de laquelle tant les phénomènes économiques que religieux sont évalués (p. 54), ce serait plutôt comme problématique provisoire de transition, nécessitée au point où en est Marx par le flou de ses conceptions économiques (le manque d'économie produisant un « trop plein » de philosophie) surtout en ce qui concerne le point fondamental de la valeur-travail.

A ce niveau il y a une tension interne au texte qui peut donner lieu à l'interprétation de Haarscher (qui est partiellement vraie), mais qui donne également à voir un rapport problématique entre la *production* et la *répartition* comme enjeux fondamentaux de la compréhension des faits économiques et de leur transformation. C'est dans ce cadre que se situe alors aussi la critique du « communisme grossier » de Proudhon (pp. 48-50) qui se limite en fait à la sphère de la répartition. On est donc là à la fois en présence d'une préscience esquissée en creux et d'une post-philosophie dont seul le lieu théorique est ébauché. Ces deux aspects indissociables rendent compte de la précarité de l'issue philosophico-ontologique. Que partant de ces constats, et même de ceux-là seuls auxquels l'auteur accorde de l'importance, il arrive à affirmer (p. 116) le caractère non matérialiste du jeune Marx de 1844, cela ne fait qu'enfoncer une porte ouverte depuis bien longtemps.

C'est également, à notre sens, pour n'avoir pas mesuré l'importance de ce manque de concepts économiques rattachés au niveau de la production chez le jeune Marx, que Haarscher accorde une trop grande place à la justification philosophique du rôle du prolétariat (p. 151) que Marx abandonnera (contrairement il est vrai) lors de ses écrits économiques.

La deuxième partie du livre concernant les œuvres de maturité, beaucoup moins étoffée que la première (76 pages seulement pour traiter de la période qui va de l'« Idéologie allemande » à 1883) pose un certain nombre de problèmes fondamentaux que nous ne pouvons malheureusement qu'effleurer maintenant.

Nous pouvons partir ici de l'affirmation de Marx suivant laquelle « n'importe quel problème philosophique profond se résoud tout bonnement en un fait empirique » (il s'agit d'une affirmation datant de la maturité, que Haarscher cite p. 186). La question qui se pose alors est de savoir si le traitement que l'auteur réserve à cette proclamation est à la mesure de l'événement lorsqu'il écrit : « Certes, il ne faut pas accorder trop d'importance à de telles formules, dont le caractère hâtif et polémique n'échappe à personne (2) mais comme nous le verrons, elles constituent le signe d'une attitude que Marx, consciemment, n'abandonnera jamais, laquelle détermine la relation qu'il entretiendra jusqu'à sa mort avec la Philosophie » (p. 186). On l'aura deviné, si consciemment Marx rejette la philosophie antérieure, c'est qu'inconsciemment il doit bien la maintenir, c'est la thèse de Haarscher. Pour tenter de la démontrer l'auteur procède en deux étapes; d'abord, en partant de la référence chez Marx au fait empirique il en vient à poser que dans certains textes c'est une position empiriste qui sous-tend son argumentation (p. 195). (La question, pourtant fondamentale, qui se trouve occultée

ici est celle de savoir si l'« empirisme » de Marx est contextuellement assimilable à l'empirisme tel qu'il se dégage de l'histoire de la philosophie antérieure).

Ensuite, en faisant cette fois-ci jouer les présupposés de l'empirisme positiviste à son profit (souterrainement dirons-nous pour employer les mots de l'auteur) il pointe la contradiction irrécyclable qu'il y aurait à articuler la prétention scientifique et la prise de position politique (p. 197 et note 63 p. 261). Le problème (réel) posé en ces termes ne peut que recevoir la solution que Haarscher lui trouve : Marx aurait fait jouer une problématique philosophique traditionnelle de façon implicite, en niant ainsi la portée effective de ses positions anti-philosophiques. Vers la fin du livre — par exemple — ceci est exprimé de la façon suivante : « Ne peut-on (...) suspecter Marx d'avoir présupposé, sous la rationalité du développement économique — laquelle sous-tendait déjà la lutte des classes et des intérêts —, une rationalité autre, plus fondamentale, un processus de spiritualisation en ultime instance inengendurable à partir d'une problématique des "forces productives" ». (p. 287).

Ici nous touchons à un point très important, qui porte sur la validité des concepts philosophiques classiques pour rendre compte d'une démarche qui les abolit. En l'occurrence peut-on surmonter les « antinomies » sur lesquelles Haarscher construit son raisonnement ? On est fondé à le penser dès lors que, à l'instar de ce que furent les démarches de Marx, on pose la scientificité comme corrélatrice d'une praxis, et la normativité non pas comme immanente à l'élaboration scientifique (ce qui aboutit à une aporie, comme le dit justement l'auteur), mais comme résultante d'un processus dialectique d'unité et lutte des contraires. Mais pour cela, on l'aura compris, il faut se placer sur le terrain même du marxisme dans lequel, on l'admettra, la praxis et la dialectique jouent un rôle

autrement plus important que dans le texte de Haarscher.

Bien des questions restent encore à débattre qui sont soulevées par cet ouvrage fort dense. Ainsi, par exemple, celle des rapports infrastructure/superstructure. A ce propos, il est étrange que Haarscher, si bien documenté en ce qui concerne les productions « marxologiques », ait omis de lire (et en tout cas de citer) les travaux de Maurice Godelier, qui l'eussent sans doute quelque peu éclairé sur ce point. De même qu'à d'autres endroits la non-prise en compte des recherches de Lucien Sève ou Georges Labica (3) nuit à la qualité du débat.

Nous ne pouvions ici que soulever rapidement quelques problèmes posés par le livre de G. Haarscher, en renvoyant pour la suite du débat au texte lui-même qui malgré les réserves nombreuses que nous pouvons formuler quant à sa démarche et à sa méthode n'en demeure pas moins un travail qui invite, en quelque sorte « a contrario », les marxistes à prendre la mesure des conséquences de leur position théorique.

**Daniel DORY.**

---

Guy Haarscher, « L'ontologie de Marx », Editions de l'Université de Bruxelles, 1980 — 308 pages — 660 F.B.

(1) Nous appellerons ici philosophie antérieure la philosophie telle qu'elle fut contestée par Marx et telle qu'elle est pratiquée encore aujourd'hui dans son prolongement.

(2) Osons le dire, cela nous a échappé et nous échappe encore, au point où nous continuons à lire dans ces formules l'acte inaugural d'une pratique théorique dont la fécondité justifie l'audace et ce à l'encontre des dénaturations stalinienne — qui ne constituent aucunement le marxisme « orthodoxe », comme le suggère Haarscher.

(3) Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, et divers articles dans « La Pensée ». Editions Sociales, Paris, 3<sup>e</sup> édition, 1974.

Georges Labica. *Le statut marxiste de la philosophie*. Edition complexe, P.U.F., 1976.

# EN REVUES

## CONTRADICTIONS : « L'EMPLOI DANS LA CRISE »

La revue *Contradictions* a consacré son numéro double 27/28 au thème « *L'emploi dans la crise* ». Cette livraison rassemble des articles très divers : Michel Capron analyse la crise sidérurgique en Belgique et en France, Paul Grell poursuit son étude des « lieux de pauvreté », Michel De Vroey compare les visions néo-classique et marxiste en matière de théorie du salaire, Anne Kervyn brosse un large panorama des aspects « féminins » de la crise ainsi que des résistances « féminines » à cette crise, Eugène Mommen s'interroge sur les moyens de sortir de la crise, Jean-Louis Litt examine les effets des inégalités d'accès à l'enseignement sur la sélection sociale. Beau sommaire donc. C'est cependant deux autres articles — courts au demeurant — que nous voudrions spécialement évoquer ici. Il s'agit des contributions de Z. Petit « Politique de l'emploi et marché du travail » et de M. Alaluf « Rigidité du travail, mobilité du chômage et négociations collectives ». Ils ouvrent la livraison et, s'articulant parfaitement l'un à l'autre, ils en commandent une certaine lecture. Tous deux nous paraissent importants.

Pour Ziré Petit, il importe de ne pas réduire la notion de marché du travail : c'est « un lieu où s'affrontent des stratégies dont l'enjeu est les salaires, les conditions de travail et de façon plus générale les conditions de vie ». C'est aussi « le produit d'une histoire ».

L'histoire que Petit trace des politiques — d'abord d'assistance, ensuite de sécurité sociale — mériterait d'être

développée et affinée. On en retiendra surtout un constat clé : le fonctionnement du marché du travail a été profondément modifié par les conquêtes sociales de l'après-guerre, et par exemple par le système d'assurance-chômage, l'indexation des salaires, les réglementations du travail. Si aujourd'hui on parle de crise, écrit Z. Petit, c'est d'abord d'une crise de ces structures qu'il faut parler. Il y a à la fois crise du mouvement ouvrier et du modèle d'accumulation. En recherchant de nouvelles stratégies de valorisation du capital, des « experts » fort engagés cherchent à entamer la résistance ouvrière « retranchée derrière les formes d'organisation du marché du travail ». Dans les premières années de la crise, le patronat a tenté de « contourner » des règlements ou rigidités du travail, montre Z.P. Aujourd'hui, il tente d'aller plus loin : il veut démanteler tout ce qui donne sa rigidité au marché. Cette offensive s'inscrit d'ailleurs dans une stratégie globale de redéploiement de l'accumulation du capital à l'échelle mondiale.

Alaluf reprend le propos de Petit, en le traitant de manière plus concrète.

Pour les travailleurs, montre-t-il, la crise prend la forme d'un nouveau marchandage : « ou bien le chômage ou bien l'exploitation accrue par la baisse ou le blocage du salaire ou la détérioration des conditions de travail ». C'est dès lors tout le système des relations collectives du travail, construit depuis 1948, qui est remis en question.

Cette remise en question fondamentale a des effets délétères à l'intérieur du mouvement syndical, où surgit la question de savoir s'il ne faut pas abandonner des méthodes « archaïques » pour en adopter de « novatrices ». En

l'occurrence, le nouveau consisterait à abandonner toute revendication quantitative, voire à accepter un recul du pouvoir d'achat. En contrepartie, il s'agirait d'arracher des procédures de participation dans l'entreprise et des espaces d'activités autogérées.

Alaluf montre le danger de pareille attitude. En effet, les augmentations du chômage sont de plus en plus fortes, les emplois précaires et de courte durée sont de plus en plus nombreux, les mécanismes de segmentation de l'emploi se renouvellent (créant par exemple dans de grosses entreprises une catégorie d'emplois internes stables et une catégorie d'emplois extérieurs de sous-traitance), et tout cela se passe en même temps que s'exercent de fortes pressions sur le niveau des salaires. « En d'autres termes, l'enjeu n'est pas seulement le niveau de l'emploi, mais aussi la sécurité de l'emploi, les conditions de salaire et de travail, les possibilités de promotion et la multiplication des conditions de précarité.

Mais la mobilité plus grande qui résulte de la gestion du marché de l'emploi pratiquée en période de crise, n'entraîne ni une tendance à la résorption du chômage, ni une diminution de la vulnérabilité des plus défavorisés, bien au contraire. Les résistances aux mesures constituent autant de rigidités qui empêchent l'effondrement du marché du travail. »

M. Alaluf fait ainsi un sort aux allégations de la droite qui présente la défense des acquis comme un réflexe conservateur. Ce « conservatisme » est vital; il permet de limiter le mouvement de restructuration économique qui s'opère et qui se veut au profit exclusif des groupes dirigeants. L'« espace de liberté » recherché par certains, c'est dans la défense des acquis qu'il peut se construire. Il y a là ample matière à réflexion et à action.

**R.L.**

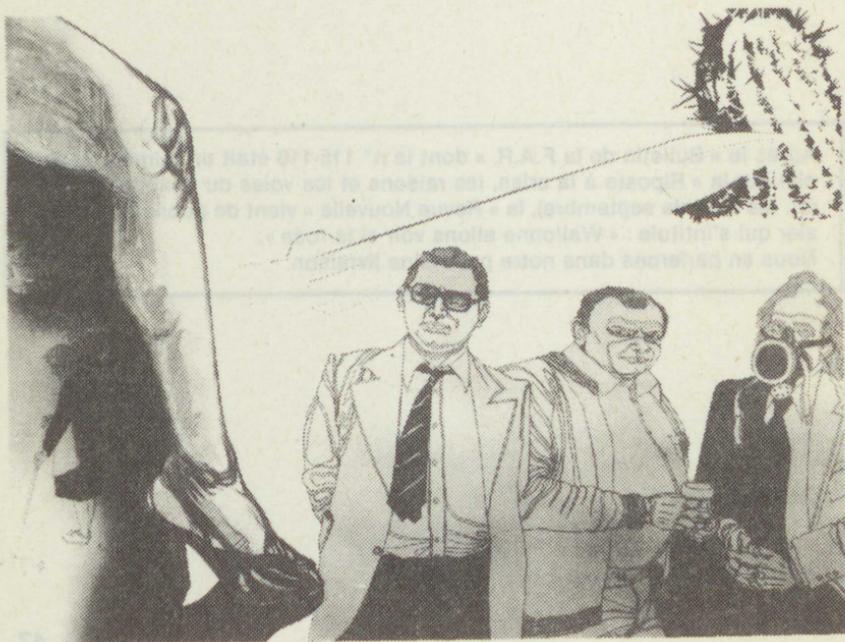
---

Contradictions —, 50, Drève du Duc, 1170  
Bruxelles — Le n° double : 300 F.

Après le « Bulletin de la F.A.R. » dont le n° 115-116 était un numéro spécial sur la « Riposte à la crise, les raisons et les voies du changement » (cf. les C.M. de septembre), la « Revue Nouvelle » vient de publier un dossier qui s'intitule : « Wallonne allons voir si la rose ». Nous en parlerons dans notre prochaine livraison.



Daniel Pelletti, « Le temps des cactus », 1980, 81 × 101. Photo J.C. Faidherbe.



Daniel Pelletti est né à Haine-Saint-Paul en 1948. Après ses études à l'Académie des Beaux-Arts de Mons, il est depuis 1974 professeur de peinture de chevalet à l'Ecole des Arts de Braine-l'Alleud et conférencier à l'Ecole supérieure des Arts plastiques et visuels de l'Etat à Mons. Titulaire du Prix Marie-Louise Demeter 1972, du Prix des Amis de l'art 1973, du prix Dasselborne 1976, du Prix du Hainaut 1979, du Prix Constand Montald de l'Académie royale de Belgique 1980, il a réalisé une douzaine d'expositions personnelles et participé à de nombreuses expositions collectives, et notamment aux principaux salons d'ensemble de Wallonie depuis 1971. Sa peinture haute en couleurs est en même temps raffinée dans les nuances, et non moins amoureuse de la forme, qu'il détaille et burine comme un Toscan qu'est ce Wallon. Elle offre aussi l'originalité d'intégrer de façon naturelle dans ses panneaux et ses prédelles à la siennoise, où s'articulent thèmes principaux et secondaires, l'univers moderne de la bande dessinée. Tout cela sous le signe d'un engagement sans consignes, d'un humour couronné d'épines liant l'anecdotique au visionnaire pour dénoncer, comme ici, le « temps des cactus » et refuser le désert nucléaire en même temps qu'une grisaille quotidienne qui s'inscrit dans la même sinistre logique.

P.E.

**Les « Cahiers marxistes » sont déposés dans les librairies suivantes :**

DU MONDE ENTIER  
rue du Midi 162  
1000 Bruxelles

CERCLE D'ÉDUCATION  
POPULAIRE  
rue des Deux Eglises 128  
1040 Bruxelles

ARCHITECTURE ET POLITIQUE  
chaussée d'Ixelles 331  
1050 Bruxelles

LA RABOUILLEUSE  
chaussée d'Ixelles 221  
1050 Bruxelles

PRESSES UNIVERSITAIRES  
DE BRUXELLES  
av. Paul Héger 42  
1050 Bruxelles

LIBRAIRIE MISTRAL  
rue de l'Eglise Saint-Gilles 7  
1060 Bruxelles

LE LIVRE ROUGE  
av. Jean Volders 41  
1060 Bruxelles

LIBRAIRIE CORMAN  
rue Ravenstein 28-30  
1000 Bruxelles

LIBRAIRIE LEFÈVRE  
rue des Colonies 7-9  
1000 Bruxelles

MACONDO  
Galerie Bortier 8-10  
1000 Bruxelles

LIBRIS - 44  
Passage 44 (bd. Botanique)  
1000 Bruxelles

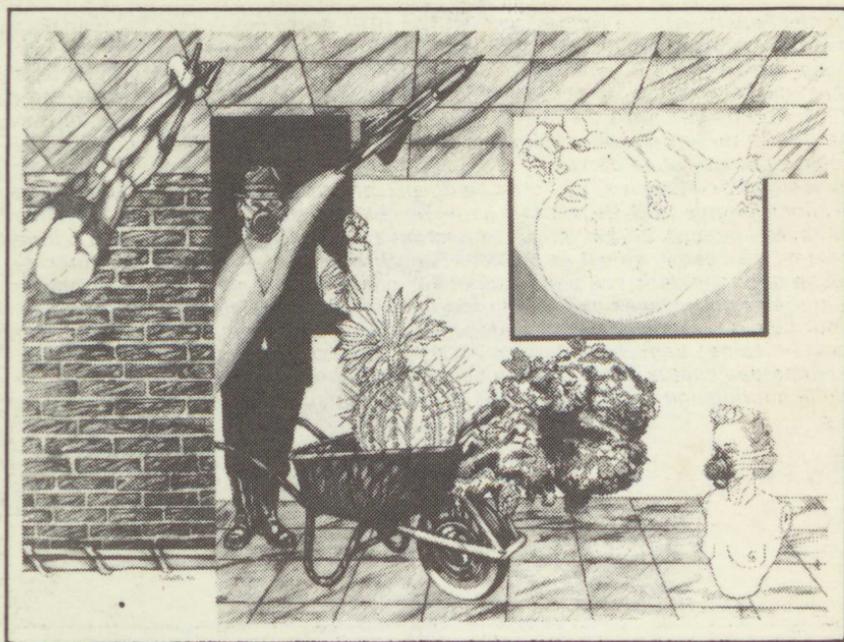
LIBRAIRIE  
DE LA COMMUNE  
rue des Grands Carmes 9  
1000 Bruxelles

LIBRAIRIE L'AUTRE RIVE  
rue Sœur de Hasque 11  
4000 Liège

LIBRAIRIE BIBLIO  
rue de la Régence 53  
4000 Liège

KRITAK  
Vesaliusstraat 1  
3000 Leuven

LIBRAIRIE DÉRIVE  
rue Sous le Château 46  
5200 Huy



## **UN ABRI ANTIATOMIQUE ? MIEUX VAUT S'ABONNER AUX « CAHIERS MARXISTES »**

L'abonnement annuel (10 livraisons) : 600 F

L'abonnement « jeunes » (moins de 25 ans) : 300 F

Etranger : 700 F

Soutien : ..... F.

ADRESSE : 20, avenue de Stalingrad, 1000 Bruxelles

Téléphone : (02)512.90.12

CCP 000-0188745-80 de la Fondation J. Jacquemotte.

Auteur-éditeur responsable et correspondance :

Rosine Lewin / rédacteur en chef  
Avenue de Stalingrad, 18-20, 1000 Bruxelles

70 F