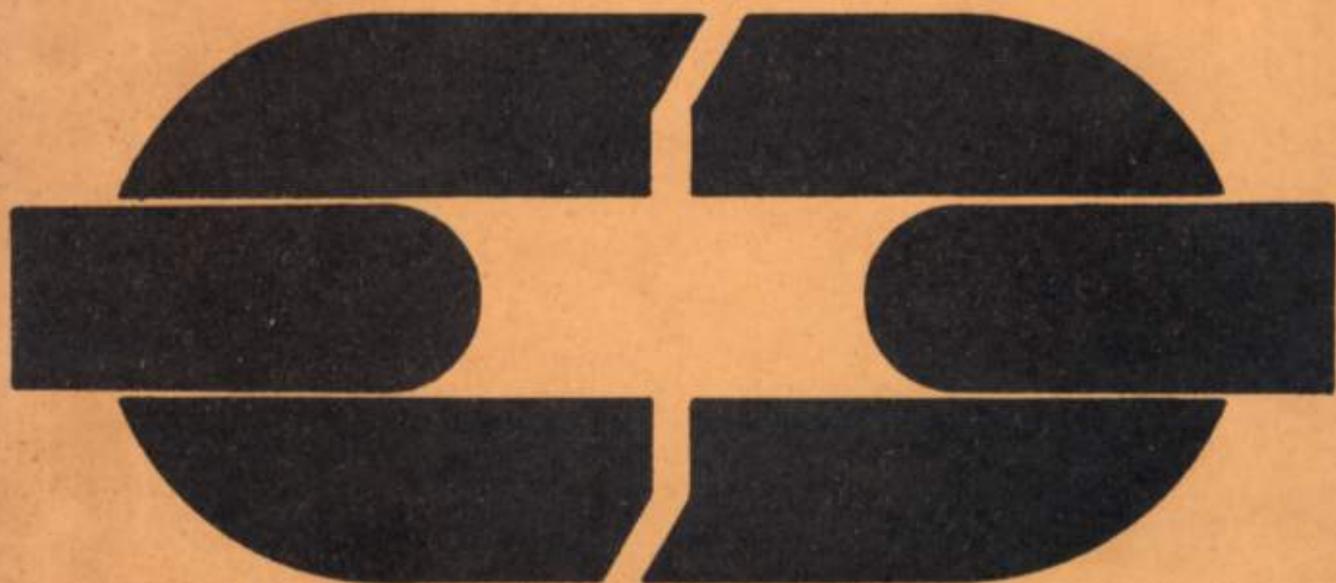


CAUDIN

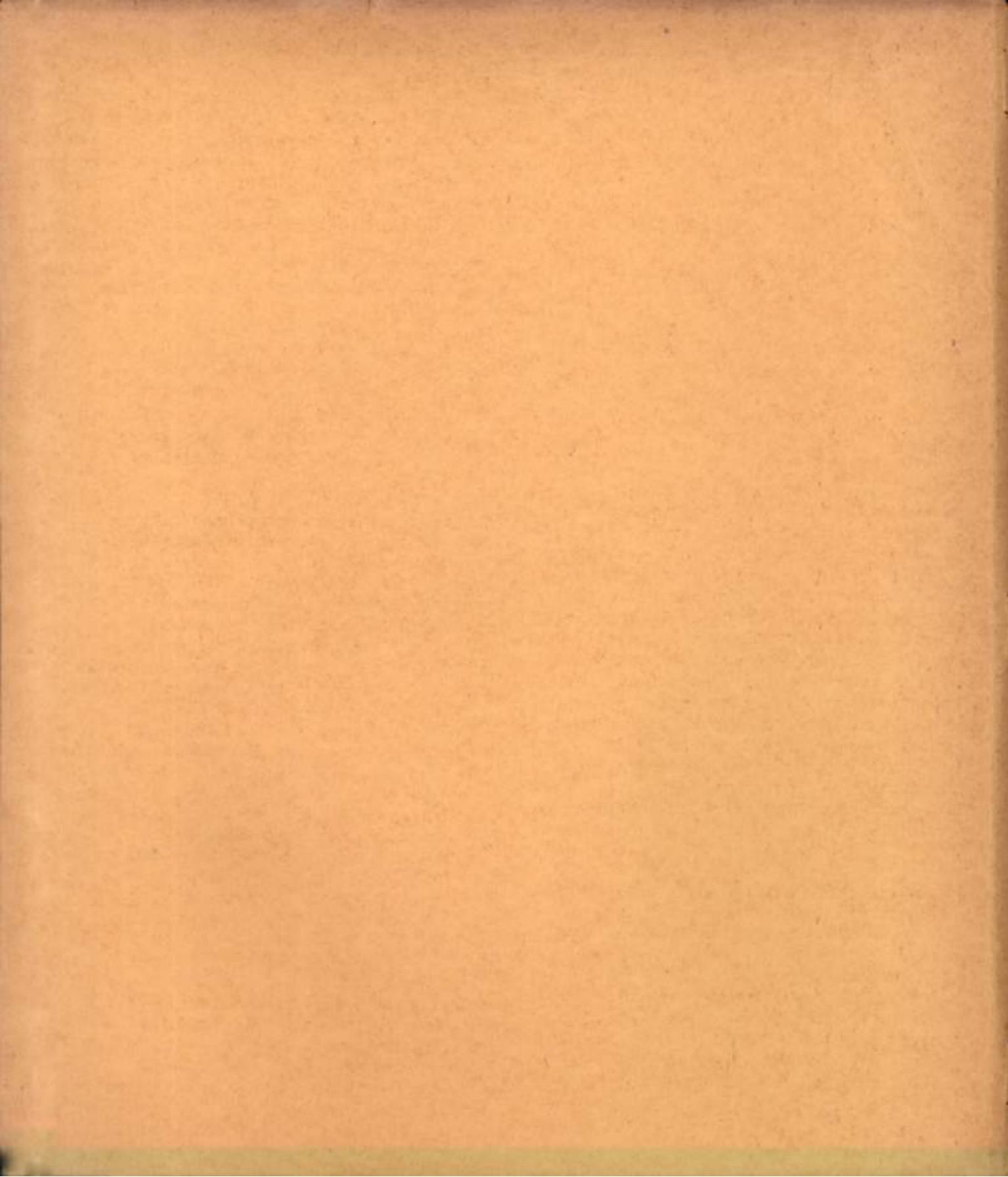
idac



**conscientisation
et
révolution**

**une conversation
avec Paulo Freire**

document 1



INTRODUCTION

Voici le premier numéro de la série de Documents dont l'IDAC commence la publication. Confrontés par les défis que le test de la pratique, de l'engagement dans l'action concrète, dresse contre toute théorie, nous croyons utile d'approfondir un débat sur la véritable signification de l'Action Culturelle pour la Libération. Nous nous proposons d'inaugurer cette discussion par une conversation avec Paulo Freire - l'éducateur brésilien dont les travaux ont servi de point de repère à la systématisation de cette pédagogie libératrice - en essayant de restituer sa pensée dans toute son authenticité et toute sa vigueur.

L'action culturelle pour la libération est la "praxis" des hommes ayant en vue le dépassement des aliénations et contraintes auxquelles ils sont soumis et leur affirmation en tant que sujets conscients et créateurs de leur propre devenir historique. La conscientisation en est la méthode de travail. C'est une pédagogie politique, une praxis de libération, qui peut être définie par

opposition à ce qu'est l'éducation systématique traditionnelle. Celle-ci se fonde sur un transfert autoritaire du savoir d'un professeur tout-puissant vers des étudiants absolument ignorants. La conscientisation, en revanche, se présente comme un processus éducatif dans un sens beaucoup plus large. Elle refuse cette transmission d'un savoir fini, achevé. Dans une perspective libératrice, l'éducation est un acte de connaissance, dont l'objet est le monde réel, la réalité vécue quotidiennement par les hommes, qui doit être connue et transformée. Et cet acte de connaissance est une entreprise commune, où professeur et étudiants se retrouvent dans un rapport de dialogue non autoritaire.

Si l'on prend l'éducation dans ce sens plus riche et plus dynamique d'acquisition d'une capacité critique de connaissance et d'intervention sur la réalité, on voit immédiatement qu'il n'y a pas d'éducation neutre. Toute éducation a une intention, un but qui ne peuvent être que politiques. Soit elle mystifie la réalité, en la rendant impénétrable et obscure, ce qui amène les hommes à marcher aveuglément par des labyrinthes incompréhensibles, soit elle dévoile les structures économiques et sociales qui déterminent les relations d'exploitation et d'oppression entre les hommes, ce qui fait sauter le labyrinthe, et leur permet de se frayer leur propre chemin. Nous sommes donc confrontés à une option irréductible : soit éduquer pour la libération, soit éduquer pour la domination.

Paulo Freire a fait son choix. Il est un pédagogue qui se préoccupe fondamentalement du processus de formation de la conscience chez les hommes et de la façon par laquelle cette conscience est

déterminée et conditionne, à son tour, leur praxis, leur intervention sur la réalité. Il comprend le processus éducatif comme étant la transformation du monde par l'action consciente des hommes qui présuppose aussi des méthodes d'action spécifiques, essentiellement différentes de celles utilisées par l'éducation pour la domination.

Toute forme d'enseignement ou d'apprentissage qui se fonde sur une dictée de la réalité ne peut pas servir comme instrument de libération. L'objectif n'est pas la dictée, mais la lecture de la réalité. Quand il travaillait avec des paysans analphabètes, Freire affirmait que le but de l'alphabétisation n'était pas d'apprendre à lire ou à écrire un code linguistique, mais que la finalité en était la lecture et, surtout, l'écriture (c'est à dire, la compréhension et l'action de transformation) de la réalité.

L'éducation systématique a une tendance à disparaître, telle qu'elle est comprise maintenant, avec l'école comme endroit privilégié de diffusion du savoir, avec le professeur comme seul interprète autorisé de toute cette sagesse accumulée au long des siècles. En effet, la vie est la vraie école et l'éducation est un processus permanent de déchiffrement du réel, qui se rédefinit et s'enrichit continuellement au feu de l'action et de la lutte contre l'oppression. Toutes les barrières entre l'école et la vie doivent s'écrouler, puisque cette coupure est artificielle et fausse. Elle n'est qu'un exemple parmi beaucoup d'autres des séparations imposées par la société de classes, comme la distinction entre travail manuel et intellectuel, théorie et pratique, savoir et action. Contre ces coupures, nous devons

affirmer l'unité et la tension dialectique de ces divers éléments. Une véritable théorie, par exemple, ne peut pas exister si elle n'est pas une réflexion sur une pratique antérieure, dans le seul but de renvoyer à la pratique, car c'est dans l'action que la théorie se confirme ou se voit réfutée, se développe et s'enrichit.

Dans l'interview avec Freire, nous avons voulu mettre en discussion certains des points que nous venons de mentionner. Toutefois, pour que cette réflexion ait un sens, il faut l'envisager comme une invitation au dialogue, avec tous ceux qui, dans leur action quotidienne, sont confrontés à ce type de problèmes. À notre avis, ce premier document ne fait donc qu'inaugurer ce dialogue, sans lequel il n'aurait aucune raison d'être.

CONSCIENTISATION ET REVOLUTION :
ECLAIRCISSEMENTS NECESSAIRES

Une conversation avec Paulo Freire

Q : Malgré l'acceptation croissante de ta pensée aux Etats-Unis, en Europe et en Amérique Latine, c'est précisément de l'Amérique Latine, qui a été ton point de départ théorique et pratique, que viennent les critiques les plus sévères à ton égard. Ces critiques se fondent sur deux points : premièrement, on te reproche d'avoir perdu le contact avec la réalité latino-américaine; deuxièmement, on t'accuse d'idéalisme et de réformisme. Qu'en dis-tu ?

R : Tout d'abord, je voudrais souligner que, d'habitude, je prends au sérieux les critiques qui me sont adressées, en face d'elles je ne prends pas l'air de celui qui se sent attaqué ou offensé. Toutefois, il y en a quelques-unes qui, par leur manque de consistance, ne méritent guère d'attention. Je ne vois pas, par exemple, pourquoi me préoccuper de l'accusation d'avoir brisé mon engagement envers l'Amérique Latine en acceptant d'être professeur visitant à l'Université de Harvard... En revanche, je m'intéresse décidément aux critiques de fond adressées au contenu même de ma pensée pédagogique et politique qui me disent idéaliste, subjectiviste, réformiste. Il me semble

néanmoins, que ceux qui me classent de cette façon, en s'appuyant sur des passages naïfs qu'on peut relever dans certains de mes travaux - et qui sont aujourd'hui objet de ma propre critique - devraient essayer de suivre les étapes de mon évolution. En effet, dans mes premières études, à côté de naïvetés, il y a aussi des positions critiques. D'ailleurs, je ne nourris pas l'illusion naïve et peu modeste d'atteindre un esprit critique absolu. Il me semble que l'essentiel c'est de voir lequel des deux aspects - le naïf ou le critique - est en train de s'imposer au fur et à mesure que se développe ma praxis et ma réflexion.

Q : Quand-même il nous semble que l'accusation d'idéalisme repose sur une base réelle, si l'on pense à l'expérience historique du mouvement de conscientisation de masses qui a eu lieu au Brésil dans les années 62 à 64. A ce moment-là, la politisation extrêmement rapide de larges couches populaires obtenue à travers le programme d'alphabétisation n'a pas suffi à opposer une résistance valable au coup d'état militaire qui a balayé les espoirs éveillés chez les paysans et les sous-prolétaires urbains par cette prise de conscience. Si nous sommes d'accord que

la prise de conscience d'une situation d'oppression ne suffit pas pour changer cette réalité, il aurait fallu, dans l'expérience brésilienne, développer dès le début toute une politique d'organisation des masses populaires, avec une stratégie capable d'orienter leur action de transformation sociale et politique.

R : En effet, un des points les plus faibles de mon travail, sur lequel je fais mon auto-critique, se réfère à ce qu'est le processus de conscientisation. Dans la mesure où, surtout dans mes premiers travaux théoriques, je n'ai fait aucune référence, ou presque, au caractère politique de l'éducation et j'ai négligé le problème des classes sociales et de leur lutte, j'ai ouvert le chemin à toutes sortes d'interprétations et de pratiques réactionnaires, qui constituent autant de distortions de ce que la conscientisation doit vraiment être. Cependant, maintes fois j'ai été critiqué non pas par manque de clarté dans l'analyse et les bases théoriques de la conscientisation. Bien au contraire, beaucoup de ces critiques révèlent la position objectiviste mécaniciste, par là même antidialectique, de ceux qui les formulent. En tant que mécanicistes, en niant la réalité même de la conscience, ils refusent par voie de conséquence la conscientisation. Je veux donc réitérer que, tout en cherchant à dépasser mes constantes faiblesses, je ne vois aucune raison pour refuser le rôle de la conscientisation dans le processus révolutionnaire.

Q : Nous sommes d'accord avec toi que souvent ces critiques ont été inspirées par ce que tu appelles des positions mécanicistes et objectivistes. Et pourtant, Marx a bien souligné que la situation révolutionnaire implique non

seulement des facteurs objectifs (l'existence d'une réalité d'oppression imposée à des classes ou groupes sociaux qui deviennent la "négation vivante" de ce système exploiteur, mais aussi des facteurs subjectifs (la conscience de cette réalité d'oppression de la part des classes exploitées et leur disposition d'agir pour renverser cet ordre établi). Or, les dernières années ont été marquées ou bien par une sorte d'éclipse du pôle subjectif de cette relation dialectique (avec la croyance que l'action révolutionnaire ne deviendrait possible qu'après l'avènement intégral de certaines conditions infra-structurelles, comme par exemple le plein développement du capitalisme dans les pays de la périphérie comme une condition préalable à la transition vers le socialisme) ou bien par une sorte de perversion de l'élément subjectif, soit par le volontarisme stalinien, soit par une surestimation de la capacité d'action de petits groupes d'avant-garde coupés des masses dans le "foguisme". Toutefois, l'échec historique de l'objectivisme et de ces deux déviations subjectivistes ont reposé au centre du débat politique contemporain la problématique du facteur subjectif comme agent de transformation de la réalité. Comment à ton avis se pose ce problème ?

R : Cette question nous place au coeur même d'un des problèmes fondamentaux qui a toujours préoccupé la philosophie, en particulier moderne. Je me réfère à la question des relations entre sujet et objet; conscience et réalité; pensée et être; théorie et pratique. Tout essaie pour comprendre ces relations qui se basent sur le dualisme sujet-objet, en niant leur unité dialectique, est incapable d'expliquer, de façon satisfaisante, ces relations. En brisant l'unité dialectique sujet-objet, la vision dualiste implique



la négation soit de l'objectivité, en la soumettant aux pouvoirs d'une conscience qui la créerait à son bon plaisir, soit de la réalité de la conscience, transformée, alors, dans une simple copie de l'objectivité. Dans la première hypothèse, nous touchons à l'erreur subjectiviste ou psychologiste, expression d'un idéalisme anti-dialectique pré-hégélien; dans la deuxième, nous avons à faire à l'objectivisme mécaniciste, également anti-dialectique.

À vrai dire, ni la conscience n'est que la copie de la réalité, ni celle-ci n'est que la construction capricieuse de la conscience. Ce n'est que par la compréhension de l'unité dialectique dans laquelle se trouvent solidairement subjectivité et objectivité que nous pouvons échapper à l'erreur subjectiviste, aussi bien qu'à l'erreur mécaniciste et, alors, nous rendre compte du rôle de la

conscience ou de l'"être conscient" dans la transformation de la réalité.

Comment expliquer, par exemple, en termes subjectivistes, la position des êtres humains, en tant qu'individus, génération ou classe sociale, face à des situations historiques données, dans lesquelles ils "entrent" indépendamment de leur conscience ou de leur volonté ? Comment expliquer, d'autre part, le même problème d'un point de vue mécaniciste ? Si la conscience créait arbitrairement la réalité, une génération ou une classe sociale pourrait, en refusant la situation donnée qu'elle commence à vivre, la transformer à travers un simple geste significatif. Par contre, si la conscience n'était qu'un simple reflet de la réalité, la situation donnée resterait éternellement la situation donnée, "sujet" déterminant de soi-même, duquel les êtres humains ne seraient que des objets dociles. En d'autres mots, la situation donnée se changerait en soi. Cela impliquerait d'admettre l'histoire comme une entité mythique, extérieure et supérieure aux êtres humains, capable de les commander capricieusement du dehors et d'en-haut. Je rappelle maintenant ce qu'a dit Marx dans la Sainte Famille : "L'Histoire ne fait rien, ne possède point d'immense richesse, ne libère aucune classe de ces luttes : Celui qui fait tout ça, qui possède et lutte, c'est l'homme lui-même, l'homme réel, vivant; ce n'est pas l'Histoire qui utilise l'homme comme un moyen pour travailler ses buts - comme s'il s'agissait d'un être à part - car l'Histoire n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses objectifs".

En effet, quand nous sommes confrontés à une situation donnée dans laquelle nous "entrons" indépendamment de notre

conscience, nous y trouvons la condition concrète qui nous pose un défi. La situation donnée, en tant que situation problématique, implique ce que j'ai nommé dans mon dernier livre "La pédagogie de l'Opprimé", l'"inédit viable". C'est à dire la futurité à construire. L'accomplissement de l'"inédit viable", qui demande le dépassement de la situation de blocage - constituée par la condition concrète dans laquelle nous vivons indépendamment de notre conscience - ne se vérifie, toutefois, que dans la praxis. Cela veut dire, il faut le souligner, que les êtres humains ne dépassent pas la situation concrète, la condition dans laquelle ils se trouvent, uniquement par leur conscience ou leurs intentions, aussi bonnes soient-elles. La possibilité que j'ai eue de transcender les étroites limites d'une cellule d'un mètre 70 de longueur sur 60 centimètres de largeur, dans laquelle je fus enfermé après le coup d'état brésilien du 1er avril 1964, n'était pas suffisante pour changer ma condition de prisonnier. J'étais toujours dans la cellule, privé de liberté, même si je pouvais imaginer le monde en dehors. Mais, d'autre part, la praxis n'est pas l'action aveugle, dépourvue d'intention ou de finalité. C'est action et réflexion.

Les hommes et les femmes sont des êtres humains parce qu'ils se sont constitués historiquement comme des êtres de la praxis et, dans ce processus ils sont devenus capables de transformer le monde, en lui donnant une signification. Ce n'est qu'en tant qu'êtres de la praxis, en assumant la situation concrète où nous nous trouvons, comme condition qui pose un défi, que nous sommes capables de changer sa signification par notre action. C'est pour cela qu'une praxis véritable est impossible

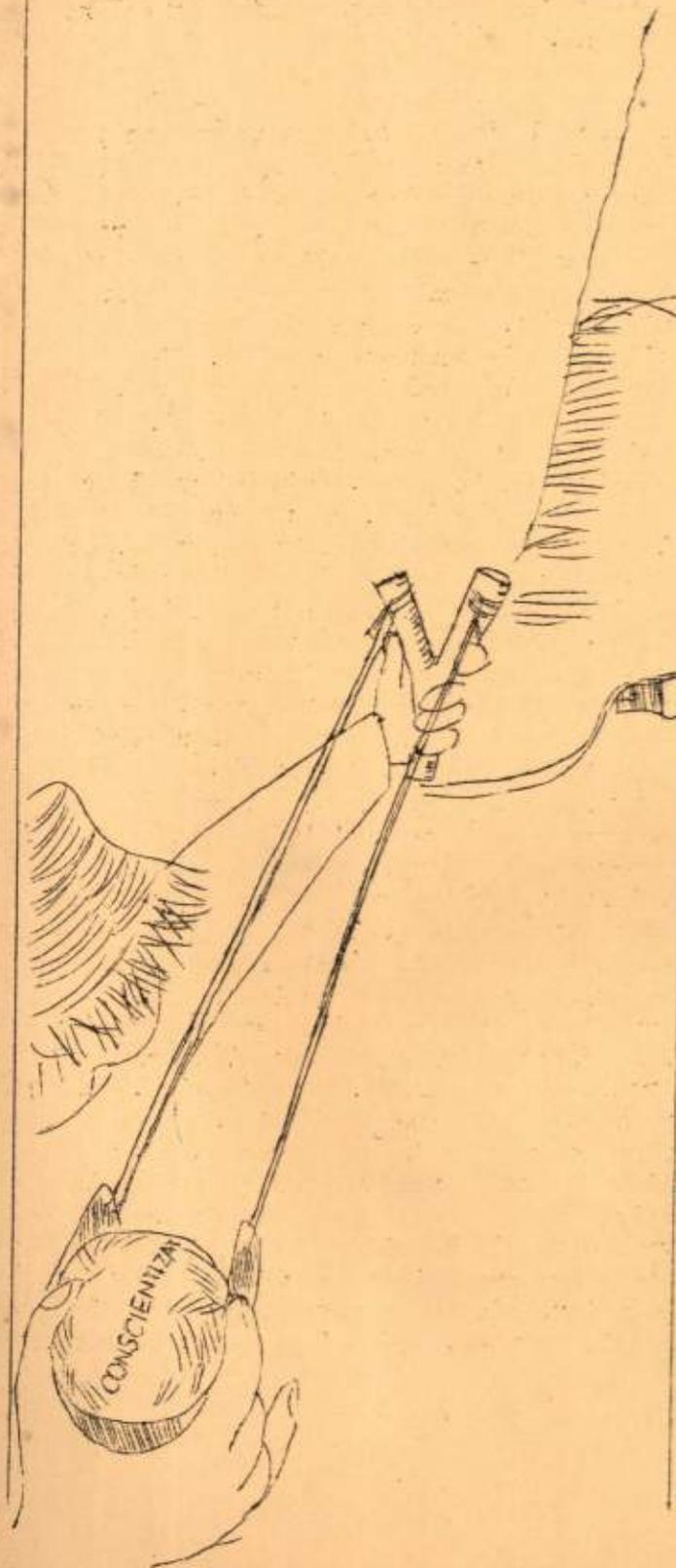
dans le vide anti-dialectique auquel conduit toute dichotomie sujet-objet. Voilà la raison pour laquelle le subjectivisme et l'objectivisme mécaniciste sont toujours des obstacles à un processus révolutionnaire authentique, peu importent les formes concrètes qu'ils revêtent dans la praxis. Dans ce sens, le subjectivisme qui, en s'épuisant dans la simple dénonciation verbale des injustices sociales, prêche la transformation des consciences, en laissant toutefois intactes les structures de la société, est autant négatif que le mécanicisme volontariste qui, méprisant la rigoureuse et permanente analyse scientifique de la réalité objective se fait également subjectiviste dans la mesure où il "agit" sur une réalité inventée.

C'est précisément cet objectivisme mécaniciste qui découvre l'"idéalisme" ou le "réformisme" dans toute référence au rôle de la subjectivité dans le processus révolutionnaire. Au fond, ces expressions, quoique différentes, relèvent d'une même "source" idéologique - la petite bourgeoisie.

L'objectivisme mécaniciste est une distortion grossière de la position marxiste, en ce qui concerne la question fondamentale des rapports sujet-objet. Pour Marx, ces relations sont contradictoires et dynamiques. Sujet et objet ne se trouvent pas dichotomisés ni constituent une identité, mais une unité dialectique. La même dialectique où se trouvent théorie et pratique.

Q : Crois-tu que la prise de conscience d'une situation d'exploitation puisse avoir lieu dans ce que tu appelles le "contexte théorique", comme les "cercles de culture" de l'expérience brésilienne, où un groupe de paysans analphabètes en même temps qu'il apprenait à lire un code linguistique, procédait à un déchiffrement de la réalité socio-historique, en se rendant compte que son analphabétisme n'était qu'un aspect de tout un processus d'exploitation économique et social auquel il était soumis ? Ou bien, crois-tu que cette prise de conscience, cet apprentissage à lire et à écrire sa propre réalité n'est possible que dans et par la pratique transformatrice de cette réalité d'oppression ?

R : La réponse à cette question requiert quelques considérations préliminaires. Essayons d'abord de voir en quoi consiste le "contexte théorique". Notre point de départ est la constatation que ni le subjectivisme, d'un côté, ni l'objectivisme mécaniciste, de l'autre, ne sont capables d'expliquer correctement ce problème qui, au fond, est pareil à celui auquel nous venons de nous référer. Et ils n'en sont pas capables parce que, en dichotomisant le sujet de l'objet, ils dichotomisent automatiquement la pratique de la théorie, en brisant l'unité dialectique déjà mentionnée. Coupée de la pratique, la théorie devient un simple verbalisme; séparée de la théorie, la pratique n'est qu'activisme aveugle. C'est pour cela qu'il n'y a pas de praxis authentique en dehors de l'unité dialectique action-réflexion, pratique-théorie. De la même façon, il n'y a pas de "contexte théorique" véritable si ce n'est qu'en unité dialectique avec le "contexte concret". Dans ce contexte, où les faits ont lieu, nous nous trouvons enveloppés et "trempés" par le réel, mais sans nécessairement nous rendre compte de la



raison d'être de ces faits, d'une forme critique. Dans le "contexte théorique", en prenant de la distance à l'égard du concret, nous cherchons la raison d'être des faits.

Dans le "contexte concret" nous sommes sujets et objets en relation dialectique avec l'objet; dans le "contexte théorique", nous jouons le rôle de sujets de la relation sujet-objet qui a lieu dans le "contexte concret" pour, en revenant à celui-ci, agir mieux, comme sujets par rapport à un objet.

Ces moments constituent l'unité - et non la séparation - entre la pratique et la théorie; l'action et la réflexion. Toutefois, vu que ces moments ne peuvent vraiment exister qu'en tant qu'unité et en tant que processus de devenir, celui qui, à un moment donné, est le point de départ, non seulement exige l'autre, mais le contient déjà. C'est pour cela que la réflexion n'est légitime que lorsque elle nous renvoie, comme souligne Sartre, au concret, dont elle cherche à éclaircir les faits, en rendant ainsi possible notre action plus efficace sur eux. En mettant la lumière sur une action accomplie ou en train d'être accomplie, la réflexion authentique clarifie, en même temps, l'action à venir qui constitue son test et qui, à son tour, doit s'ouvrir à une nouvelle réflexion. Il n'y a pas d'autre attitude pour ceux qui participent d'un contexte théorique, en tant que sujets qui cherchent à dépasser les différents niveaux d'opinion qui se constituent dans les rapports noués dans le contexte concret. Peu importe que, dans un des pôles de la relation de connaissance, se trouvent des ouvriers de la campagne ou urbains ou des étudiants universitaires. L'effort de

démystification de la réalité doit être le même.

En face de toutes ces considérations, il me semble clair que les paysans analphabètes n'ont pas besoin du contexte théorique - dans notre cas, les "cercles de culture" - pour réaliser la prise de conscience de leur situation objective d'opprimés. Cette prise de conscience a lieu dans le contexte concret. C'est à travers leur expérience quotidienne, avec tout le drame qu'elle revêt, qu'ils prennent conscience de leur condition d'opprimés. Mais ce que leur prise de conscience, faite dans l'immersion dans leur quotidieneté, ne leur donne pas, c'est la raison d'être de leur propre condition d'opprimés. Celle-ci est une des tâches centrales que nous devons accomplir dans le contexte théorique. En revanche, précisément parce que la conscience ne se transforme que dans la praxis, le contexte théorique ne peut pas se réduire à un centre d'études "non engagé". Le cercle de culture doit trouver les voies, que chaque réalité locale indiquera, à travers lesquelles il se prolongera en tant que centre d'action politique. Si une transformation radicale des structures de la société, qui expliquent la situation objective dans laquelle se trouvent les paysans, n'a pas lieu, ils resteront les mêmes, exploités de la même façon, peu importe que plusieurs d'entre eux aient réussi à connaître la raison d'être de leur propre réalité. A vrai dire, le dévoilement de la réalité qui n'est pas orienté vers une action politique claire et nette sur cette même réalité manque, tout simplement, de sens.

Certes, cette connaissance transformatrice n'est pas possible dans le cadre du quotidien: c'est uniquement dans l'unité de la praxis et de la théorie, de l'action et de la réflexion, que nous pouvons dépasser le caractère aliénateur de la quotidienneté, en tant qu'expression de notre façon spontanée de nous mouvoir dans le monde ou comme résultat d'une action rendue mécanique ou bureaucratique. Dans ces deux expressions de la quotidienneté, nous ne réussissons pas à atteindre un savoir irréductible des faits, desquels nous nous rendons à peine compte. D'où la nécessité que nous ressentons, d'une part, d'aller plus loin que la simple perception de la présence des faits, en cherchant non seulement l'interdépendance qu'il y a entre eux, mais aussi les parties constitutives de la totalité de chacun et, d'autre part, la nécessité que nous éprouvons d'établir un contrôle permanent de notre activité pensante.

Voilà, en dernière analyse, le mouvement dialectique, non compréhensible du point de vue du subjectivisme aussi bien que de la perspective de l'objectivisme mécaniciste, qui se pose comme exigence fondamentale à tout effort de connaissance de la réalité. Ce mouvement implique, d'une part, que le sujet de l'action possède les instruments théoriques pour entreprendre la connaissance de la réalité et, d'autre part, qu'il reconnaisse la nécessité de les réadapter en fonction des résultats obtenus avec leur application. Je veux dire par là que les résultats de l'acte de connaissance du sujet doivent constituer les normes de jugement de son propre comportement cognitif.



Q : Si nous comprenons bien, tu es en train de postuler l'engagement politique du scientifique comme une condition essentielle à la "scientificité" de son savoir. De même pour toi, une science apolitique ne constituerait qu'un "faux savoir" ?

R : En effet, tout chercheur digne de ce nom sait très bien que la soi-disant neutralité de la science, d'où découle la non moins fameuse impartialité du scientifique avec sa criminelle indifférence au destin qu'on donne à ses découvertes, n'est qu'un des mythes nécessaires aux classes dominantes. C'est pour cela que, vigilant et critique, il ne doit pas confondre le souci de la vérité, qui doit caractériser tout effort scientifique sérieux, avec le mythe de cette neutralité. Par contre, en cherchant à connaître la réalité, le chercheur critique et vigilant ne peut pas prétendre la "domestiquer" à ses objectifs. Ce qu'il veut c'est la vérité de la réalité et non pas la soumission de celle-ci à sa vérité à lui. Nous ne pouvons pas répondre au mythe de la neutralité de la science et de l'impartialité du scientifique avec la mystification de la vérité, mais avec le respect de cette vérité. En effet, dans le moment même où on se laisse séduire par cette falsification de la réalité, on cesse d'être critique et l'action résultante d'une telle connaissance "fausse" n'aura pas de succès. Autant critique et engagé, autant rigoureux envers la vérité doit être le chercheur, ce qui ne veut pas dire que son analyse doit atteindre un profil achevé ou définitif de la réalité sociale, parmi d'autres raisons, par le fait même que celle-ci, pour exister, doit être en devenir.

Cette attitude vigilante caractérise le chercheur critique, celui qui ne se satisfait pas des apparences trompeuses. Il sait très bien que la connaissance n'est pas quelque chose de donné ou de fini, mais qu'elle est un processus social, qui exige l'action transformatrice des êtres humains sur le monde. À cause de cela, il ne peut pas accepter que l'acte de connaître s'épuise dans la simple narration de la réalité, moins encore, ce qui serait pire, dans la proclamation que ce qui existe doit être ce qui doit exister. Bien au contraire, il veut transformer la réalité afin que ce qui est en train d'avoir lieu d'une certaine façon commence à se passer d'une façon différente.



Q : Si l'on considère les masses au seul niveau de leur "contexte concret", sans leur donner la possibilité d'accéder à une vision critique de ce contexte, est-ce que ces masses seraient condamnées nécessairement à une option réformiste ?

R : Dans la mesure où l'on ne se rend pas compte de l'unité dialectique subjectivité-objectivité, ils ne peuvent pas comprendre ce fait tellement évident : la façon d'être des classes dominées ne peut pas être comprise en elle-même, mais doit être envisagée dans leur rapport dialectique avec les classes dominantes. En procédant de cette façon, ils attribuent la tendance des classes dominées aux solutions réformistes à une sorte d'incapacité naturelle.

En effet, les classes dominées deviennent réformistes dans leurs rapports avec les classes dominantes, dans la situation concrète où elles se trouvent. Plongées dans l'aliénation de leur quotidienneté, elles ne parviennent pas à atteindre spontanément la conscience de soi, en tant que "classe pour soi".

Q : Est-ce qu'on ne peut pas dire que cette tâche incombe précisément au parti révolutionnaire ?

R : Celle-ci est, en dernière analyse, une des tâches fondamentales du parti révolutionnaire qui est de s'engager dans la recherche de l'organisation consciente des classes opprimées pour que, dépassant le stade de "classe en soi", elles deviennent "classes pour soi". Un des aspects fondamentaux de cette tâche consiste dans le fait que les rapports entre le parti révolutionnaire et les classes opprimées ne sont pas la relation entre un pôle porteur d'une conscience historique et un autre, vide

de conscience ou porteur d'une "conscience vide". Si c'était comme ça, le rôle du parti révolutionnaire serait celui de transmettre une conscience aux classes dominées et cette transmission de conscience signifierait remplir leur conscience avec la conscience de leur classe. En effet, les classes sociales dominées ne sont pas vides de conscience, pas plus que leur conscience n'est un dépôt vide. Manipulées par les classes dominantes avec lesquelles elles sont en rapport, en les imitant et intériorisant leurs mythes, les classes dominées reflètent une conscience qui ne leur est pas propre. D'où leur tendance réformiste. Transpercées par l'idéologie des classes dominantes, leurs aspirations, en grande partie, ne correspondent pas à leur être authentique. Elles sont surimposées à travers les moyens les plus diversifiés de manipulation sociale. Tout cela lance un défi au parti révolutionnaire, qui doit jouer un rôle pédagogique indiscutable.

Q : Il faut toutefois être conscient que l'attribution au parti révolutionnaire de ce rôle pédagogique comporte implicitement un certain risque de manipulation des masses.

R : Ce risque existe, il est vrai, mais il faut nous rappeler que la pédagogie d'un parti révolutionnaire ne peut jamais être la même que celle des partis réactionnaires, de même que ses méthodes d'action doivent forcément être différentes. Les partis réactionnaires doivent, nécessairement, éviter par tous les moyens la constitution de la conscience de classe chez les opprimés. Le révolutionnaire, au contraire, y trouve l'indication de l'une de ces tâches les plus importantes.

Finalement, il me semble nécessaire d'affirmer que, tout en analysant le rôle que peut jouer le contexte théorique dans la radicalisation critique de la prise de conscience qui se vérifie dans le contexte concret, je ne veux pas dire que le parti révolutionnaire doit créer, dans n'importe quelle situation historique, des contextes théoriques, comme si c'étaient des "écoles révolutionnaires" pour ensuite faire la révolution. En effet, je n'ai jamais fait de pareilles affirmations. Ce que j'ai dit et je le répète maintenant c'est que le parti révolutionnaire qui refuse d'apprendre avec les masses populaires, en brisant ainsi l'unité dialectique entre enseigner et apprendre, n'est plus révolutionnaire, car il est devenu élitiste. Il oublie un avertissement fondamental de Marx, dans sa troisième thèse sur Feuerbach : ... "l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué".

Q : Parlons un instant, si tu veux, de ce mot que tu as créé -CONSCIENTISATION- et qui est devenu l'objet de toutes sortes d'interprétations ambiguës ou de distortions. Certains se demandent si les classes dominantes ne peuvent pas, elles-mêmes, "conscientiser le peuple". D'autres, qui développent des actions soi-disant révolutionnaires à l'égard des masses, revendiquent aussi ce mot. Finalement, il y en a beaucoup qui envisagent la conscientisation comme une baguette magique, capable de "guérir" l'injustice sociale en changeant seulement la conscience des hommes. Pourrais-tu, encore une fois, clarifier ces mystifications et nous restituer le vrai contenu de la conscientisation.

R : Tout d'abord, je tiens à dire qu'il est impossible d'envisager la conscientisation d'une façon correcte, comme si elle n'était qu'un "hobby" intellectuel



ou la constitution d'une rationalité, égarée du concret. L'effort de conscientisation, qui s'identifie avec l'action culturelle pour la libération, est le processus par lequel, dans la relation sujet-objet, maintes fois mentionnée au cours de cette interview, le sujet devient capable de saisir, en termes critiques, l'unité dialectique entre soi et l'objet. Voilà pourquoi nous réaffirmons qu'il n'y a pas de conscientisation en dehors de la praxis, en dehors de l'unité théorie-pratique, réflexion-action.

En revanche, en tant qu'engagement démythificateur, la conscientisation ne peut pas être entreprise par les classes sociales dominantes, qui ne peuvent le faire, à cause de leur condition même de classes dominantes. L'action culturelle que ces classes peuvent développer est nécessairement

celle qui, en mystifiant la réalité de la conscience, mystifie la conscience de la réalité. Il serait naïf d'attendre que les classes dominantes mettent en pratique ou même stimulent une forme d'action qui aide les classes dominées à s'assumer comme telles. Il faut dire à nouveau que celui-ci est un "que faire" propre à l'avant-garde révolutionnaire, pourvu qu'on ne tombe pas dans la tentation petite-bourgeoise de l'objectivisme mécaniste. En effet, pour les mécanistes, les classes dominées sont là, en tant qu'objets, à être libérées par eux, en tant que sujets de l'action révolutionnaire. Le processus de libération est, pour eux, quelque chose de mécanique. D'où leur volontarisme. D'où leur confiance magique dans l'action militaire dichotomisée de l'action politique. Voilà pourquoi il est plus facile pour eux de réaliser des centaines d'actions dangereuses, même dépourvues de signification politique, plutôt que de dialoguer avec un groupe de paysans pendant dix minutes...

Mais il faut aussi souligner que la conscientisation ne peut pas échapper, aventureusement, aux limites que la réalité historique lui impose. C'est à dire, l'effort de conscientisation n'est pas possible dans le mépris du "viable historique". En effet, parfois l'action populaire qui découle du dévoilement des structures oppressives d'une société concrète donnée, mais partielle, n'est pas l'expression politique du "viable historique". En d'autres termes, il peut arriver que les masses populaires se rendent compte des raisons les plus immédiates qui expliquent un fait particulier, mais qu'elles ne saisissent pas, en même temps, les liens entre ce fait particulier et la totalité de laquelle il participe, où se trouve le "viable historique". Dans ce cas-là,

quoique adaptée au fait "B", l'action "A" peut, toutefois, ne pas être adéquate du point de vue de la totalité. Ce serait le cas, par exemple, d'une action qui, tout en étant politiquement valable du point de vue d'une certaine zone locale, ne le serait pas par rapport aux exigences de la totalité du pays.

Q : Cette observation sur la difficulté de saisir la totalité qui contient le viable historique et d'organiser les divers éléments qui la constituent, nous paraît fondamentale. En effet, pour assurer leur domination, les classes dominantes ont besoin de diviser les opprimés, en les dressant les uns contre les autres. Ainsi, aux Etats-Unis, au début du mouvement de libération du peuple noir, l'ennemi principal était tout simplement le blanc, tandis que, en revanche, les ouvriers blancs constituaient une des couches le plus racistes de la société américaine. Le même phénomène se reproduit; avec des données différentes, dans le choc qu'on observe en Amérique Latine entre les intérêts immédiats du prolétariat urbain-industriel et les revendications de la paysannerie, quand évidemment leur intérêt profond permet l'identification de l'ennemi principal commun. Nous croyons que ce dépassement des visions partielles et fragmentaires implique précisément l'assomption par les masses opprimées de la "conscience de classe". Comment vois-tu ce processus ?

R : Je commencerai par dire à nouveau que du fait même qu'il ne peut pas être un "que faire" atomisé, spontanéiste ou paternaliste, le travail de conscientisation exige de ceux qui s'y consacrent une perception claire des rapports entre totalité et partialité; tactique et stratégie; pratique et théorie. Ce travail demande encore une non moins claire vision que l'avant-garde révolutionnaire doit avoir de son propre rôle, de ses rapports avec les masses populaires. Dans ces rapports, l'avant-garde doit faire attention à ne pas tomber, soit dans le libéralisme ou le manque d'organisation, soit dans l'autoritarisme bureaucratique. Dans la première hypothèse, elle ne serait pas capable de conduire le processus révolutionnaire qui s'émietterait en actions dispersées; dans la seconde, en étouffant la capacité d'action consciente des masses, elle les transformerait en simples objets de sa manipulation. Dans les deux cas, il n'y aurait point de conscientisation.

Analysons, maintenant, comment peut se faire ce dépassement par les masses populaires du stade de "conscience des nécessités de classe", où spontanément elles se trouvent, pour atteindre le stade de la "conscience de classe". Le "décalage dialectique" entre ces deux stades pose indiscutablement un défi à l'avant-garde révolutionnaire. Ce "décalage dialectique" est l'"espace" idéologique où se trouvent les classes dominées, dans leur expérience historique entre le moment dans lequel, en tant que "classe en soi" elles n'agissent pas en accord avec leur être et celui dans lequel en s'assument en tant que "classe pour soi", elles prennent conscience de la mission historique qui leur est propre. Ce n'est qu'à ce moment là que leurs nécessités se définissent comme

des intérêts de classe.

Nous voilà en face d'un problème difficile : d'une part, la conscience de classe ne s'engendre pas spontanément, à l'écart de la praxis révolutionnaire; mais d'autre part, cette praxis implique une conscience nette du rôle historique de la classe dominée. Marx souligne dans "La Sainte Famille", l'action consciente du prolétariat dans sa propre abolition en tant que classe, par l'abolition des conditions objectives qui le constituent. En effet, la conscience de classe exige une pratique de classe qui, à son tour, engendre une connaissance au service des intérêts de classe.

Tandis que la classe dominante, en tant que telle, constitue et renforce la conscience de soi dans l'exercice du pouvoir économique, politique et socio-culturel, avec lequel elle s'impose à la classe dominée et l'aligne sur ces positions, celle-ci ne peut atteindre la conscience de soi qu'à travers la praxis révolutionnaire. Dans ce processus, la classe dominée devient "classe pour soi" et, en agissant alors d'accord avec son ETRE, non seulement elle commence à connaître d'une façon différente ce qu'elle connaissait auparavant, mais aussi à connaître ce qu'auparavant elle ne connaissait pas. Voilà pourquoi, la conscience de classe n'étant pas un pur état psychologique, ni la simple sensibilité qu'ont les classes pour détecter ce qui s'oppose à leurs besoins et intérêts, elle implique toujours une connaissance de classe. La connaissance, toutefois, ne se transfère pas. Elle se crée dans et par l'action sur la réalité. Le dépassement de ce décalage dialectique, en exigeant une pédagogie révolutionnaire

exige aussi que les rapports entre le parti révolutionnaire et la classe dominée se vérifient d'une telle façon que, le parti étant la "conscience critique" des masses populaires, il ne pose pas d'obstacles au processus de criticité de la classe.

Q : Nous pourrions conclure cette conversation en revenant au problème de l'organisation du parti révolutionnaire. Pourrais-tu systématiser ta critique envers les formes d'action politique qui se font au mépris d'une participation consciente et créatrice des masses populaires et qui relèvent, comme tu l'as déjà dit, d'une conception petite-bourgeoise du rapport entre avant-garde et masses ?

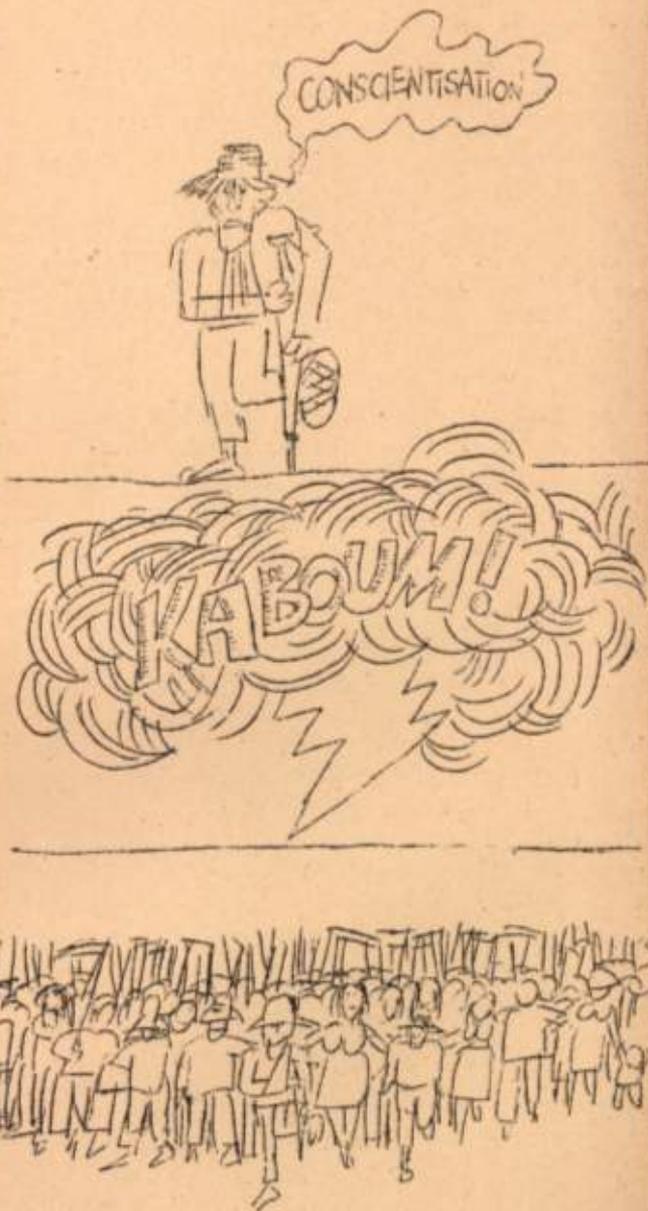
R : Je crois que l'un des problèmes le plus difficile qu'affronte un parti révolutionnaire dans la préparation de ses cadres de militants consiste à surmonter l'écart qui existe entre l'option révolutionnaire formulée par les militants et leur pratique qui n'est pas toujours vraiment révolutionnaire, qui devient ainsi contradictoire par rapport à son expression verbale.

C'est dans ce sens-là que leurs erreurs méthodologiques sont toujours l'expression profonde d'une certaine vision idéologique. Dans la mesure, par exemple, où ils gardent au fond d'eux-mêmes le mythe de l'"incapacité naturelle" des masses populaires, leur tendance est de les mépriser, de refuser le dialogue avec elles et d'avoir le sentiment d'être leurs seuls éducateurs. En agissant de cette façon, ils ne font que reproduire la dichotomie, typique d'une société de classes, entre enseigner et apprendre, dans laquelle la classe dominante "enseigne" et la classe dominée "apprend". Ils se refusent donc, à apprendre avec

le peuple, et commencent à donner des avis, à déposer dans les masses le savoir révolutionnaire.

A cause de tout cela, je suis convaincu que l'effort de clarification de ce qu'est le processus d'idéologisation doit constituer un des points nécessaires dans l'introduction à tout séminaire de préparation de militants, simultanément avec l'exercice de l'analyse dialectique de la réalité. En procédant ainsi, le séminaire devient une occasion par laquelle, les participants étant invités à dépasser leur vision naïve et partielle de la réalité, en la remplaçant par une vision critique et d'ensemble, s'engagent aussi dans un processus de clarification idéologique. Ils se rendent compte que le dialogue avec le peuple, dans l'action culturelle pour la libération, n'est pas une formalité, mais une condition indispensable à l'acte de savoir si notre option est authentiquement révolutionnaire. Ils prennent conscience qu'est impossible la dichotomie entre l'intention du militant, qui est politique, et les méthodes, les techniques et les procédés par lesquels cette intention se traduit dans la pratique. En effet, l'option politique du militant détermine le cheminement de son expression. Il y aura toujours des différences radicales entre un militant de gauche et un militant de droite, dans l'utilisation qu'ils peuvent faire d'un même projecteur de diapositifs. Une large partie des obstacles qui se dressent sur le chemin d'une action politico-révolutionnaire correcte découlent de la contradiction entre l'option révolutionnaire et l'utilisation de méthodes d'action qui correspondent à une pratique de domination.

Si mon option est révolutionnaire, il m'est impossible de considérer le peuple comme l'objet de mon acte libérateur. Si, par contre, mon option est réactionnaire, le peuple ne sera pour moi qu'un simple instrument de mon action pour la préservation du statu quo, où je veux seulement apporter quelques réformes. L'action politico-révolutionnaire ne peut pas imiter l'action politico-dominatrice. Antagonistes dans leurs buts elles s'opposent et se différencient non seulement par les conséquences pratiques des méthodes choisies mais aussi par l'utilisation qu'elles font des aides et alliances dont elles bénéficient.



Une publication de l' I D A C

INSTITUT D'ACTION CULTURELLE

27, chemin des Crêts
1218 Grand-Saconnex
Genève, Suisse
Tel (022) 33 57 42

Rédacteurs responsables :
Pierre Dominicé, Michel Girardin,
Eric Louis

Tous droits de traduction, de
reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.

L'Institut d'Action Culturelle
est une équipe internationale et
interdisciplinaire dont les intérêts
et les efforts convergent vers
l'application de la "conscientisation"
comme instrument libérateur dans le
processus d'éducation et de trans-
formation sociale.

Ayant en vue cet objectif, l'IDAC se
propose de développer deux lignes
d'action prioritaires :

- la publication de documents con-
tenant des analyses critiques
d'expériences concrètes et des
études théoriques ayant trait à
l'action culturelle ;
- la réalisation d'un programme de
rencontres-formation, séminaires
et groupes de travail en col-
laboration avec ceux qui se sentent
concernés par cette "pédagogie
politique" dans une perspective
libératrice.

SI VOUS DESIREZ VOUS ABONNER,
REVOYEZ CE COUPON A :

INSTITUT D'ACTION CULTURELLE

27, chemin des Crêts
1218 Grand-Saconnex
Genève, Suisse

Je désire scuscire à un abonnement
d'un an aux documents d'IDAC
(6 numéros par année - Frs 20.-)

Nom : _____

Adresse : _____

N.B. : Vous recevrez tout document
en français, à moins que vous
ne demandiez la version en
langue anglaise.

