NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 5 1966

L'athéisme de Marx

Simon DECLOUX (s.j.)

p. 476 - 502

https://www.nrt.be/fr/articles/l-atheisme-de-marx-1495

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'athéisme de Marx

Il y aura bientôt un siècle (en 1867), paraissait le premier livre du *Capital,* l'œuvre maîtresse de Karl Marx. Vingt ans auparavant avaient été répandus les premiers exemplaires du *Manifeste du parti communiste* (1848). Ces dates sont importantes. Elles nous invitent à réfléchir sur le sens, humain et chrétien, de ce phénomène historique qui n'a pas fini de nous occuper et de nous préoccuper : le marxisme. Peut-être nous contentons-nous trop facilement, pour l'exclure de notre pensée et de notre adhésion, de qualifications, par ailleurs exactes, mais encore fort peu précises, telles que : matérialisme ou athéisme. Du reste, nous le savons : l'Eglise, par la voix des Souverains Pontifes et de ses représentants les plus autorisés, a plus d'une fois mis en garde contre toute fausse collaboration et contre toute transposition larvée, fût-elle inconsciente, du marxisme en climat chrétien.

Il reste que le marxisme est une réalité historique, concrète, vivante, en perpétuelle évolution. La mission de salut confiée par notre Seigneur Jésus à son Eglise n'est pas seulement une mission de condamnation, mais avant tout d'évangélisation. Et, pour ce faire, la première exigence qui s'impose, est celle de la connaissance et de la compréhension : connaissance de Dieu, certes, mais aussi connaissance de l'homme, et en particulier de l'homme d'aujourd'hui. Comment puis-je porter témoignage, comment puis-je entrer, avec mon frère, dans une communauté de recherche, comment puis-je même espérer la vérité du dialogue, si j'ignore à qui je m'adresse et à qui, par moi, Dieu veut se révéler ?

Des faits sont là, qu'il faut savoir lire et interpréter chrétiennement, en les intégrant dans l'histoire du salut. Quand catholiques et communistes italiens publient ensemble un livre, où les uns et les autres cherchent à se définir, sans diminuer leurs différences et leurs oppositions [1], quelque chose est en train de se passer, ou tout au moins

---

1. Nous faisons allusion au volume collectif *Il dialogo alla prova,* publié à Florence (Vallechi Editore) en 1964 (cfr *N.R.Th.,* 88 (1966) 107). Dans son livre *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile* (Paris, Plon, 1965), Roger GARAUDY renvoie également à quatre ouvrages français écrits en commun par catholiques et communistes. Il rappelle l'invitation de prêtres aux « Semaines de la pensée marxiste », et celle de conférenciers communistes à la « Semaine des Intellectuels catholiques », ainsi que la rencontre de Salzbourg « Marxistes et chrétiens », organisée en avril 1965 par la « Paulus Gesellschaft »... (*op. cit.,* pp. 16-17). Bien sûr, on n'oubliera pas que la lutte idéologique, centrée sur l'athéisme, est reconnue de plus en plus nécessaire en Russie ; on ne croira pas non plus que toutes les difficultés sont dépassées, même dans nos pays. (Nous renvoyons volontiers à l'article de J. Y. CALVEZ, *Chrétiens et communistes*

s'annonce possible, fût-ce dans les limites du monde occidental. Quand le Souverain Pontife, dans l'Encyclique *Ecclesiam suam,* insiste plus que jamais sur les lois du dialogue, en regrettant qu'il doive encore céder trop souvent devant la force, la ruse et le mensonge, l'Eglise avive la conscience de sa mission universelle de salut aujourd'hui. Quand, de leur côté, des marxistes comme Roger Garaudy soulignent les origines chrétiennes de la pensée de Marx et cherchent à définir avec plus de précision les différences qui les séparent de nous, c'est un nouvel appel à nous penser nous-mêmes, et eux avec nous, à réfléchir le mystère chrétien et son histoire dans un des affrontements qui marquent notre siècle [2].

L'effort de connaissance et de compréhension — nous l'avons dit — est absolument indispensable ; il serait vain et complètement insensé de vouloir en faire l'économie. Mais, si nous voulons poursuivre jusqu'au bout notre effort de rencontre, il ne s'arrêtera pas là. Dieu est présent dans l'histoire humaine ; et sa présence vivante se manifeste dans l'Eglise visible où Il nous adresse sa Parole et nous nourrit spirituellement de son Corps vivifiant. Aucune réalité historique n'est intérieurement comprise et acceptée par nous que dans la mesure où elle reçoit sa lumière et sa réalité même de ce mystère vivant qui est Dieu parmi nous. On le devine aisément : c'est le théologien, et c'est le chrétien tout entier, vivant de sa foi, qui est concerné par notre question. Il ne peut s'en décharger sur aucun autre, pour n'y voir qu'une querelle de politiciens, ou d'économistes, voire de purs philosophes.

Dans les limites d'un article, nous ne pouvons guère que proposer les premiers éléments d'une réflexion : un exposé succinct — et forcément incomplet — de la pensée marxiste ; quelques lignes capables d'orienter nos réactions, tout en percevant l'appel à un approfondissement de notre foi chrétienne.

I. — LA PENSEE MARXISTE

Le P. Calvez, un des interprètes les plus autorisés de la pensée de Marx [3], divise pratiquement son exposé du marxisme en deux gran-

---

devant le pluralisme social, dans la *Revue de l'Action populaire,* 1965, pp. 1028-1038. En ce qui concerne en particulier le communisme italien, un article récent de G. JARLOT, *Le néo-marxisme italien,* dans *Etudes,* 1966, pp. 32-46, donne une bonne vision d'ensemble).

2. Nous renvoyons à l'article de R. GARAUDY, *Notre combat, comme marxistes, est un combat pour l'homme,* publié par *Témoignage chrétien,* à l'occasion de la 17e Semaine des Intellectuels catholiques, qui avait pris pour thème « Dieu aujourd'hui ». R. GARAUDY développe davantage ses réflexions de marxiste devant le christianisme dans le livre cité dans la note précédente.

3. Cfr J. Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx,* Paris, Seuil, 1956.

des parties : le marxisme comme philosophie critique, le marxisme comme philosophie dialectique[4]. Cette division peut aider à la clarté pédagogique de l'exposé ; elle repose d'ailleurs, jusqu'à un certain point, sur une base chronologique, à savoir sur le développement de la pensée de Marx, telle qu'elle est exposée dans ses premiers écrits.

Nous suivrons, nous aussi, ce plan. Nous nous limitons, dès lors, de propos délibéré, à la philosophie du seul Marx, sans interroger ses prolongements, ou ses déviations, dans l'histoire de la pensée et de la réalité humaine qu'est aujourd'hui le « marxisme ».

A. — La critique marxiste

Il faut, pour bien comprendre la conception marxiste du monde et de l'homme, la situer d'abord dans le courant de la philosophie allemande. C'est en effet à partir d'une lecture de Hegel et d'une opposition à la « droite hégélienne », conservatrice et réactionnaire, que commencent à se fixer les premières orientations d'ensemble de la critique marxiste.

Celle-ci, pourrait-on dire, semble, dès le départ, prendre deux directions, que la situation historique concrète, comme l'élaboration de la théorie, ramènent en fait à l'unité. La position de Marx inclut, dès le départ, une option religieuse et une option politique.

Que ces deux options s'unissent immédiatement chez Marx, cela tient avant tout à la situation qui est alors celle de l'Allemagne, Etat chrétien théocratique, dont la droite hégélienne veut faire le point d'aboutissement de l'histoire du monde, l'incarnation même de l'Absolu.

Car telle était bien la question centrale animant toute la recherche philosophique de Hegel : découvrir, dans la réalité de l'histoire humaine, l'unité dialectique du fini et de l'Infini, de Dieu et de l'homme. Cette unité, dont prend conscience le philosophe qui réfléchit spéculativement la révélation chrétienne, s'accomplit progressivement dans l'histoire « objective » et y prend forme dans la réalité universelle de l'Etat, au-delà de la particularité des Eglises. Dans l'Etat se conjoignent en effet élan religieux et engagement profane, réalisation de l'individu et achèvement de la communauté.

C'est contre une absolutisation de l'Etat et contre la confusion du politique et du religieux que s'élèvent tous les adversaires de la droite hégélienne. L'option « libérale » de Marx trouve immédiatement à s'employer et à se manifester dans ce domaine. Mais, comme nous le verrons en abordant sa critique de l'aliénation politique, les coups qu'il porte à l'Etat chrétien vont bien au-delà de ceux que lui portent

4. *C'est dans cette seconde partie que nous ferons rentrer la troisième partie*, plus brève, du P. Calvez, dont le sujet est « la fin de l'aliénation et l'instauration de l'homme ».

d'autres philosophes plus modérés désirant en revenir à une séparation de l'Eglise et de l'Etat. Après la religion et la philosophie, c'est l'Etat lui-même qui, pour Marx, sera remis en question et condamné à disparaître.

Mais il nous faut interroger Marx sur les différents moments de sa critique : partir de son opposition à la religion et à la philosophie idéaliste, pour l'accompagner ensuite dans sa remise en question des structures actuelles du monde profane.

L'aliénation religieuse.

Dans la critique de la religion Marx a des prédécesseurs. Il suffit de rappeler que cette époque plutôt mouvementée est celle de la parution de la *Vie de Jésus* de STRAUSS (1835), niant l'existence d'un Homme-Dieu individuel, du *Christianisme dévoilé* de Bruno BAUER (1843) et d'une série d'autres écrits du même genre.

Un philosophe, cependant, plus que tous les autres, exerce sur Marx une influence déterminante dans sa critique de la religion : FEUERBACH, dont *L'essence du christianisme* paraît en 1841. Pour Feuerbach, Dieu doit être considéré comme une projection illusoire des attributs qui sont la grandeur de l'homme. Destiné à s'achever dans une union parfaite à l'« essence humaine », à son « être générique », l'individu humain, aujourd'hui isolé, se sent vidé de la réalité profonde et infinie à laquelle il aspire. Dieu n'est rien d'autre que l'être fictif dans lequel il croit reconnaître l'objet adéquat de sa connaissance, de sa volonté et de son amour, au lieu de réaliser toutes ces virtualités dans la communion de ses semblables. En réduisant l'humanité à une poussière d'individus, la religion a en fait arraché l'homme à l'humanité, elle l'a « aliéné ».

Marx reprendra l'essentiel de cette critique. Pour lui, d'ailleurs, dès le début de sa réflexion, l'option décisive semble prise, et définitivement prise. Accepter Dieu, ce serait, à ses yeux, soumettre l'homme à un autre que lui-même, le mutiler, l'« aliéner ». Qu'on lise ces phrases sur lesquelles s'achève l'avant-propos de sa thèse de doctorat (*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*), défendue à Iéna en 1841 :

« ... La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : en un mot, j'ai de la haine pour tous les dieux. Et cette devise, elle l'oppose à tous les dieux du ciel et de la terre, qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême. Elle ne souffre pas de rival... Dans le calendrier philosophique, Prométhée occupe le premier rang parmi les saints et les martyrs » (*Oeuvres philosophiques*, Trad. Molitor, I, p. XXIV).

Feuerbach, aux yeux de Marx, a donc raison de voir dans la religion une aliénation et dans l'image de Dieu la projection du destin non encore réalisé de l'homme lui-même :

« La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification. C'est la réalisation fantastique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine n'a pas de réalité véritable. La lutte contre la religion est donc par ricochet la lutte contre ce monde, dont la religion est l'arôme spirituel. La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple » (*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1843-1844) (*Oeuvres philosophiques*, trad. Molitor, I, p. 84).

Replacée dans son contexte, cette dernière phrase, si souvent citée, n'est pas à prendre uniquement comme un jugement négatif sur la religion ; Marx reconnaît que son rôle a pu être également positif [5] ; elle a pu être utile pour arracher l'homme à sa condition, pour faire naître en lui l'aspiration à un sort plus heureux. Toutefois, en projetant dans un au-delà imaginaire la consolation attendue par l'homme blessé, elle n'a fait que l'endormir et tuer en lui à la longue toute possibilité de révolte. Il faut donc éveiller l'homme à sa véritable réalité.

Mais, pour atteindre ce but, il ne peut être question de s'arrêter à l'analyse qu'a livrée Feuerbach. En parlant d'« essence humaine » à réaliser, celui-ci ne donne pas vraiment à l'homme la possibilité de se « désaliéner ». La critique de la religion s'infléchit ici en critique de la philosophie.

L'aliénation philosophique

La chose est vraie déjà pour Hegel ; elle le reste pour Feuerbach comme pour l'ensemble des philosophes. C'est s'arrêter en chemin que de fournir à l'homme aliéné une libération « spéculative ». Il ne suffit pas de penser la réalité pour la changer et la faire. On connaît la fameuse thèse 11 sur Feuerbach, rédigée par Marx en 1845 : « Les philosophes ont simplement *interprété* le monde de façon différente ; il s'agit de le *modifier*. »

Pour Hegel, la réconciliation humaine, remarque Marx, n'était qu'une réconciliation pensée. Dépasser l'opposition du fini et de l'Infini, c'est, selon Hegel, prendre conscience, dans le savoir absolu, de leur unité à l'intérieur même de la tension qui les oppose (« identité de l'identité et de la non-identité », selon la formule ramassée de Hegel lui-même). Mais l'homme vit-il réconcilié si sa situation historique ne change pas effectivement ? L'apaisement de la philosophie ne peut être — comme celui que fournit la religion — qu'un apaisement illusoire.

5. R. GARAUDY insiste à nouveau sur ce point dans le livre que nous avons cité plus haut.

Quant à Feuerbach, en substituant au Dieu des religions l'« essence humaine », il ne fournit pas davantage à l'homme la possibilité de dépasser en fait son état d'aliénation.

C'est ici que se marque sans doute le plus vigoureusement l'originalité de Marx et la profondeur de ce qu'on pourrait appeler son réalisme pratique. La question à poser, selon lui, est en effet celle de savoir quels sont les motifs d'une condition aliénée de l'humanité ; et, une fois connus ces motifs, ce qui reste à faire, c'est de transformer l'histoire pour y réaliser l'avènement véritable de l'homme.

Réflexion critique portant sur les conditionnements matériels de l'histoire ; praxis révolutionnaire pour bouleverser l'ordre des choses et mettre au monde l'humanité authentique : en ces deux moments de la réflexion et de l'engagement se manifeste le cœur même de l'inspiration marxiste. Il nous faudra d'ailleurs revenir sur leur unité.

L'aliénation politique

Nous avons attiré l'attention sur la relation qui unit, dès le début, la critique religieuse à la critique politique dans les écrits de Marx. La chose apparaît assez clairement dans *La question juive* (1843-1844) : Marx y prend position sur un sujet particulièrement brûlant.

La question des privilèges réservés aux chrétiens et des vexations subies par les Juifs dans l'Allemagne protestante, avait soulevé une controverse à laquelle prit part surtout Bruno Bauer, ancien ami de Marx. Pour Bauer, la solution à apporter à ce problème n'était autre que la promotion d'un Etat laïc, dégagé des options religieuses, et dans lequel tous les citoyens seraient égaux.

Mais Marx remarque que cette solution ne peut être définitive. Supprimer la religion d'Etat, ce n'est pas en effet supprimer la religion tout court, mais en faire désormais une affaire privée. Or ce que Feuerbach a permis de saisir, et cette affirmation est définitive, c'est que la religion est, *comme telle*, une aliénation. L'Etat laïc reste impuissant à libérer l'homme, puisqu'il ne l'empêche pas de rester religieux.

La vraie question, pour le philosophe, dont le souci primordial est le dépassement des aliénations, est de savoir d'où provient l'aliénation religieuse. De la distance séparant l'individu humain de l'essence humaine, énonçait Feuerbach. En d'autres termes, de la distance séparant l'homme comme individu et l'homme comme membre de la société. Intérêt particulier et intérêt de l'humanité, bien de chacun et bien commun, sont en effet loin de coïncider ; et voilà pourquoi l'homme reste exilé loin de sa réalité véritable.

Or, précisément, ce qui manifeste, plus que tout, cette distance et cette dualité de l'être humain, n'est-ce pas l'existence même de l'Etat ? Qu'on y réfléchisse en effet : l'Etat se présente, aux yeux des par-

ticuliers, comme une réalité extérieure à eux, autoritaire et au besoin oppressive, qui affirme représenter le bien commun. Si l'homme n'était pas en quelque sorte dépossédé de son être social, ce dernier pourrait-il ainsi lui apparaître comme extérieur ?

Si cette analyse est exacte, la question ne fait dès lors que rebondir.

L'aliénation sociale

Quelle est en effet la raison pour laquelle être individuel et être social se présentent en l'homme comme disjoints et même opposés ? On ne peut trouver cette raison que dans un certain état de la société.

Un état où l'homme, en étant soi-même, ne peut être identifié au tout de la société ; un état, dès lors où, en devenant soi, il ne parvient à s'égaler qu'à un groupe restreint d'hommes, lui-même opposé à d'autres groupes. N'est-ce pas ce qui se passe dans notre monde, où un bourgeois se pose comme bourgeois, et non comme homme, où un prolétaire est forcé de se poser d'abord comme prolétaire ?

Le vice essentiel est donc le cloisonnement de la société humaine en classes rivales et opposées. Et le bien commun, que prétend représenter l'Etat, n'est d'ailleurs que le bien particulier de la classe qui exerce le pouvoir et prétend parler au nom de tous. Il en est de même pour la philosophie et pour la religion : elles sont au service de la classe régnante.

Marx a des développements assez variés sur la répartition de l'humanité en classes. Toutefois, lorsque ses analyses se font plus pénétrantes et plus décisives, c'est toujours pour souligner l'opposition radicale des bourgeois et des prolétaires. C'est que ces deux classes jouent un rôle unique dans l'histoire de l'humanité, de son aliénation et de sa libération.

Les bourgeois, comme classe commerçante aux dimensions de la planète, sont en effet la première classe universelle, dépassant les limites d'une nation ou d'un territoire. Toutefois leur universalité, loin de réaliser l'unité définitive entre les hommes, ne fait que les soulever les uns contre les autres : elle est l'universalité de l'égoïsme, chacun des bourgeois s'enfermant en lui-même et cherchant à l'emporter sur les autres, au besoin à les exclure.

Les prolétaires, au contraire, font naître réellement la promesse d'une universalité véritable. Leur classe est née de l'exploitation par la bourgeoisie. Et le traitement qui leur est infligé, en effaçant entre eux, dans une commune pauvreté, toutes les différences, tend à la constitution d'une classe de plus en plus nombreuse, de plus en plus universelle. L'universalité du prolétariat n'est pas cependant le dernier mot de la réalisation de l'homme et de la réconciliation en lui du singulier et de l'universel. Il s'agit en effet encore d'une « universalité en négatif », où le bien commun apparaît, à la limite, comme un pur néant.

... Mais que survienne un brusque revirement, que passe le souffle d'une révolution ; et cette classe, où les individus ont effacé toutes leurs différences, constituera une humanité désormais unifiée dans sa réalisation définitive. — Ce dernier point, qui laisse entrevoir l'humanité de demain, devra être repris plus loin dans notre exposé.

L'aliénation économique

C'est que la critique n'a pas achevé son office. Car, si la société est divisée en classes, elle doit cette déchirure à un affrontement qui a pour objet la répartition et l'usage des biens de la terre. La source de toutes les aliénations et de toutes les divisions, n'est autre qu'un certain rapport des hommes à la nature dans laquelle ils s'expriment, et qu'un certain régime de propriété. Tel est le dernier point que doit éclairer le mouvement de la critique.

Qu'il y ait bourgeois et prolétaires, cela suppose une répartition inégale des richesses entre les hommes. Et c'est sur cette inégalité fondamentale que se sont érigées les différentes aliénations cherchant à fournir une réconciliation illusoire.

Il reste à Marx à expliquer les inégalités économiques. Et, pour ce faire, il insère son analyse dans le prolongement de celles des économistes classiques (en particulier de Smith et de Ricardo). On distingue, en effet, classiquement, dans l'économie marchande reposant sur l'échange des biens, une double valeur des marchandises : leur valeur d'usage et leur valeur d'échange, cette dernière étant déterminée par la quantité de travail qui y est incorporée.

Or, à partir d'une situation commune de tous les hommes dans l'univers, on ne peut rendre compte des inégalités qui les séparent. Chacun peut, en effet, s'approprier la nature et la transformer pour son propre usage. Et la valeur d'échange, calculée selon le temps de travail moyennement requis, ne parvient pas non plus à briser cette égalité de départ, puisque le commerce suppose l'égalité des valeurs échangées.

C'est ici que Marx révèle l'originalité géniale de son analyse. La notion de plus-value apparaît, dans son système, comme la clef de voûte de l'aliénation économique, elle-même proclamée comme le fondement de toutes les autres aliénations. En quoi consiste la plus-value ? En un certain écart qui existe entre la valeur d'usage et la valeur d'échange d'une marchandise bien déterminée, à savoir le travail humain. En bref : certains membres de la société acquièrent, selon sa valeur d'échange (à savoir les biens nécessaires à leur entretien et à celui de leur famille) le travail des ouvriers, dont la valeur d'usage (le produit de ce travail) est de loin supérieure.

Voilà donc, qu'au lieu d'être au service de l'homme qui travaille, le surplus d'énergie qui est en lui et qui porte en soi la promesse d'un

enrichissement et d'une transformation du monde (celui-ci sort du travail, plus grand, plus riche, plus beau qu'il n'était au début) ne profite qu'aux quelques employeurs qui se sont asservi les autres et se contentent désormais de les nourrir.

On voit sur quelle analyse se fonde la critique radicale, opérée par le marxisme, de la propriété privée des moyens de production. Celle-ci ne fait que consacrer les inégalités du monde capitaliste et précipiter un processus de paupérisation croissante des travailleurs, accompagné d'une réduction de plus en plus grande du nombre des capitalistes. Nous reviendrons sur cette évolution interne et sur la crise décisive qu'elle prépare.

B. — L'anthropologie *marxiste*

On le voit : Marx rassemble dans l'unité d'un système des apports nombreux, qui sont les plus importants de son siècle. Mais il y met sa note originale et il y imprime la vigueur de son coup d'œil synthétique.

Lénine le reconnaissait : « Marx a cela de génial qu'il a répondu aux questions que l'humanité avancée avait déjà soulevées. Sa doctrine naquit comme la continuation directe et immédiate des doctrines des représentants les plus éminents de la philosophie, de l'économie politique et du socialisme... (Sa doctrine) est le successeur légitime de tout ce que l'humanité a créé de meilleur au XIX[e] siècle, dans la philosophie allemande, dans l'économie politique anglaise et dans le socialisme français... »

Ces divers apports sont plus compréhensibles encore, si on les éclaire à la biographie de Marx et aux rencontres qu'il eut l'occasion de faire.

Né à Trèves en 1818, dans une famille israélite, dont le père, haut magistrat, se convertit au protestantisme vraisemblablement par opportunisme politique, le jeune Karl Marx semble n'avoir pas connu d'expérience religieuse très profonde. Ce fut à l'université de Berlin qu'il fut envoyé pour y entreprendre ses études, à une époque voisine encore de la mort de Hegel et où le brassage des idées était particulièrement important dans la capitale prussienne. Dès son arrivée, alors qu'il était venu pour étudier le droit, c'est à la philosophie que vont ses préférences et ses attraits. Il s'affilie au « Doktorklub », qui rassemble bon nombre d'hégéliens de gauche, lesquels empruntent à la méthode dialectique du maître l'instrument capable de pousser plus loin que lui la critique de la réalité existante et du « statu quo allemand ». Marx est vite compromis ; et il lui faudra renoncer à la carrière universitaire, dont il avait tout un temps rêvé. Lancé dans le journalisme, il connaîtra, à plusieurs reprises, les rigueurs de la censure ; il devra même supporter la suppression de sa revue, en raison de ses positions tranchées et révolutionnaires.

En 1843, il lui faut se réfugier à Paris comme exilé : occasion rêvée d'approfondir ses contacts, déjà commencés, avec les socialistes français. Ce fut là aussi qu'il fit la connaissance de Friedrich Engels, qui devait collaborer avec ***lui jusqu'à la fin et qui l'introduisit dans le secteur économique de la pensée*** anglaise.

Expulsé de France à la demande du gouvernement prussien, Marx devait passer à Bruxelles en 1845. A l'invitation de la société secrète « La ligue des communistes », il y rédigerait, avec Engels, le célèbre *Manifeste du Parti communiste* (1848).

Après la révolution de 1848, Belgique, France et Allemagne se refusent à le recevoir, et Marx est forcé de se réfugier à Londres, où il passera toutes les dernières années de son existence... Celles-ci furent pénibles parfois, marquées par la misère et par l'aigreur croissante de sa femme justifiée en particulier par la perte successive de trois enfants. Mais Engels, l'ami fidèle, continua jusqu'au bout à le secourir. C'est ensemble qu'ils préparèrent le *Capital,* dont le premier livre seulement (l'ouvrage en compte trois) fut publié du vivant de Marx. Celui-ci s'éteignit en 1883.

Philosophie allemande, socialisme français, économie politique anglaise, furent donc, pour Marx, les étapes progressives d'une découverte de l'homme, de la société et de l'histoire. Mais, ce qui est particulièrement remarquable, c'est l'unité synthétique conférée à ces différents apports par la pensée de Karl Marx. Unité qui est essentiellement d'ordre philosophique.

C'est ce que souligne avec bonheur H. Arvon : « ... L'édifice marxiste résulte non de la juxtaposition de matériaux divers, mais de la superposition de ces différents matériaux, si bien que ceux qui sont placés à la base commandent le dessin de toute la construction. Or cette base est philosophique. C'est d'autant plus vrai que, dans la pensée marxiste, ni le socialisme français ni même l'économie politique anglaise ne s'ajoutent à la philosophie allemande sous leur forme originale. L'assemblage marxiste s'organise alors que les deux mouvements d'idées français et anglais ont déjà été accommodés au schéma hégélien [6]. »

C'est en effet la lecture de Lorenz VON STEIN (*Le socialisme et le communisme de la France actuelle*) qui fait d'abord connaître à Marx le socialisme français ; or l'antagonisme des deux classes issues de la révolution, la bourgeoisie et le prolétariat, y est posé en termes hégéliens. La même traduction « hégélienne » du phénomène communiste se retrouve dans les livres du « rabbin communiste », Moses HESS (*La liberté une et totale ; La philosophie de l'action ; Socialisme et communisme*), avec qui Marx fut en rapport : Hess y cherche un dénominateur commun du communisme français et de l'athéisme allemand. Quant au secteur de l'économie politique anglaise, faut-il rappeler que Marx le découvre à travers ENGELS et son article des *Annales franco-allemandes* : *Esquisse d'une critique de l'économie politique* (1844) ?

C'est donc une conception de l'homme, une perspective résolument anthropologique qui, dans la synthèse marxiste, commande l'ensemble de l'édifice. La chose apparaît d'ailleurs assez clairement au terme

6. H. ARVON, *Le marxisme,* Coll. A. Colin, Paris, 1955, p. 41.

de la partie critique, que nous avons déjà exposée. Si l'homme peut être jugé aliéné dans l'état actuel des choses, c'est qu'il existe pour lui un autre état, au moins possible, de non-aliénation, c'est qu'il existe pour le philosophe une référence, un critère de jugement à partir duquel il peut stigmatiser le monde où nous sommes. Quelle est la perspective anthropologique de Marx ? C'est ce qu'il nous faut maintenant esquisser en étudiant quel est, selon lui, le rapport fondamental de l'homme à la nature, quelle est la relation de l'homme individuel à la société, quelle est l'essence et quelle est la fin de l'histoire.

L'homme et la nature

La réflexion de Marx, comme celle de Hegel, est une réflexion dialectique. C'est-à-dire qu'elle saisit chaque réalité, ou plutôt chaque « moment » de la réalité totale, dans l'ensemble des relations qui l'unissent et l'opposent aux autres « moments » et au tout qu'ensemble ils composent.

Le point de départ de la réflexion marxiste n'est pas la nature matérielle, ce n'est pas davantage l'homme ou l'âme humaine ; c'est bien plutôt le rapport corrélatif et indissociable de l'homme et de la nature. N'est-ce pas cela que nous vivons, n'est-ce pas, selon les mots de Marx dans l'*Idéologie allemande,* « les premières présuppositions de toute histoire » ? L'homme, être naturel pris dans l'ensemble de la réalité matérielle, est en même temps, non pas seulement un être matériel parmi d'autres, mais le pôle dialectique opposé à la réalité matérielle du monde, et à partir duquel celle-ci est posée et reconnue objectivement. Au point de départ, ces deux pôles sont assez brutalement opposés : la nature n'est pas humaine, mais résiste à l'homme ; l'homme n'est pas intégré à l'universalité de la nature, mais se dresse devant elle.

On reconnaît, dès cette première approche, l'héritage de la philosophie allemande et de sa dialectique objectivo-subjective : l'homme est sujet en face d'une nature objective. La réalité existante est toujours la relation mutuelle de ces deux dimensions, de ces deux pôles.

Mais, note Marx, s'il y a distinction entre les deux termes qui s'affrontent, il y a aussi, dès le point de départ, une réelle unité — unité en devenir attendant d'être réalisée pleinement. C'est dans la nature, en effet, que l'homme découvre sa réalité universelle, la plénitude virtuelle dont il est porteur ; c'est en l'homme et par l'homme que la nature surgit à sa propre réalité. En d'autres termes, l'homme, comme être de *besoins* (ce qu'il est essentiellement), trouve dans la nature la source de sa *satisfaction*. Et le devenir de ce rapport, où le besoin de l'homme grandit, depuis le besoin le plus élémentaire de la nourriture jusqu'aux besoins les plus raffinés de la culture, et où

corrélativement la nature offre peu à peu à l'homme de quoi satisfaire toutes ses tendances et tous ses appétits, ce devenir n'est autre chose que le rapport réciproque et progressif, en d'autres termes, la « médiation » historique entre l'homme et la nature, qu'est le *travail*.

Travailler, pour l'homme, c'est donc devenir soi-même, puisque c'est rendre la nature capable de satisfaire progressivement toute la gamme de ses besoins. Et ce travail, en même temps qu'il universalise l'homme aux dimensions de toute la nature matérielle, transforme aussi la nature en l'humanisant, en la rendant conforme à l'homme. Universalisation de l'homme et humanisation de la nature : voilà en quoi consiste la totalité du devenir, qui est devenir du travail humain.

La science, pour Marx, c'est-à-dire la connaissance de la réalité, n'est autre chose que la prise de conscience de ce devenir ; la science est essentiellement historique, et l'histoire est histoire du travail, histoire de l'« industrie ».

L'homme et la société

Mais, pour comprendre le travail et l'industrie dans leurs conditions réelles et historiques, il faut faire appel à un autre facteur : la dimension sociale de l'homme. Le travailleur est intégré dans une société de travail, et dans un ensemble de rapports avec les autres travailleurs.

N'est-ce pas ce que nous avait déjà révélé un des moments de la critique ? L'économie humaine, à savoir le rapport, de production et de consommation, de l'homme à la nature, est l'économie d'une société où règnent certaines relations entre les hommes. C'est sur l'ensemble de ces relations que se fondent d'ailleurs l'économie marchande et la loi des échanges. Mon travail n'est plus seulement le mien, ton travail n'est plus seulement le tien, le jour où nous pouvons échanger nos produits respectifs : il devient de plus en plus « travail social », grâce auquel chacun profite du travail de tous les autres, et l'humanité tout entière s'égale progressivement à la totalité de la nature [7].

Et, de même que le travail se développe historiquement, les rapports entre les hommes sont, eux aussi, soumis à l'histoire ; ils deviennent peu à peu la base d'une société universelle. Bien plus, dans cette universalisation, qui n'est autre chose que l'élargissement de chacun aux limites de tout l'univers matériel, le rapport de l'homme à la nature et de l'homme à l'homme en viennent peu à peu à coïncider : en chacun c'est la nature tout entière que chacun retrouve, et dans la nature c'est le visage de l'homme qu'il rencontre.

---

7. Du même coup — nous l'avons vu —, c'est à partir de ces rapports économiques gouvernant les échanges que peut naître l'aliénation des individus, et la **scission de la société en classes rivales.**

Cette identité du rapport à l'homme et du rapport à la nature, n'est-ce pas ce que peut éprouver déjà, de manière anticipative, l'homme dans son rapport à la femme ? Celle-ci n'est-elle pas pour lui à la fois visage humain et être naturel comblant ses besoins et ses désirs les plus intenses ?

Mais il nous faut maintenant reprendre de manière plus systématique la perspective tracée par Marx sur le devenir historique de l'homme, de l'univers et de la société.

L'homme et l'histoire

Pour Marx, nous l'avons vu, la réalité est essentiellement histoire. Le premier rapport de l'homme à la nature, et le rapport des hommes entre eux, sont promis à une évolution et à un devenir où se réalisent progressivement leurs virtualités.

Si on entre dans la perspective marxiste et si on essaie de tirer au clair la vision anthropologique qu'elle contient, c'est donc vers la fin de l'histoire qu'il faut avant tout tourner les yeux. Les premières rencontres, les premiers rapports sont, dès le début, orientés vers leur achèvement. Il est utile de souligner cette dimension « eschatologique » de la pensée marxiste (qu'on peut sans doute rattacher au judaïsme, même non explicitement religieux, de son fondateur). Quelque chose doit se réaliser dans l'histoire, quelque chose qui est l'achèvement de l'homme, de l'humanité et du monde.

C'est ici, on s'en souvient, qu'interviennent les éléments critiques de l'analyse. L'homme se découvre aliéné parce qu'il a dévié de la voie où lui était promise la satisfaction progressive de tous ses besoins. Besoin et satisfaction ont été dissociés l'un de l'autre ; le travail, au lieu de réaliser l'homme en l'objectivant, a causé la perte de sa propre substance. En lui enlevant la plus-value, fruit de son travail, c'est le travailleur lui-même que s'asservit le patron.

Et, une fois réalisée cette première aliénation, les autres nécessairement s'ensuivent : deux classes sociales rivales composent une société, dans laquelle le bien commun ne peut plus apparaître qu'extérieur aux individus, dans l'autorité de l'Etat. L'asservissement des travailleurs, et la division du travail, en particulier du travail manuel et du travail intellectuel, ouvrent, à leur tour, la porte aux rêveries philosophiques où n'est promise à l'homme que la satisfaction illusoire de l'idée. Dieu lui-même est alors suscité par l'homme, comme projection de ce lieu de repos, de ce havre de satisfaction, de la perfection achevée à laquelle il aspire et qui lui a été dérobée de manière violente.

Mais si tout s'enchaîne dans l'ordre de l'aliénation, on comprend aussi que tout soit appelé à s'y écrouler d'un bloc. Que soit supprimée l'aliénation économique, et, l'homme étant réconcilié avec lui-même, avec la nature et avec ses semblables, toutes les aliénations disparaîtront comme par enchantement.

Or, note Marx — et c'est ici qu'apparaît l'ardeur révolutionnaire dont est pénétré l'ensemble de sa philosophie —, l'histoire est actuellement arrivée à l'heure du bouleversement décisif. Il suffira, pour s'en convaincre, d'étudier l'évolution actuelle du travail et des réalités économiques d'une part, de la structuration de la société d'autre part. Le monde capitaliste porte en soi la loi de sa propre perte et la promesse éclatante d'une rénovation.

Que voit-on en effet dans l'évolution actuelle de l'économie et du travail ? Marx résume en trois lois principales ce qui est en train de s'accomplir : l'économie capitaliste est engagée dans un processus irréversible de dépérissement et d'auto-destruction, en vertu de la loi de baisse tendancielle des taux de profit, de la loi de prolétarisation croissante, et de la récurrence de crises inévitables et de plus en plus graves. « La possibilité générale des crises est donnée par la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange, par la possibilité d'un écart *temporel* entre l'achat et la vente. Cette possibilité devient réalité fatale du jour où le mode de production capitaliste apparaît, du jour où la loi tendancielle de baisse du taux de profit pousse le capitaliste à une surproduction et à une surcapitalisation, sans tenir compte de la demande solvable qu'il a pourtant limitée lui-même. Processus fatal, aussi longtemps que subsiste le capitalisme concurrentiel tel que Marx le décrivait [8]. »

Quant à la société, définitivement en voie d'universalisation (bourgeois et prolétaires sont — nous l'avons vu — des classes « universelles »), elle est au matin même de sa constitution en société mondiale, où tous les hommes seront égaux et frères. Qu'on y réfléchisse en effet : les prolétaires ont déjà effacé entre eux toutes les différences et tous les cloisonnements ; mais leur égalité est celle de la misère et de la pauvreté ; il suffira que soit supprimé le régime capitaliste fondé sur la propriété privée, et voici que l'ensemble de l'univers matériel, possédé égoïstement par quelques hommes, deviendra le lieu d'échange et de rencontre pour l'ensemble des humains. Non plus une égalité dans la propriété, comme celle dont rêvaient les anciens et faux communismes ; mais une égalité au-delà de la propriété, dans un épanouissement de tous et de chacun par un univers totalement humanisé.

C'est à ce point qu'éclate avec le plus de grandeur le génie « prophétique » de Marx. Non pas qu'il s'attarde à décrire l'univers de demain. Mais les quelques pages qu'il consacre, par exemple, au monde aliéné de l'*avoir* et à sa transformation à la fois subjective et objective dans un monde désaliéné, sont de la meilleure veine :

« La propriété privée nous a rendus tellement sots et inactifs qu'un objet n'est le nôtre que lorsque nous l'avons, et que le capital existe donc pour nous ou est

8. CALVEZ, *op. cit.*, p. 467.

immédiatement possédé, mangé, bu par nous, porté sur notre corps, habité par nous, etc., bref *utilisé* par nous. Bien que la propriété privée ne prenne elle-même toutes ces réalisations immédiates de la possession que comme moyens d'existence, comme la vie à laquelle elles servent de moyens, la ***vie de la propriété privée*** est le travail et la capitalisation.

Tous les sens physiques et intellectuels ont donc été remplacés par la simple aliénation de tous ces sens, le sens de l'*avoir*. L'être humain devait être réduit à cette pauvreté absolue pour pouvoir donner naissance à toute sa richesse intérieure...

La suppression de la propriété privée est donc l'émancipation complète de toutes les propriétés et de tous les sens humains ; mais elle est cette émancipation précisément parce que ces qualités et ces sens sont devenus humains, au point de vue subjectif aussi bien qu'au point de vue objectif... Le besoin ou l'esprit a donc perdu sa nature *égoïste* et la nature a perdu sa simple utilité du fait que l'utilité est devenue utilité humaine » (*Economie politique et philosophie,* manuscrit de 1844, *Oeuvres philosophiques,* trad. Molitor, VI, pp. 29-31).

Nous sommes à la veille de cette transformation décisive. Déjà, en effet, le philosophe socialiste, dont la science est science de l'histoire qui se fait, et non plus projection idéale d'un monde imaginaire, déjà ce philosophe voit poindre ce moment de transfiguration. Il est, lui, philosophe, la tête de ce bouleversement, dont le prolétariat est le cœur. C'est pourquoi il lui revient d'inviter les prolétaires du monde entier à s'unir pour accomplir ce qui déjà, en eux, est en train de s'opérer : la constitution d'une humanité universelle totalement réconciliée avec son destin et avec le monde où s'incarne sa soif d'une totale satisfaction. Marx qui, avec Engels, lancera en 1848, dans le *Manifeste du Parti communiste,* le cri de ralliement de la révolution : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous », est déjà, dès 1844, en possession de sa certitude : quelque chose s'accomplit aujourd'hui dans l'histoire, qui n'est plus le simple prolongement de l'histoire passée, ni un épisode parmi les autres dans l'immense drame de l'humanité, mais bien l'achèvement, la fin, de tout ce qui a eu lieu jusqu'ici, l'enfantement définitif de la véritable histoire humaine, au-delà de la préhistoire qui fut jusqu'à présent le lot de l'humanité :

« Où est donc la possibilité positive de l'émancipation allemande ?

Voici notre réponse. Il faut former une classe avec des chaînes radicales, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on ne lui a pas fait de tort particulier, mais un tort en soi, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre historique, mais simplement au titre humain, une sphère qui ne soit pas en une opposition particulière avec les conséquences, mais en une opposition générale avec toutes les suppositions du système politique allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la perte complète de l'homme et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le regain complet de l'homme. La décomposition de la société en classe particulière c'est le prolétariat... L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme. La

philosophie est la tête de cette émancipation, le prolétariat en est le cœur... » (*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1843-1844, *Oeuvres philosophiques*, trad. Molitor, I, pp. 105-107).

Dans cet accomplissement de l'histoire, Marx ne se contente même pas de voir un point d'arrivée, un terme vers lequel nous tendons et qui ferait vraiment suite à ce qui l'a précédé ; non, pour lui, cet achèvement est accès de l'homme à sa réalité *absolue*, et dès lors suppression de tout le reste. Tout ce qui précède et qui apparaît maintenant encore extérieur à l'homme, son origine qui semble lui être donnée, l'homme socialiste le reprendra à son compte et pourra, au sens le plus rigoureux, se le conférer. L'affirmation d'un Dieu créateur est expression de l'aliénation humaine ; elle est liée à l'état d'inachèvement de l'homme ; mais, dans l'humanité de demain, l'homme sera pour lui-même son propre créateur, supprimant tout ce qui lui vient d'une autre source que soi. Il faut citer ce texte un peu plus long, dans lequel culmine la pensée triomphante de Marx, et sur lequel il nous faudra revenir bientôt :

« Un être ne se donne pour indépendant que lorsqu'il est son propre maître, et il n'est son propre maître que lorsque c'est à lui-même qu'il doit son *existence*. Un homme qui vit par la grâce d'un autre se considère comme un être dépendant. Mais je vis complètement par la grâce d'un autre quand je ne lui dois pas seulement l'entretien de ma vie, mais que c'est en outre lui qui a *créé ma vie*, qu'il est la *source* de ma vie, et ma vie a nécessairement une telle raison en dehors d'elle si elle n'est pas ma propre création ! La *création* est donc une représentation difficile à éliminer de la conscience populaire. Cette conscience *ne comprend pas* que la nature et l'homme existent de leur propre chef, parce qu'une telle existence va contre toutes les *données évidentes* de la vie pratique.

... Il est facile, en vérité, de dire à l'individu particulier ce qu'Aristote dit déjà : Tu es engendré par ton père et ta mère... (Mais) il ne suffit pas de ne pas perdre de vue l'un des deux côtés, la progression *infinie*, et de demander : qui a engendré mon père, mon grand-père ? Il te faut retenir aussi le *mouvement circulaire* qui se manifeste de façon sensible dans cette progression, et d'après lequel l'homme, dans l'acte de la génération, se reproduit lui-même, *l'homme* restant donc toujours le sujet... Si vous questionnez au sujet de la nature et de l'homme, vous faites abstraction de l'homme et de la nature. Vous les posez comme *non-existants* et vous voulez cependant que je vous les démontre comme *existants*. Je vous dis : Renoncez à votre abstraction et retirez en même temps votre question... Ne pensez pas, ne m'interrogez pas, car dès que vous pensez et interrogez, votre *abstraction* du sens de la nature et de l'homme n'a plus de sens... Vous pouvez me répliquer : Je ne veux pas poser la non-existence de la nature, etc. ; je te demande de m'en indiquer l'*acte d'origine*, tout comme je demande à l'anatomiste de me renseigner sur la formation des os, etc.

Mais, comme pour l'homme socialiste, *toute la prétendue histoire du monde* n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, donc le devenir de la nature pour l'homme, il a donc la preuve évidente, irréfutable, de sa *naissance* de lui-même, de son *origine*... Il est devenu pratiquement impossible de demander s'il existe un être *étranger*, un être placé au-dessus de la nature et de l'homme. »

L'athéisme lui-même, parce qu'il doit encore nier Dieu, est ici dépassé. Pour l'homme socialiste, il n'est plus nécessaire de nier Dieu, car il n'est plus même une question :

« *L'athéisme*... n'a plus de sens, car l'athéisme est une *négation de Dieu* et, par cette négation de Dieu, pose *l'existence de l'homme ;* mais le socialisme en tant que socialisme n'a plus besoin de cette médiation : il part de la *conscience théorique et pratiquement sensible* de l'homme dans la nature, considéré comme l'être. C'est la *conscience* que l'homme a de soi, conscience *positive* et qui n'a plus besoin, comme intermédiaire, de la suppression de la religion... » (*Economie politique et philosophie*, ms. de 1844, trad. Molitor, VI, pp. 38-41).

II. — REMARQUES ET REFLEXIONS CRITIQUES

Nous avions parlé de dialogue. Et voilà pourquoi il nous a fallu d'abord écouter ce que Marx avait à nous dire. Après avoir parcouru — trop rapidement — les grandes avenues de sa pensée philosophique, il nous faut revenir quelque peu sur ce qui nous apparaît éminemment positif et exigeant dans cette pensée. Il nous restera ensuite à poser à Marx des questions qui se présentent inévitablement à l'esprit et auxquelles sa philosophie, telle qu'elle fut élaborée par lui, ne permet pas de répondre valablement. Nous serons conduits, par le fait même, à nous définir en face du marxisme, non pas selon l'opposition rigide que pourraient accepter deux idéologies rivales, mais selon les lois d'un véritable dépassement, comportant intégration et prolongement de la réflexion autant que des exigences de la vie.

A. — Ce que Marx nous rappelle

La réaction de Marx contre l'idéalisme comporte une leçon dont il nous faut tenir compte. La réalité, dit Marx, n'est pas ce que nous pensons, mais ce que nous faisons, non pas ce que nous rêvons mais ce que nous accomplissons. En cela, en effet, consiste l'« aliénation spéculative » (aliénation commune à toutes les « idéologies », c'est-à-dire à toutes les théories qui substituent à la réalité historique un rêve de l'homme) : projeter un monde idéal de réconciliation et, par le fait même, dispenser l'homme de la lourde exigence de changer le monde (et de se changer lui-même). Cette insistance mise par Marx sur la *praxis,* au-delà de la *théorie,* et dans le but même d'assurer l'authenticité de cette théorie, voilà qui n'est pas pour désarçonner le chrétien. « Ce n'est pas ceux qui disent... mais ceux qui font... » Ces paroles ne sont-elles pas de Jésus lui-même ? Et le message évangélique n'est-il pas essentiellement un message de charité, plutôt qu'une « idéologie » nouvelle ? Ce qu'il nous révèle — et en cela, nous nous **séparerons radicalement de Marx —, c'est l'amour de Dieu au travail**

dans l'univers, amour qu'il nous faut recevoir et dont il nous faut assurer le triomphe en nous et dans le monde. Cette « théorie » prétend bien, comme la philosophie marxiste, énoncer la réalité agissant dans l'histoire ; elle n'est pas « idéologie » aliénante, mais exigence d'un engagement authentique.

L'urgence de la *praxis* va de pair, chez Marx, avec un réalisme qu'il définit comme matérialiste. Cette dernière note exigera de nouveau d'utiles réserves. Mais il nous faut d'abord nous laisser interpeller par la nécessité imprescriptible de l'*incarnation*. La réalité se fait dans le concret de l'histoire ; et il serait totalement illusoire, l'amour qui croirait pouvoir se résoudre en formules, en intentions et en élans du cœur. Ce que Dieu réclame du chrétien, ce sont ses bras, autant que sa tête et que son cœur. Et si nous voulons être attentifs aux accents prophétiques du marxisme, il nous faut bien reconnaître qu'il y a pour nous une extrême urgence à incarner notre pensée, autant que notre engagement, dans le concret du monde.

Peut-être limitons-nous trop facilement nos méditations et nos considérations théoriques aux réalités éternelles et immuables. Le monde en devenir, avec ses conditionnements économiques, politiques et sociaux, réclame de nous une réflexion toujours renouvelée. En ce sens, le chrétien doit faire son profit des directives et des principes fixés dans les Encycliques sociales ; et il lui est demandé de poursuivre le mouvement de réflexion qui y est amorcé.

Effort de réflexion, mais aussi d'engagement concret. A l'heure où le laïcat chrétien découvre plus clairement la tâche propre qui lui est confiée par Dieu, voilà certes des voies où doit se « matérialiser » et se concrétiser l'ouverture de son cœur à la charité. Le monde est toujours à faire ; nous en ferons le lieu où régnera l'égoïsme ou l'épiphanie progressive de la charité.

Tâche immense, puisqu'elle concerne non seulement les individus, mais les communautés et les Etats. Tâche qui réclame un effort toujours développé. Une religion limitée à l'idée et qui se refuserait à l'engagement concret serait, pour le chrétien comme pour tout autre, une « aliénation ». Car elle serait la négation même du christianisme qu'il s'imaginerait professer.

B. — Remarques critiques

Mais si le marxisme nous fournit ainsi d'utiles leçons, nous rappelant aux exigences les plus authentiques de notre religion — charité et incarnation —, son message reste cependant, à nos yeux, plus qu'ambigu. C'est ce qu'il nous faut maintenant souligner. Nous le ferons sans la moindre complaisance, avec le seul désir d'apporter notre tribut à l'œuvre de « désaliénation » qui constitue tout le projet

de Marx. Car, à nos yeux, c'est le marxisme lui-même qui risque de devenir, pour ceux qui se laissent gagner par l'ardeur de son élan prophétique, une des pires aliénations de l'homme contemporain.

Expliquons-le rapidement.

L'homme, être spirituel et libre

Pour Marx, avons-nous noté, ce qu'il importe de comprendre, c'est l'homme concret, engagé dans le travail et dans la société de ses semblables. Mais l'énoncé même de cette double dimension, développée plus haut dans le cadre des deux rapports fondamentaux à la nature et à l'autre homme, contient une question importante sur laquelle la philosophie de Marx n'est pas au clair — ce qui n'est pas sans créer un grave dommage à sa conception de l'homme.

C'est l'aliénation économique qui, dans la pensée de Marx, apparaît fondamentale ; à elle se réduisent toutes les autres. Ce qui veut dire que tout, pour l'homme, se joue dans son rapport au monde matériel. L'homme sera heureux ou privé de bonheur suivant son rapport plus ou moins correct à la nature ; et la structure de la société découlera de ce rapport.

Une telle option situe assez justement le matérialisme de Marx. Il ne s'agit pas précisément d'un matérialisme positiviste ou mécaniciste, faisant de l'homme un robot pensant, une machine plus ou moins perfectionnée, soumise au déterminisme des lois scientifiques. Mais bien plutôt d'un matérialisme « eschatologique », qui définit le bonheur et la « fin dernière » de l'homme en termes matérialistes.

Certes on ne doit jamais oublier l'inspiration profondément humaniste et le souffle social qui animent la synthèse marxiste. Mais, en posant le rapport social comme équivalent au rapport immédiat de l'homme à la nature, ou plutôt en le soumettant en quelque sorte unilatéralement à lui, Marx se rend incapable d'élaborer une théorie qui respecte vraiment l'homme.

Certes, la nature est, pour l'homme et pour la société humaine, lieu de communion, d'échange, de joie, de bonheur. Mais elle l'est dans la mesure même où elle ne se présente plus seulement comme l'objet que je rencontre et qui apparaît capable de satisfaire mes besoins ; dans la mesure, au contraire, où elle est pour moi moyen de recontrer l'autre et de partager avec lui une expérience d'hommes.

Cela suppose que le rapport à la nature, s'il doit être vécu sur le mode spécifiquement humain, ne peut pas être premier et ne peut pas être la base de la réflexion anthropologique. La rencontre de l'autre, l'affrontement à sa liberté, l'appel éprouvé et entendu à une vie commune, voilà ce qui fait de la nature matérielle un milieu possible de communication et de communion.

Le P. Fessard a souligné à plusieurs reprises combien il en avait coûté à la dialectique marxiste d'inverser les moments de la dialectique maître-esclave, tels que ceux-ci apparaissent chez Hegel. Hegel, en effet, fait précéder le travail humain de transformation, et de transformation commune, de la nature, de la rencontre des libertés humaines et des rapports qu'il leur faut instaurer entre elles dans la société commençante. Marx a cru pouvoir parler de travail indépendamment de ces rapports ou avant de les envisager ; et c'est cette inversion qui, par exemple, l'amènera à condamner comme aliénation la réalité politique [9].

Ces remarques sont de la première importance. Car elles obligent le philosophe à définir l'homme dans le rapport de liberté qui l'unit et l'oppose à son semblable, plutôt que de le définir d'abord dans le rapport de propriété, de production et de consommation, de besoin et de satisfaction, qu'il entretient avec la nature.

La critique des aliénations, telle que la développe Marx, et ses vues prophétiques sur le monde à venir, se trouvent par le fait même remises en question. Si c'est la rencontre avec l'autre qui institue le monde humain, c'est ma conduite envers lui qui donne leur dimension et leur « coloration » aux choses. De même, la réconciliation vers laquelle il nous faut tendre ne sera pas d'abord la résultante d'une évolution inévitable de la réalité économique, mais le fruit d'une transformation intérieure des libertés.

En soulignant cette inversion des moments de la dialectique, qu'impose un certain retour à Hegel, ne découvrons-nous pas, dans le marxisme lui-même, une dualité de perspectives, qu'aucune tentative n'est parvenue jusqu'à présent, et ne parviendra jamais, à réduire à l'unité ?

La dualité irréductible de la pensée marxiste

Rappelons-nous, en effet, les développements anthropologiques de Marx : au début de l'histoire, un rapport de l'homme à la nature qui doit évoluer et se parfaire jusqu'à atteindre une totale humanisation

---

9. Cfr en particulier G. FESSARD, *Esquisse du mystère de la société et de l'histoire*, dans *De l'actualité historique*, I, DDB, 1959, pp. 121-211 : (Chez Hegel) « l'homme, ou plutôt — puisqu'il s'agit d'en comprendre la genèse — le pré-humain, lutte contre le pré-humain ; il en résulte un lien social humain, celui du maître et de l'esclave, origine de tout le politique. Le maître ensuite condamne l'esclave au travail ; par là, le premier lien social se naturalise et devient l'origine de tout l'économique qui peut l'universaliser. Cet ordre : lutte à mort d'abord, travail ensuite, assure une primauté, au moins relative, au politique, rapport de l'homme à l'homme, sur l'économique, rapport de l'homme à la nature. Marx a essayé de renverser cet ordre. Mais il n'a pas remarqué qu'il s'enlevait ainsi le droit de continuer à définir l'économique comme rapport de *l'homme* à la nature et se privait en même temps du fondement nécessaire à la *genèse* de ce soi-disant homme en rapport avec la nature... » (p. 157).

de la nature et une totale universalisation de l'homme. Par ailleurs l'analyse de la situation historique qui est la nôtre y dénonce le règne de l'aliénation.

On pourrait certes tenter d'intégrer dans un schéma unique ces deux données du marxisme : l'homme et la nature arriveraient à leur parfaite adéquation dans la société communiste, après avoir traversé le dur moment de l'opposition qui est celui de la « préhistoire » aliénée. L'inspiration hégélienne permettrait cette compréhension du marxisme, toute « synthèse » se gagnant sur les moments opposés de la « thèse » et de l'« antithèse ».

Mais les choses ne sont pas si simples. Car Marx a délibérément rompu avec l'hégélianisme, ou tout au moins avec ce qu'il entend par hégélianisme, et cela précisément sur ce point. Il ne veut plus de la transcendance idéaliste qui permettait à Hegel de croire dès à présent l'histoire achevée ... dans la conscience. Non, pour Marx, l'histoire est totalement immanente ; elle est donc la succession de moments historiques qui n'ont pas une réalité idéale différente de leur apparaître. La synthèse finale ne peut donc être pour lui qu'un moment de l'histoire humaine, mais un moment où l'expression, l'« objectivation » de l'homme dans la nature, ne sera plus une expression aliénée. Marx reproche à Hegel de n'avoir pas suffisamment distingué de l'objectivation, nécessaire parce qu'elle tient à l'essence de l'homme, le régime, de soi contingent, de l'aliénation. En d'autres termes, Hegel s'est contenté d'une réconciliation illusoire parce qu'il confondait, aux yeux de Marx, l'aliénation et l'objectivation ; il s'agit, au contraire de faire accéder l'humanité à un degré d'objectivation (c'est-à-dire à un mode d'expression dans l'histoire, et tout d'abord dans la nature) qui ne soit pas aliéné [10].

Mais, par le fait même, Marx ne fait-il pas surgir une question supplémentaire, qui réclame à son tour une solution ? L'aliénation n'est pas nécessaire, elle tient à un certain état historique de l'humanité, l'histoire n'étant pas de soi aliénée. Cette distinction entre l'objectivation nécessaire de l'homme dans la nature et la manière aliénée dont elle peut s'opérer, et dont elle s'opère en fait actuellement, exige d'éclairer, par un élément distinct de l'« essence humaine », l'histoire que nous vivons. La contingence de l'aliénation semble résister à la dialectique, qui énonce le règne de la nécessité.

---

10. Cfr sur ce point J. HYPPOLITE, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1955, pp. 82-104 (« Aliénation et objectivation ») : « Pourquoi l'homme extériorisé est-il encore une conscience malheureuse, une conscience perdue et étrangère à son œuvre ? Pourquoi la société ne lui apparaît-elle pas comme l'expression même de sa volonté, mais comme une volonté étrangère ?... Marx explique ce décalage par l'histoire, il dénonce le processus de production, croit pouvoir montrer que l'objectivation n'est une aliénation que du fait de certaines circonstances historiques qui, nées de l'histoire, pourront disparaître dans l'histoire. L'objectivation, qui n'est pas *en droit* une aliénation, se trouve l'être *en fait* » (p. 97).

L'homme s'objective nécessairement, soit. Et cette objectivation *peut* se réaliser de manière aliénée, quand est ravi à l'individu humain l'objet où il s'est posé et actualisé. Mais la dialectique première du rapport homme-nature n'expliquera jamais pourquoi on est passé *en fait,* de cette *possibilité* d'aliénation à une aliénation *effective.*

Marx ne peut pas échapper totalement à cette question. Lorsqu'il la rencontre, lorsqu'il doit expliquer le début de l'aliénation de l'homme, il est bien forcé de renvoyer, quoique de manière singulièrement allusive, à une option délibérée de la liberté humaine. C'est en ce sens qu'il parlera de « violence primitive », d'« histoire écrite en lettres de feu et de sang ».

C'est donc en apparence seulement que le marxisme parvient à ramener toute la situation historique de l'homme à un rapport économique. Ce rapport n'est pas à l'origine de l'aliénation ; l'histoire n'est devenue aliénée que le jour où l'homme, au lieu de partager avec son semblable le travail qui permet à tous de grandir et de s'exprimer, à voulu se l'asservir et exploiter à son profit le labeur de l'autre. Le vice fondamental de notre histoire repose donc sur un « péché » premier de la liberté humaine, qui est mépris et écrasement de l'autre, et recherche égoïste de soi, avant d'être la réalisation contingente d'un certain état de la propriété.

... Mais, si l'aliénation trouve ainsi sa source et son secret dans l'option libre de l'homme, comment espérer l'éliminer, et l'éliminer définitivement, sinon en annonçant et en prêchant la transformation radicale, la conversion profonde de cette liberté pécheresse ? C'est de cela que parle et que veut témoigner le chrétien. Quant à l'Evangile marxiste, sa bonne nouvelle, reposant sur l'évolution intrinsèque des rapports économiques, laisse dans l'ombre la nécessité du véritable bouleversement.

Bien des choses encore seraient à dire : sur le sens de la propriété et du travail, sur le rapport social et sur la réalité politique. Elles devraient être éclairées à partir de cette vocation à la charité d'une liberté pécheresse, responsable d'elle-même et de l'histoire entière, dans l'ouverture à l'Amour qui nous est donné. Nous terminerons plutôt notre réflexion en ajoutant quelques remarques sur le sens et la fin de l'histoire.

L'histoire chrétienne et l'histoire marxiste

Que le marxisme soit une philosophie de l'histoire, il le tient essentiellement de son insertion dans la tradition judéo-chrétienne, et en particulier de son héritage hégélien.

Pour le chrétien, la rencontre avec Dieu et la destinée de l'homme se jouent et s'accomplissent dans l'histoire ; Dieu lui-même prend

place dans cette histoire, et c'est Lui qui l'oriente vers sa fin. Plus profondément encore que leur propre devenir, c'est le devenir de Dieu, la croissance de son Corps, que vivent l'homme et la société humaine.

La perspective eschatologique d'un Corps social se constituant à travers les étapes de notre histoire est la chose la plus importante du marxisme, ce qui lui attire le plus sûrement le succès et l'enthousiasme de beaucoup.

Mais il nous faut porter notre attention sur les graves lacunes de son message.

Il est un point en particulier sur lequel la pensée de Marx fait presque complètement silence. Or c'est précisément, pour le chrétien, le centre même du message qui lui est livré sur le sens et la portée de son histoire ; et c'est en même temps, pour l'homme qui réfléchit, une question inévitable et souvent des plus angoissantes. Nous voulons parler de la mort [11].

Lisons d'abord ces quelques lignes, un peu énigmatiques, introduites par Marx dans *Economie politique et philosophie,* au milieu d'une réflexion sur l'unité et la distinction de l'être et de la pensée :

« La mort apparaît comme une dure victoire de l'espèce sur l'individu et semble contredire à l'unité de l'espèce ; mais l'individu déterminé n'est qu'un être générique déterminé, et comme tel il est mortel » (*Oeuvres philosophiques,* trad. Molitor, VI, p. 28).

Que peut signifier une telle réponse, sinon, dans la réaffirmation même de la question (l'individu déterminé est mortel et disparaît, comme individu déterminé, dans le destin de l'espèce), l'appel à une distinction qui ne manque pas de troubler quelque peu ?

Nous affirmons, dit Marx, dans le communisme, la réconciliation définitive de l'être singulier et de l'être social, de l'individu et de la société, — ces deux pôles irrémédiablement distendus dans l'état actuel et aliéné de l'humanité, et que tentent illusoirement de rejoindre Etat, philosophie et religion. Sans doute on objectera que cette réconciliation est bien précaire, puisque la mort de l'individu proclame la victoire de l'espèce humaine, le particulier n'existant plus que comme un moment évanescent de l'universel, finalement résorbé en lui.

Or c'est ici que Marx semble vouloir trouver une distinction éclairante : cet être singulier que dévore l'universel de l'espèce, c'est l'être particulier *déterminé, tel* singulier ou *tel* autre... Si cette distinction a un sens, elle ne peut suggérer qu'une chose : l'être singulier non déterminé, l'individu *ut sic* (disons le mot : l'idée « universelle » du singulier) continuera à vivre en réconciliation parfaite avec l'universel. Mais qui pourra se contenter d'une telle réponse, qui revient à nier

11. On lira avec profit, sur ce point, le petit livre de G. MARTELET, *Victoire sur la mort,* Paris, Chronique sociale de France, 1962.

une nouvelle fois le singulier comme tel et à le ramener à l'universel (*fût-ce à l'« universalité » des singuliers*) ?

Tout se tient dans le marxisme. Nous avions remarqué plus haut, que la liberté humaine n'y était pas réfléchie selon la singularité irréductible que lui reconnaît l'autre liberté. Et voici à présent la même réduction (plus ou moins inconsciente, sans doute, et involontaire, mais non moins dommageable pour la théorie marxiste) de l'être humain individuel à sa réalité spécifique, autant dire à sa réalité biologique.

Comment pourrait-on, à partir de là, espérer une véritable solution au « mystère de l'histoire » [12] ? Certes, le marxiste a raison d'inviter à un élargissement de l'individu aux dimensions de l'univers. Et la mort ne devient une mort authentiquement humaine que dans la mesure où elle n'est plus la crispation égoïste de l'homme sur sa propre vie, mais le don généreux qu'il en fait, et son ouverture à la Vie totale.

Mais c'est ici que la réflexion doit nécessairement s'approfondir. Sous peine de n'être pas autre chose qu'un Moloch dévoreur des personnes, l'histoire doit les rassembler dans une communion qui consacre, au-delà de la mort et dans la mort même, la singularité de chacun et son union radicale et définitive à tous ses frères. Tel est, pour le chrétien, le mystère qui résume l'histoire : mort et résurrection de chaque homme et de l'humanité entière avec le Christ Seigneur, lequel établit chacun dans la communion éternelle avec Dieu, Source de toute Vie. La vie à laquelle nous communions n'est pas seulement la vie biologique. Sinon c'est à tout jamais le triomphe de l'espèce et bientôt, comme la chose éclate déjà dans la dialectique d'Engels, héritier direct de Marx, la suppression de toute histoire véritable, au profit du cycle toujours récurrent de la nature et des générations « animales ».

Certes, le mystère de mort et de résurrection est trop central dans la réflexion chrétienne pour que Marx, s'inspirant de Hegel, l'ait totalement éliminé. Mais, s'il apparaît dans le marxisme, c'est au niveau du devenir total, dans l'annonce apocalyptique de la révolution et de l'entrée dans l'histoire véritable et définitive qui s'ensuivra.

Rappelons-nous la définition donnée par Marx du prolétariat : classe universelle en négatif. Et rappelons-nous ses accents prophétiques célébrant le salut dont ce prolétariat est, pour lui, le Messie. La mort et la résurrection de l'histoire, c'est là que Marx nous invite à en découvrir la réalisation. Mais n'est-il pas un peu déconcertant, malgré la prétention de réalisme qui caractérise son système, de ne plus y découvrir au fond qu'une mort et une résurrection pensées ?

Ce n'est pas en effet la mort réellement vécue, cette négativité totale qui révèle à l'homme sa finitude insurpassable, que Marx re-

12. On connaît cette affirmation du marxisme : « le communisme résout le mystère de l'histoire et il sait qu'il le résout ».

connaît dans le prolétariat, mais une mort pensée : un prolétariat qui se *définit* comme universel en négatif (sans supporter jusqu'au bout cette négation universelle qui ne serait autre chose que sa propre mort). Et la résurrection prêchée par Marx ne peut être, à son tour, qu'une nouvelle idée, un mythe capable de galvaniser les hommes assoiffés d'absolu. Car cette vie, qu'on leur annonce comme la vie définitive, reste soumise en fait à la loi invaincue de la mort, n'ayant pas encore affronté cette *réelle* négativité, et ne se posant pas dès lors au-delà de la mort *réelle*. La « résurrection » marxiste n'est plus dès lors qu'une résurrection illusoire, qui ne peut apporter à l'humanité la réponse attendue, mais doit se contenter d'être le centre d'une « idéologie », plus captivante sans doute que toutes les autres, mais risquant par là même de devenir l'opium le plus puissant pour plusieurs générations.

L'absolutisation d'un rêve humain sur l'histoire, voilà ce que se révèle être finalement le marxisme ; et voilà ce qui, en fait, l'empêche d'échapper réellement à tous les sarcasmes de Marx lui-même contre les solutions idéalistes prônées par les idéologies de toutes sortes. Voyons en effet comment Marx prétend éliminer de manière définitive tout recours à la transcendance, du côté de l'origine comme du côté de la fin.

On se rappelle le texte cité plus haut à propos de l'origine. Mais comment voir dans la réponse de Marx autre chose qu'une réponse « idéaliste », pour laquelle la « conscience de l'origine » s'identifie à l'origine elle-même ? Comment ne pas déceler, dans la proclamation d'absolu revendiquée par Marx au profit de l'homme socialiste le substitut d'une éternité autosuffisante, excluant toute altérité et tout véritable passé ? L'altérité : car, si l'homme engendre l'homme selon la remarque de Marx, c'est le père qui engendre le fils, un homme « déterminé » qui engendre un autre homme « déterminé » [13]. Marx évacue cette distinction dans son affirmation de la circularité pure et simple du rapport. Le passé : car, en insistant sur cette circularité du rapport de l'homme à l'homme, et en prétendant se limiter au présent du travail, Marx élimine en fait, de ce temps vécu par l'homme, le passé, avec la résistance qui lui est propre et l'extériorité dont il est le signe.

Quant à la fin de l'histoire (ou, comme Marx l'exprime aussi parfois, quant au début de l'histoire véritable faisant suite à la « préhistoire »), l'évangile marxiste de la révolution glorieuse non seulement laisse en souffrance la question dernière de la mort, mais aussi

13. Ce rappel de la « détermination » propre à l'individu particulier rapproche cette critique de celle que nous faisions à propos de la mort. Des deux côtés **Marx substitue à l'homme réel et singulier l'idée de l'homme.**

ne peut nous promettre que l'exaltation d'une humanité sans continuité véritable avec la nôtre. L'aliénation, c'est le négatif : nous sommes en période négative. L'humanité socialiste, c'est le positif : elle connaîtra son avènement dans l'avenir. Mais seule l'immanence actuelle de la fin permettrait d'assurer une continuité dans cette histoire composée de périodes successives. Or, parler de la sorte, ne serait-ce pas suggérer la présence d'un positif « invisible » dans notre époque d'aliénation, réveillant par le fait même l'ardeur de Marx pour exorciser toute transcendance ?

Pourtant, qu'on le veuille ou non, toute théorie fait nécessairement appel à une Réalité présente bien que cachée. Et il est impossible de parler d'une fin sans découvrir, dans le présent, son action « transcendante » [14]. On connaît assez les tours de force accomplis par les marxistes pour fonder la légitimité de leur propre philosophie, en la distinguant de toute idéologie. Dans cette théorie qu'ils énoncent, c'est, disent-ils, la réalité communiste dès à présent en train de bouleverser l'histoire qui s'énonce et surgit à la conscience (« La philosophie est la tête de l'émancipation, le prolétariat en est le cœur »). Il reste que la conscience du philosophe précède l'émancipation réalisée ; qu'il lui faut prêcher la révolution ; qu'il est nécessaire de réveiller les masses de leur torpeur au nom d'une vérité qu'elles n'aperçoivent pas mais qu'on leur dit être la Vérité.

C'est donc que le philosophe marxiste, s'il indique le sens de la route, s'il sait l'issue de l'histoire et le succès de la révolution, s'il annonce la promesse des temps nouveaux, dépasse par sa pensée et par sa théorie l'époque aliénée où retentit sa voix. Le langage « théorique » n'est pas limité à l'instant qui fuit, il énonce du définitif et — tranchons le mot — de l'absolu.

C'est cela même qu'on ne peut ni penser ni justifier dans une théorie qui se refuse à toute transcendance. Et le marxisme, qui veut limiter l'homme et la réalité humaine au devenir de l'histoire, dépasse lui-même cette histoire lorsqu'il prétend la juger et en dévoiler la vérité.

Laissons-nous pénétrer de ces difficultés insolubles dans les cadres fixés par Marx à sa philosophie. La dimension absolue de la *théorie* et de la *praxis*, n'est-ce pas, au contraire, ce que reconnaît le chrétien dans son ouverture à la Parole qui vient de Dieu et dans sa réception

---

14. Il y aurait toute une enquête à faire dans l'œuvre de Marx sur la manière, à notre sens nettement insuffisante, dont il réfléchit sur le langage. Contentons-nous de renvoyer à deux textes : « L'élément même de la pensée, l'élément de la manifestation de la vie, le *langage*, est de nature matérielle. » (*Economie politique et philosophie*, ms. de 1844) ; « Le langage est aussi vieux que la conscience, — le langage *est* la conscience pratique..., et le langage ne naît, comme la conscience, que du besoin, de la nécessité du commerce avec d'autres hommes... » (*Idéologie allemande*, 1845-1846).

de l'Esprit divin ? L'Eglise dont rêve Marx pour rassembler demain tous les hommes, n'est-ce pas en réalité l'Eglise fondée par notre Seigneur Jésus-Christ ? Car cette Eglise est dans l'histoire, mais elle la totalise en invitant tout homme à s'ouvrir à la Vie qui le ressuscite dans la mort elle-même. Elle dit, cette Eglise, la réalité de l'histoire en train de s'opérer comme histoire de salut, et conversion des libertés pécheresses. Elle nourrit chaque fidèle de l'Esprit de Dieu, exigeant de sa part une charité active, au-delà de tous les égoïsmes et de tous les replis. L'Evangile qu'elle proclame rappelle sans cesse que Dieu s'est incarné et que le salut est à recevoir et à réaliser dans le concret de l'histoire.

Il reste au chrétien à témoigner, devant ses frères communistes comme aux yeux de tous les hommes, de cette réalité du salut qui nous est dès à présent donnée par Dieu, mais qui doit encore se développer à la mesure de notre réponse et de notre générosité, ... en attendant de nous rassembler un jour tous ensemble dans le Royaume de l'éternelle Lumière.

Lorsque, « pèlerin de vingt siècles d'histoire », le pape Paul VI se présente à la tribune des Nations-Unies pour faire entendre aux représentants qualifiés de (presque) toute l'humanité le message de paix, d'amour et de concorde dont est porteur l'Evangile, et dont l'Eglise doit rendre témoignage, c'est pour nous la manifestation visible de la Présence qui interpelle tout homme et toute nation, et qui l'invite à dépasser, dans le temps où s'élabore l'histoire, les querelles, les luttes, les dissensions, les égoïsmes et les guerres.

Mais si le chrétien se sent, aujourd'hui encore, assez démuni lorsqu'il s'agit de préciser le sens divin des réalités terrestres et des dimensions de son histoire, ne lui faut-il pas accepter avec reconnaissance l'urgence devant laquelle le mettent la pensée marxiste et les questions qu'elle lui défend d'esquiver ? N'est-ce pas à la mesure même de notre fidélité à incarner maintenant la vie chrétienne et ses exigences, que se révélera peu à peu à nous le visage actuel du Seigneur, nous appelant à marcher à sa rencontre et à préparer sa venue ?

Eegenhoven-Louvain S. DECLOUX, S.J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean