

Économisme et personnalisme : la sociologie de Marx, Hayek et Jean-Paul II

Danny Roussel, *Université Laval*

La doctrine sociale de l'Église catholique s'est enrichie avec le pontificat de Jean-Paul II de trois encycliques. La réalité politique et sociale des années 80, avec la fin de la guerre froide, ne pouvait que susciter cette réflexion. Si Jean-Paul II s'est toujours opposé au communisme, il n'a pas été pour autant le chantre du capitalisme. Au contraire, il affirme : «[...] la doctrine sociale de l'Église adopte une attitude critique vis-à-vis du capitalisme libéral aussi bien que du collectivisme marxiste¹». Comment comprendre la position du pape ?

Dans cet article, je veux analyser la sociologie du marxisme, celle du capitalisme libéral, et celle de Jean-Paul II. En ce qui concerne ce dernier, je travaillerai à partir des trois encycliques sociales qu'il a publiées : *Laborem exercens* – 1981, *Sollicitudo rei socialis* – 1987 et *Centesimus annus* – 1991. Pour ce qui est du marxisme, j'ai choisi de retourner aux sources en analysant les textes de Karl Marx (*Manuscrits de 1844*, *Le manifeste du Parti communiste* et la «Préface» de *Contribution à la critique de l'économie politique*). Enfin, en ce qui a trait au capitalisme libéral, je veux traiter du libéralisme en vogue depuis les années 80 et souvent appelé néolibéralisme. Je devais donc trouver un auteur significatif de ce courant. Mon choix s'est arrêté sur Friedrich Hayek. En effet, Diane Éthier affirme : «après quarante années de “révolution keynésienne” les thèses de Hayek et du courant néolibéral dont il est l'un des principaux inspirateurs, sont devenues la source de référence essentielle des administrations gouvernementales dans les États à économie de marché²». Il m'a donc semblé opportun de choisir le néolibéralisme pour comprendre le capitalisme libéral critiqué par le pape et de prendre Hayek comme figure de pensée typique de ce courant.

Néanmoins, je dois préciser ce que j'entends par « analyser la sociologie de ». C'est ce que je ferai dans la première partie de cet article. Ensuite, j'aborderai les trois auteurs choisis du plus ancien au plus récent.

La sociologie

En quel sens doit-on entendre l'expression « sociologie de » ? Pour Guy Rocher, trois problèmes principaux intéressent la sociologie :

Comment expliquer que les collectivités humaines existent et se maintiennent ? et corrélativement, Comment l'individu se rattache-t-il à ces collectivités ?

Comment s'organisent ou se structurent les cadres sociaux de la vie humaine ?

Comment se produit et s'explique le changement, l'évolution des sociétés humaines³ ?

Les réponses à la première série de questions tentent de définir le social. Celles de la deuxième question essaient de déterminer ce qui soutient les structures sociales. Enfin, les réponses à la troisième question veulent montrer et expliquer les différentes formes historiques des structures sociales.

Je m'attarderai ici à la deuxième question. Celle-ci pose le problème de ce que Rocher appelle *organisation sociale*, qu'il définit comme « l'arrangement global de tous les éléments qui servent à structurer l'action sociale, en une totalité présentant une image, une figure particulière, différente de ses parties composantes et différente aussi d'autres arrangements possibles⁴ ». Ainsi, la sociologie de l'organisation sociale tente de tirer les traits d'un « arrangement en une totalité ». Pour y arriver, il faut que le sociologue cherche à identifier le critère qui permet de dessiner cette totalité. Il doit trouver l'élément qui structure les divers éléments de la vie sociale. Comme le dit Raymond Aron, « la sociologie veut, au-delà de l'analyse et de la définition du social, déterminer les types fondamentaux d'organisation sociale, *la logique souterraine de la vie en commun*⁵. » Pour déterminer cette logique, le sociologue doit trouver « les caractères ou les éléments des sociétés qui sont assez

dominants ou assez fondamentaux pour servir de principes à une classification et pour lui donner une valeur et une portée universelles⁶». Ainsi, il y aurait des «caractères» ou des «éléments» de la vie sociale qui permettraient d'expliquer les structures d'ensemble et de les classer. Comme les sociologues ne s'entendent pas sur les caractères ou les éléments fondamentaux qui sous-tendent toute l'organisation sociale, plusieurs théories ont été élaborées.

Ces théories ne sont pas toutes le fruit du travail de sociologues reconnus comme tels. Plusieurs auteurs, sans s'être définis comme sociologues, ou encore sans être sociologues «de profession» ou «diplômés», ont néanmoins travaillé la question de l'organisation sociale. Par exemple, Marx et Engels ne se sont pas définis comme sociologues. Pourtant, Rocher affirme, citant Henri Lefebvre : «Marx n'est pas un sociologue, mais il y a une sociologie dans le marxisme⁷.» En effet, la théorie de Marx, comme il sera explicité plus bas, tente d'expliquer tous les éléments de la vie sociale à partir d'un critère premier : les forces de production. Le recours à un critère premier se retrouve aussi chez Hayek et Jean-Paul II. Paraphrasant Lefebvre, je pourrais dire : «Hayek (Jean-Paul II) n'est pas un sociologue, mais il y a une sociologie dans la théorie économique de Hayek (dans la doctrine sociale de Jean-Paul II).» C'est ce que je tenterai de montrer. Je chercherai à identifier le critère retenu par chaque auteur pour expliquer ce qui sous-tend le vivre-ensemble. C'est ce que je veux signifier par l'expression «la sociologie de».

La sociologie de Marx

Avant d'écrire *Le Capital*, Karl Marx (1818-1883) a tenté de saisir ce qui peut expliquer les formations sociales. Dès 1844, il écrivait : «La religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc., ne sont que des modes particuliers de la production⁸». Quelques années plus tard, en 1847, il écrivait, avec Friedrich Engels, *Le manifeste du Parti communiste*. Engels écrivit, en 1888, une préface pour l'édition anglaise. Dans celle-ci, il affirme :

Bien que le Manifeste soit notre travail commun, je me crois obligé de déclarer que le principe directeur qui en constitue

le fil est de Marx. Le voici : à chaque époque historique, les modes de production et d'échange – et la structure sociale qui en dérive nécessairement – sont les fondements sur lesquels s'édifie l'histoire politique et intellectuelle de l'époque, qui trouve en eux la clef de son explication⁹.

Ces deux textes permettent d'identifier l'élément qui structure le social, le critère qui permet d'expliquer l'existence des sociétés. Il s'agit de la notion de *modes de production*. C'est d'eux que « dérivent » la « structure sociale », « la religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc. »

Qu'est-ce qu'un mode de production ? Il s'agit de la manière dont les hommes produisent les moyens dont ils ont besoin pour survivre, pour assurer leur existence. C'est la façon dont la vie matérielle est produite. Citant *L'idéologie allemande* de Marx, Marc Abeles donne la définition de la notion de mode de production : « un mode déterminé de l'activité de ces individus, une façon déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé¹⁰ ». Il faut cependant préciser le concept. Le mode de production ne peut exister qu'à deux conditions : « l'existence d'un “commerce” (*Verkehr*) ou d'une “forme de relations” (*Verkehrsform*) entre les hommes ; le développement de “forces de production” (*Produktionskräfte*)¹¹ ». Le mode de production ne peut se comprendre qu'à partir du couple rapports sociaux de production / forces productives.

La pensée de Marx, en concevant les rapports sociaux comme des rapports tendant en premier lieu à répondre à des besoins, considère le lien social d'abord comme un lien économique. Le point de départ de cette pensée s'éloigne de celui de la pensée idéaliste. En effet, la pensée de Marx est *matérialiste*. Le point de départ de la réflexion de Marx est l'homme concret, « l'homme réel », qui cherche à répondre à ses besoins. C'est ce qui explique la structure sociale et c'est ce qui cause le mouvement historique. Le *Cogito*, la Raison, « l'esprit objectif » ne sont plus les moteurs du vivre-ensemble et de l'histoire. Toute la vie de l'homme est expliquée à partir d'une prémisse économique : l'homme travaille pour répondre à ses besoins et cette réponse ne peut se faire qu'avec

d'autres hommes. Le tout social est déterminé par l'économie. En ce sens, on peut parler chez Marx d'un économisme, c'est-à-dire que la structure sociale (et la conception de l'homme) est expliquée à partir de l'économie.

Qu'advient-il de la politique, de la religion, de l'État, des arts, etc. dans la vie sociale? C'est ici que Marx introduit la notion de *superstructure*: «L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées¹².» Pour Marx, toutes les formations sociales et les institutions permettent au vivre-ensemble de se donner à voir et ne sont que des reflets, souvent inconscients, de l'infrastructure que sont les rapports de production. Marx énonce, comme superstructure, le «juridique» et le «politique», mais, selon Philippe de Lara, il faudrait y ajouter «les idéologies, les normes de comportement, la religion, la philosophie, l'art, et parfois même les sciences, le langage et la pensée¹³». En outre, la notion de superstructure appelle une nouvelle définition de la «conscience sociale». Les institutions que les hommes croient avoir créées rationnellement ne sont que les extensions des rapports de production qui sont la vraie source de celles-ci. «Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience¹⁴.» Pourquoi a-t-on créé telle institution? Pourquoi croit-on en tel dieu? Pourquoi tel type de gouvernement a été «choisi»? Non pas à cause d'un choix rationnel et conscient, mais bien plutôt à cause des rapports de production qui commandent telle institution, tel dieu, tel type de gouvernement, etc. pour se maintenir. La conscience que les hommes croient avoir est déterminée par le mode de production. Bref, la superstructure se révèle être une mise en scène inconsciente de ce qui est nécessaire pour la vitalité des rapports de production.

Néanmoins, les rapports de production dépendent eux-mêmes des forces productives. Comme celles-ci évoluent, par exemple à cause de l'avènement de nouvelles techniques, les rapports de production devraient se modifier en conséquence. S'il n'en est rien, il se produit alors un conflit entre l'état réel des forces productives et

les rapports de production qui soutiennent la superstructure. Il s'ensuit une «révolution sociale», pour reprendre les mots de Marx, qui en vient à modifier les rapports de production et toute la superstructure. C'est ce qu'affirme Marx :

À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants [...]. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure¹⁵.

Après cette période de bouleversement, la superstructure correspond davantage aux forces productives qui peuvent ainsi continuer de se développer, jusqu'à ce qu'elles entrent à nouveau en contradiction avec les rapports de production et la superstructure. Ainsi, les nouveaux rapports de production qui se mettent en place ne sont que l'expression de ce qui était déjà présent avant la révolution dans les forces productives. Marx peut alors affirmer : «jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent [se substituer à une formation sociale] avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société¹⁶.» La trame d'un mouvement historique se dessine alors et Marx identifie quatre étapes : «À grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés d'époques progressives de la formation sociale économique¹⁷.» C'est ainsi que pour Marx, l'histoire est un mouvement de révolutions.

En résumé, la sociologie de Marx repose sur une conception économique des rapports entre êtres humains. Ces rapports dépendent eux-mêmes des forces productives qui sont en constante progression. Cela implique un mouvement historique qui a donné la société moderne et qui ne peut, à l'avenir, que conduire au renversement des bourgeois par le prolétariat.

La sociologie de Hayek

Après avoir abordé un auteur situé à l'origine du socialisme, il est pertinent de tourner le regard vers un penseur du libéralisme économique. Comme pour Marx, j'étudierai la sociologie qui sous-tend l'œuvre de Friedrich-August Hayek (1899-1992).

Pour Hayek, il ne fait pas de doute que la société, le vivre-ensemble, est possible à cause des «forces économiques». Ce sont elles qui soudent les humains les uns aux autres dans une unité. Il l'affirme sans ambages : «The spontaneous order of the market, based on reciprocity or mutual benefits, is commonly described as an economic order; and in the vulgar sense of the term “economic” the Great Society is indeed held together entirely by what are commonly called economic forces¹⁸.» Hayek fait ici un parallèle entre la société («the Great Society») et l'ordre spontané du marché («The spontaneous order of the market»). L'ordre social *est* un ordre économique. Comme pour Marx, il est possible de parler ici d'un économisme. Bref, la vie en société est rendue possible par les échanges économiques que les hommes n'ont pas le choix de faire.

Pour Hayek, l'ordre économique est un ordre spontané («spontaneous order»). En effet, l'économiste distingue deux types d'ordre: un ordre qu'il appelle *kosmos* et un autre qu'il nomme *taxis*. Le concept de *taxis* est un «ordre qui est décrit comme une *organisation*, comme un *ordre exogène* qui a pour caractéristique spécifique d'être *construit*¹⁹». Dans ce type d'ordre, on retrouve les organisations humaines, les plans d'attaque d'une armée, le gouvernement, etc. Le *kosmos*, quant à lui, est un «ordre auto-généré, endogène et spontané²⁰». L'ordre social (ou ordre économique) est un ordre spontané, donc un *kosmos*. C'est pourquoi Hayek précise le sens du mot «économie» qui est utilisé de manière commune («is commonly described», «in the vulgar sense» et «what are commonly called»). Il est d'accord avec cette appellation, à condition qu'elle prenne le sens d'un ordre spontané. Hayek réagit ici à ce qu'il appelle le «planisme», c'est-à-dire la tendance de certains États (socialistes et même capitalistes – dans ce dernier cas, le planisme a été fortement inspiré par John Maynard Keynes) de considérer l'ordre social-économique comme un tout sensé qui peut

être organisé rationnellement. C'est l'erreur des sciences sociales scientistes qui analysent l'ordre social-économique comme s'il était une *taxis*, qui tentent de l'expliquer comme s'il était une action consciente. Au contraire, «les problèmes qu'elles [les sciences sociales] essaient de résoudre se présentent seulement dans la mesure où l'action consciente de nombreux individus produit des résultats inattendus, où des régularités sont observées qui ne sont pas le résultat d'un dessein personnel²¹.» Pour Hayek, c'est à ce niveau que se situe la pertinence des sciences sociales, du fait que leur objet d'étude est un ordre non conscient qui existe de par les multiples actions conscientes des individus qui forment la société. En résumé, l'ordre social est un ordre économique spontané (essayer de le planifier est donc inutile) issu des décisions des individus qui le forment.

Pour bien marquer la différence entre la conception de l'ordre économique comme *kosmos* et celle qui le considère comme une *taxis*, Hayek propose, à la place de la notion d'économie, le concept de *catallaxie*.

I propose that we call this spontaneous order of the market a *catallaxy* in analogy to the term “catallactics”, which has often been proposed as a substitute for the term “economics”. (Both “catallaxy” and “catallactics” derive from the ancient Greek verb *katallattein* which, significantly, means not only “to barter” and “to exchange” but also “to admit into the community” and “to turn from enemy into friend”²².)

Le premier élément qui est à noter, c'est le choix d'un terme qui a une signification très fortement sociale: admettre dans la communauté ou encore faire d'un ennemi un ami. Pour Hayek, l'ordre social est véritablement un ordre économique. De plus, le terme «catallaxie» met l'accent sur la dimension spontanée du marché qui gère les informations et qui donnent des signaux aux individus, leur permettant de faire des choix.

[Le marché] permet de produire, d'accumuler et de transmettre un nombre d'informations incomparablement supérieur à celui que pourrait maîtriser toute autre institution.

Ces informations [...] fonctionnent comme autant de *signaux* qui ont pour effet d'orienter et de coordonner les efforts individuels²³.

L'information est gérée spontanément par le marché qui donne des «signaux» permettant aux agents individuels de faire des choix appropriés. Finalement, la catallaxie permet à Hayek d'insister sur le caractère non planifiable de l'économie.

Cette conception de l'ordre social et de l'économie entraîne de multiples conséquences. J'en énumérerai deux qui concernent l'État. Premièrement, celui-ci doit être considéré comme non moral. Hayek pose la question : « Existe-t-il une échelle de valeurs que tout homme sensé puisse admettre, capable de justifier un nouvel ordre hiérarchique de la société et à même de satisfaire l'aspiration naturelle des hommes à la justice²⁴? » Hayek répond par la négative. Quand un gouvernement tente de donner une échelle de valeurs commune à tous, il dérive toujours vers le totalitarisme. C'est en ce sens que Hayek utilise le mot «moral»: « Nous employons "moral" nullement par opposition avec immoral, mais pour caractériser une institution qui impose à ses membres ses opinions concernant toutes les questions d'ordre moral, que ces opinions soient morales ou hautement immorales²⁵. » La deuxième conséquence découle de la première. Si l'État n'est pas moral, ses lois sont réduites au strict minimum et elles doivent se limiter aux cas généraux, sans prévoir les circonstances particulières où elles seront appliquées: la règle formelle « a été formulé pour le bien probable de tous les hommes dont elle réglera l'existence. Elle n'implique pas une référence pour des fins ou des gens en particuliers, puisque personne ne sait qui s'en servira ni dans quelles circonstances²⁶ ». Au fond, les lois ne servent qu'à prédire l'action des gens, c'est-à-dire à délimiter le cadre des relations économiques permises. Le reste doit être laissé aux choix des individus. « Ce qui est important, c'est que nous puissions, en connaissance de la règle, prédire correctement l'attitude des gens²⁷. » Bref, l'État fournit le cadre dans lequel se fait les échanges économiques et doit laisser les valeurs qui guident l'action au domaine privé des individus.

En définitive, Hayek propose une vision de la société qui met au centre et à l'origine de celle-ci l'économie. La société est un ordre économique spontané, une catallaxie, que l'on doit laisser le plus libre possible, l'État ne servant qu'à donner les règles du jeu. La liberté de l'homme est avant tout une liberté économique.

La sociologie de Jean-Paul II

Si Marx et Hayek fondent la vie en société sur un critère économique, il en va tout autrement de Jean-Paul II (1920-2005). Celui-ci présente une vision du social fortement inspirée par le personnalisme. En suivant les encycliques sociales de Jean-Paul II, je tenterai d'explicitier sa sociologie personnaliste. Pour y arriver, je devrai parcourir les encycliques de la plus récente à la plus ancienne, puisque la dernière (*Centesimus annus* – 1991) contient les fondations sur lesquelles s'édifie la doctrine sociale du pape exposée dans les deux plus anciennes (*Laborem exercens* – 1981 et *Sollicitudo rei socialis* – 1987).

Qu'est-ce qui construit l'ordre social ? Pour Jean-Paul II, ce ne sont ni les forces de production ni les relations économiques entre individus. L'ordre social vient de la décision des personnes qui le forment : la personne est un « sujet autonome de décision morale qui construit l'ordre social par cette décision²⁸ ». À la base de la sociologie de Jean-Paul II, il y a une anthropologie qui définit l'homme comme un être capable de décision et donc comme un être rationnel. C'est ainsi que Jean-Paul II définit la notion de personne : « [L'homme] est une personne, c'est-à-dire un sujet, un sujet capable d'agir d'une manière programmée et rationnelle, capable de décider de lui-même et tendant à se réaliser lui-même²⁹. » Cet ancrage du social dans l'homme s'effectue chez Jean-Paul II à partir de la notion de personne. En effet, la personne n'est pas une individualité coupée du monde et des autres, un soi solipsiste. Il s'agit plutôt d'un individu capable de se transcender pour se donner aux autres et à Dieu. C'est dans ce mouvement de transcendance que naît la communauté et que celle-ci découvre sa fin ultime : Dieu. C'est ce que résume Jean-Paul II :

En effet, c'est par le libre don de soi que l'homme devient authentiquement lui-même, et ce don est rendu possible parce que la personne humaine est essentiellement «capable de transcendance». [...] En tant que personne, il [l'homme] peut se donner à une autre personne ou à d'autres personnes et, finalement, à Dieu qui est l'auteur de son être et qui, seul, peut accueillir pleinement ce don. L'homme est aliéné quand il refuse de se transcender et de vivre l'expérience du don de soi et de la formation d'une communauté humaine authentique orientée vers sa fin dernière qu'est Dieu³⁰.

La société est donc, dans l'optique de Jean-Paul II, une communauté issue de la nature même de l'homme qui est une personne, un être capable de sortir de lui pour vivre avec d'autres. Bien plus, ce n'est pas qu'une capacité, c'est une exigence pour la réalisation de son essence humaine.

Cependant, ce vivre-ensemble ne se réduit pas à l'État. Chaque groupement social est le fruit de la nature personnelle de l'homme. Ces groupes, «de la famille aux groupes économiques, sociaux, politiques et culturels», ont chacun leur «autonomie propre». C'est ce que Jean-Paul II a appelé la «personnalité³¹» de la société. Par conséquent, la solidarité se trouve à la base de la vie politique et sociale: «Ainsi, le principe de solidarité [...] apparaît comme l'un des principes fondamentaux de la conception chrétienne de l'organisation politique et sociale³².» C'est ce que le pape avait affirmé auparavant en écrivant: «La pratique de la solidarité à l'intérieur de toute société est pleinement valable lorsque ses membres se reconnaissent les uns les autres comme des personnes³³.» En outre, la notion d'État prend sa source dans cette société formée de personnes solidaires: «l'individu, la famille et la société lui sont antérieures (sic) [antérieurs à l'État]³⁴». L'État devient donc une structure seconde par rapport à la société. En définitive, le cœur de la sociologie de Jean-Paul II est la notion de personne.

Celle-ci est intimement liée à une conception de la liberté et de la vérité. Ainsi, la personne, définie comme un sujet capable de décisions rationnelles, ne peut pas décider n'importe quoi. Elle est soumise à la vérité qu'elle doit s'efforcer de trouver. La personne ne

possède pas une liberté souveraine, mais plutôt une liberté obéissante : « *L'obéissance à la vérité de Dieu et de l'homme* est pour lui [l'homme] la condition première de la liberté³⁵ ». De plus, la vérité de l'homme ne peut être complète sans la foi : « seule la foi lui révèle [à l'homme] pleinement sa véritable identité³⁶ ». Cette vérité est ce qui permet de fonder le droit naturel. Celui-ci doit être défendu par l'État : « l'État est fait pour protéger et non pour détruire le droit naturel³⁷ ». Ce droit naturel, qui n'est pas produit par la société mais qui est plutôt le produit de la vérité que l'homme cherche à atteindre, est ce qui permet de juger l'État. La vérité que l'État doit rechercher et protéger empêche les dirigeants de suivre leurs intérêts et leurs ambitions : « s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir³⁸ ». Un État qui ne tient plus compte de la vérité dernière « ne peut tolérer que l'on défende un *critère objectif du bien et du mal* qui soit différent de la volonté des gouvernants et qui, dans certaines circonstances, puisse servir à porter un jugement sur leur comportement³⁹ ». Jean-Paul II identifie ce refus de la vérité comme la cause des totalitarismes ainsi que des persécutions dont a été victime l'Église. Bref, si la notion de personne fait de l'homme un être libre, cette liberté ne peut s'exercer qu'en rapport avec la vérité absolue qui peut seule lui dicter les décisions à prendre.

Ce rapport de la personne à la vérité – qui ne peut être complète sans la foi – explique le raccordement que Jean-Paul II effectue entre la doctrine sociale de l'Église et la théologie morale : la doctrine sociale de l'Église « n'entre pas dans le domaine de l'*idéologie* mais dans celui de la *théologie* et particulièrement de la théologie morale⁴⁰ ». Ainsi, pour Jean-Paul II, la véritable aliénation des sociétés modernes est « la perte du sens authentique de l'existence⁴¹ ». Cette perte du sens est due au péché qui refuse la vérité absolue offerte par Dieu. Ce péché est d'abord personnel, mais l'ensemble des personnes qui forment la société, par leurs péchés, peuvent induire des structures de péché, lesquelles « sont toujours reliées à des *actes concrets* des personnes, qui les font naître, les consolident et les rendent difficiles à abolir⁴² ». Les problèmes ren-

contrés par les sociétés, qu'elles soient socialistes ou capitalistes, sont causés par le péché personnel. La nature du mal est donc un mal moral : « il s'agit d'un mal *moral*, résultant de *nombreux péchés* qui produisent des "structures de péché"⁴³ ». En résumé, la doctrine sociale de l'Église puise dans la théologie morale de quoi expliquer les problèmes rencontrés par les sociétés.

Pour corriger le problème, il faut une conversion, il faut un changement de situation dans le cœur de la personne qui fait le mal. Cette « urgente nécessité *d'un changement des attitudes spirituelles*⁴⁴ » montre bien que, pour Jean-Paul II, les problèmes sociaux, comme celui du développement, sont avant tout des problèmes religieux. En effet, il importe de redonner à l'homme sa qualité de personne, qualité qu'il ne peut saisir complètement sans une relation à Dieu. « D'où l'importance de réveiller *la conscience religieuse* des hommes et des peuples⁴⁵. » Ainsi, par exemple, si l'économie en est venue à prendre une telle place dans les sociétés modernes au point de faire de l'avoir un but en soi, « il faut en chercher la cause non seulement et non tant dans le système économique lui-même, mais dans le fait que le système socio-culturel, ignorant la dimension éthique et religieuse, s'est affaibli et se réduit alors à la production des biens et des services⁴⁶ ». En d'autres mots, le problème des sociétés, pour Jean-Paul II, n'en est pas d'abord un de structure, laquelle devrait être modifiée, améliorée, remplacée ou détruite. Le problème vient plutôt des personnes qui forment ces sociétés. C'est par leur éloignement de la vérité, par leurs péchés, que des structures incomplètes et déficientes sont formées. Le problème se situe donc au cœur de l'homme, ce qui correspond à la sociologie de Jean-Paul II, laquelle pose le fondement de la société dans la personne.

Les textes de Marx montrent que, à la base de toute société, se trouvent les forces productives qui induisent des rapports de production qui sont des rapports sociaux. Ces forces productives sont tout ce qui permet à l'homme de répondre à ses besoins, réponses qui ne peuvent être données qu'avec d'autres, par des échanges. À la base, la société est économique. Le même principe social se retrouve dans les textes de Hayek, bien que sa théorie s'oppose com-

plètement à celle de Marx au plan des incidences politiques. Pour Hayek, la société repose sur un ordre spontané qui est celui du marché. Celui-ci est ce qui suscite le vivre-ensemble. À ces deux conceptions économistes de la société, Jean-Paul II oppose une vision personnaliste. À la base du lien social, il y a la nature de la personne humaine créée par Dieu, et donc libre et digne. Toutefois, cette liberté n'est pas totale, elle est obéissante à la vérité absolue que Dieu permet d'approcher avec une certaine certitude. De plus, la nature personnelle de l'homme l'amène à se transcender, à sortir de lui pour se donner. C'est ce don de soi qui permet à la société d'exister. L'origine de la société ne se retrouve plus dans une conception individualiste de l'homme – l'homme comme *devant* s'ouvrir aux autres pour répondre à ses *besoins* – mais plutôt dans une *donation* – l'homme étant, par nature, capable de se transcender et de se donner.

Si l'analyse effectuée permet de mieux comprendre ce qui oppose le personnalisme de Jean-Paul II à l'économisme de Marx et à celui de Hayek, elle contribue aussi à la compréhension de ce qui rend Jean-Paul II à la fois proche de la pensée de Marx et de la pensée libérale. En effet, comme Marx, Jean-Paul II croit à l'unité sociale à réaliser. Que ce soit à travers la lutte des classes ou la soumission à la vérité divine, l'objectif est le même: que tous soient un. Par contre, Jean-Paul II se rapproche de la pensée libérale puisqu'elle rend possible et acceptable la foi individuelle dans la société. En effet, en s'appuyant sur les actions individuelles des gens et en leur accordant la plus grande liberté possible, il ne peut être question d'interdire ou de lutter contre la croyance personnelle. Au fond, c'est l'athéisme du marxisme qui constitue le nerf de la critique du pape. Selon lui, l'homme ne peut vivre sans Dieu. Bref, il se produit ainsi une relation non univoque entre Jean-Paul II, le marxisme et le libéralisme économique.

L'analyse des discours du pape montre aussi qu'il s'agit d'une pensée philosophique qui peut être analysée comme telle. Bien sûr, la référence à Dieu y est omniprésente, mais elle s'intègre dans un système rationnel qui prend sa source dans la pensée personnaliste. Le discours du pape s'inscrit ainsi dans une tradition philosophique avec laquelle il est possible d'entrer en dialogue.

1. Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 21. Dans cet article, les encycliques sociales de Jean-Paul II sont tirées de *L'Église et la question sociale. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Saint-Laurent, Corporation des Éditions Fides, 1991. J'utilise la numérotation des paragraphes du livre qui reproduit celle de la Typographie Polyglotte Vaticane.
2. Diane Éthier, «Présentation», in G. Dostaler et D. Éthier (dir.), *Friedrich Hayek. Philosophie, économie et politique*, Montréal, ACFAS, 1988, p. 9.
3. Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale. Regards sur la réalité sociale. Tome 1 : l'action sociale*, Montréal, Hurtubise HMH, 1969, p. 4.
4. Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale. Regards sur la réalité sociale. Tome 2 : l'organisation sociale*, Montréal, Hurtubise HMH, 1969, p. 144.
5. Raymond Aron, «De la sociologie», in *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 25.
6. Guy Rocher, *Ibid.*, p. 149.
7. Henri Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 17, cité dans Guy Rocher, *Ibid.*, p. 161.
8. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996, p. 145.
9. Friedrich Engels, «Préface», in Friedrich Engels et Karl Marx, *Le manifeste du Parti communiste*, Paris, Union générale d'Éditions, p. 15.
10. Marc Abeles, «Mode de production», in G. Bensussan et G. Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 744.
11. *Ibid.*, p. 744.
12. Karl Marx, «Préface», in *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 18.
13. Philippe de Lara, «Superstructure», in G. Bensussan et G. Labica, (dir.), *Op. cit.*, pp. 1106-1107.
14. Karl Marx, *Op. cit.*, p. 18.
15. *Ibid.*, p. 18.
16. *Ibid.*, p. 18.
17. *Ibid.*, p. 18.
18. Friedrich A. Hayek, «The Principles of a Liberal Social Order», in *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, p. 164.
19. Laurent Francatel-Prost, *Le vocabulaire de Hayek*, Paris, Ellipses, 2003, p. 37.
20. *Ibid.*, p. 37.

21. Friedrich A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*, Paris, Plon, 1953, pp. 55-56.
22. Friedrich A. Hayek, *Loc. cit.*, p. 164.
23. Laurent Francatel-Prost, *Op. cit.*, p. 10.
24. Friedrich A. Hayek, *La route de la servitude*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 82.
25. *Ibid.*, p. 61.
26. *Ibid.*, p. 60.
27. *Ibid.*, p. 63.
28. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 13.
29. Jean-Paul II, *Laborem exercens*, n° 6.
30. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 41.
31. *Ibid.*, n° 13.
32. *Ibid.*, n° 10.
33. Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 39.
34. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 11.
35. *Ibid.*, n° 41.
36. *Ibid.*, n° 54.
37. *Ibid.*, n° 7. Ici, Jean-Paul II cite Léon XIII, *Rerum novarum*, n° 38 suivant «la numérotation adoptée par le recueil *Le Discours social de L'Église catholique*, réalisé par le CERAS pour la collection «*Église et société*» (Le Centurion), Paris 1985/1990.» (Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 1, n. 1.)
38. *Ibid.*, n° 46.
39. *Ibid.*, n° 45.
40. Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 41.
41. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 41.
42. Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 36.
43. *Ibid.*, n° 37.
44. *Ibid.*, n° 38.
45. *Ibid.*, n° 39.
46. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 39.