

2011.2907.9

Université de Montréal

L'économie de marché comme violence sacrificielle
Regard socio-théologique sur une dimension méconnue du libéralisme
économique

par

Nelson Tardif

Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître es arts en théologie (M.A.Th)

Août 2001

©Nelson Tardif, 2001



9.5095.1115

Université de Montréal

L'école de théologie de l'Université de Montréal
Faculté de théologie et de sciences religieuses

BL
25
J54
2001
n. 016

Faculté de théologie
Nelson Ford

Manoir, présent à la Faculté de théologie et de sciences religieuses
de l'Université de Montréal



2001
Nelson Ford

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

L'économie de marché comme violence sacrificielle
Regard socio-théologique sur une dimension méconnue du libéralisme
économique

présenté par:

Nelson Tardif

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Michel Beaudin, directeur de recherche
André Myre, président-rapporteur
Jean-Marc Gauthier

Mémoire accepté le:..... 3 octobre 2001

Sommaire

Le présent mémoire a pour objet l'étude et la critique théologique de l'économie de marché ou du libéralisme économique comme forme spécifiquement moderne d'une violence sacrificielle continue à travers l'histoire. La démarche est guidée par une hypothèse à deux volets. Il s'agissait d'abord de vérifier jusqu'où une violence sacrificielle ne serait pas constitutive des fondements, du fonctionnement, et de l'idéologie de l'économie moderne de marché et, en particulier, si cette dynamique sacrificielle ne serait pas l'envers obligé d'une sacralisation de certaines réalités et objectifs du libéralisme économique. En second lieu, la critique s'est faite théologique à travers la vérification de cette structuration de l'économie de marché comme une traduction contemporaine de la corrélation que la tradition biblique établit entre l'idolâtrie et les sacrifices humains, un tandem contradictoire avec l'identité de Dieu et de son projet. La démonstration procède en trois moments et adopte la démarche générale des théologies contextuelles comme celle de la théologie de la libération, par exemple: médiation socio-analytique (chapitre 1, 2, 3), médiation herméneutique ou proprement théologique (chapitre 4, 5), et médiation pratique (conclusion).

Dans un premier chapitre, je présente la théorie d'anthropologie fondamentale du critique littéraire René Girard, telle qu'il l'a élaborée à partir de l'élément paradigmatique du désir mimétique, lequel serait à l'origine de la violence dans les sociétés humaines. Dans un second chapitre, j'essaie de rendre compte des conclusions auxquelles des auteurs comme Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel en sont arrivés en faisant travailler les hypothèses girardiennes sur l'économie de marché. Ils font ainsi émerger une interprétation particulière du libéralisme économique comme la forme propre aux sociétés modernes (marchandes) d'une violence sacrificielle qui aurait aussi structuré les ordres socio-culturels antérieurs

selon des modalités spécifiques à chacun. Dans un troisième chapitre, une lecture religieuse permet d'élargir la compréhension du fonctionnement et de la dynamique de l'économie de marché en examinant celle-ci du point de vue du schéma suivant, de type religieux: l'absolutisation ou sacralisation de certains aspects du réel entraînant ou ayant pour corollaire obligé une relativisation ou disqualification d'autres aspects de la même réalité, jusqu'aux personnes elles-mêmes, proprement sacrifiées mais selon des modalités d'abord économiques.

Dans le quatrième chapitre, qui inaugure l'étape proprement théologique du parcours, j'explore, principalement avec l'exégète et théologien Pablo Richard, la tradition biblique à propos de l'idolâtrie et du sacrifice humain. Ceux-ci y apparaissent comme intimement liés et y sont réprochés comme contradictoires avec l'identité et le rêve «social» du Dieu d'Abraham et de Jésus. Ces résultats permettent de constituer une instance critique spécifiquement théologique pour la suite de la démarche. Dans le cinquième et dernier chapitre, appuyé sur quelques théologiens et sur la référence critique précédemment dégagée, je tente de mener une confrontation théologique de certains aspects fondamentaux du libéralisme économique, conduisant à une délégitimation de celui-ci en tant qu'idolâtrie et en tant que porteur d'une violence sacrificielle constitutive. Dans cette perspective, et de façon convergente avec l'apport d'autres disciplines des sciences humaines, la critique théologique ne propose donc rien de moins qu'un changement de paradigme dont l'humain et non plus le marché serait le fondement.

Enfin, après un bref rappel des résultats d'ensemble de la recherche, la conclusion se consacre à l'esquisse d'une alternative cohérente avec ces résultats.

Table des matières

- IDENTIFICATION DU JURY.....	i
- SOMMAIRE.....	ii
- TABLE DES MATIÈRES.....	iv
- REMERCIEMENTS.....	vii
- INTRODUCTION.....	1
Problématique et état de la question.....	3
Hypothèse de travail.....	10
Approche méthodologique.....	11
- Chapitre 1 : ANTHROPOLOGIE DE LA VIOLENCE CHEZ RENÉ GIRARD.....	15
1.1 Le désir mimétique et l'origine de la violence.....	15
1.2 Le «mécanisme fondateur».....	18
1.2.1 La «crise mimétique».....	19
1.2.2 La «victime émissaire».....	20
1.2.3 La sacralisation de la victime.....	22
1.3 Genèse et dynamique de la culture et des institutions humaines.....	23
1.3.1 Les interdits.....	24
1.3.2 Les rites sacrificiels.....	25
1.3.3 La royauté, le politique et le judiciaire.....	28
- Chapitre 2 : LECTURE GIRARDIENNE DE L'ÉCONOMIE MODERNE DE MARCHÉ CHEZ JEAN-PIERRE DUPUY ET PAUL DUMOUCHEL.....	32
2.1 Du politique à l'économique.....	32
2.2 Articulation des modalités du désir mimétique dans le monde moderne chez Jean-Pierre Dupuy.....	35
2.2.1 La dynamique de l'envie et des effets de signe de la consommation.....	35
2.2.2 Envie, concurrence et double bind.....	40
2.3 Déconstruction du concept de rareté et construction sociale de l'indifférence chez Paul Dumouchel.....	44

2.3.1	<i>Violence et ambivalence de la rareté.....</i>	45
2.3.2	<i>Rareté, indifférence et misère ou la spécificité de la violence économique.....</i>	50
- Chapitre 3 :	LECTURE RELIGIOLOGIQUE DE L'ÉCONOMIE DE MARCHÉ COMME VIOLENCE SACRIFICIELLE	57
3.1	Structure religiologique fondamentale.....	58
3.2	Processus de sacralisation du marché.....	63
3.2.1	<i>Naturalisation du paradigme du marché.....</i>	64
3.2.2	<i>Phénomène de personnalisation dans le paradigme du marché.....</i>	68
3.2.3	<i>«Sur-naturalisation» du paradigme du marché...</i>	72
3.2.4	<i>Implications sacrificielles d'un tel système.....</i>	76
3.3	Éléments de la «théologie» et particulièrement de la «sotériologie» capitaliste.....	79
3.4	La fuite en avant provoquée par le caractère sotériologique et sacrificiel du libéralisme économique.....	84
- Chapitre 4 :	LA QUESTION DE L'IDOLÂTRIE ET DU SACRIFICE DANS LA TRADITION BIBLIQUE.....	89
4.1	Les trois facettes de l'idolâtrie dans le Premier testament.....	90
4.1.1	<i>Le culte des images de Yahvé.....</i>	92
4.1.2	<i>Le culte des dieux étrangers.....</i>	96
4.1.3	<i>Le culte des faux dieux.....</i>	98
4.2	Les formes de l'idolâtrie dans le Deuxième Testament.....	102
4.2.1	<i>L'idolâtrie qui détruit l'existence humaine, la nature et l'histoire.....</i>	102
4.2.2	<i>Idolâtrie de l'argent.....</i>	104
4.2.3	<i>Idolâtrie de la loi.....</i>	107
4.2.4	<i>Idolâtrie du pouvoir politique comme pouvoir oppresseur.....</i>	110
4.3	Le sacrifice selon la perspective biblique.....	113
4.3.1	<i>Regard succinct sur le meurtre d'Abel par son frère Caïn.....</i>	114
4.3.2	<i>Le non-sacrifice d'Isaac.....</i>	115
4.3.3	<i>Les «préférences» de Dieu ou le dévoilement de</i>	

	<i>certaines caractéristiques fondamentales de son véritable visage</i>	121
	4.3.4 <i>La mort anti-sacrificielle de Jésus</i>	124
	4.3.4.1 <i>La mort de l'homme Jésus comme sacrifice</i>	124
	4.3.4.2 <i>Interprétations sacrificielle et anti-sacrificielle de la mort de Jésus</i>	127
- Chapitre 5 :	CRITIQUE THÉOLOGIQUE DE L'ÉCONOMIE DE MARCHÉ COMME IDOLÂTRIE ET COMME VIOLENCE SACRIFICIELLE.....	136
	5.1 Réponse théologique à l'étranglement sociétal par l'économie de marché comme idolâtrie.....	137
	5.1.1 <i>Critique théologique de l'économie de marché comme idolâtrie par perversion</i>	139
	5.1.2 <i>Critique théologique de l'économie de marché comme idolâtrie par substitution</i>	149
	5.2 Réponse théologique à l'étranglement sociétal par l'économie de marché comme violence sacrificielle.....	158
	5.2.1 <i>Critique théologique de certains aspects et fondements de l'économie de marché comme violence sacrificielle</i>	158
	5.2.2 <i>Adopter le point de vue des victimes de la violence sacrificielle économique</i>	163
	5.2.3 <i>La loi du marché, sacrificatrice de la liberté, de la solidarité et de la dignité humaine</i>	169
- CONCLUSION.....		175
	Bilan du parcours.....	175
	Pistes pour une alternative à une économie sacrificielle.	178
	<i>Perspectives</i>	178
	<i>Stratégies et pratiques</i>	188
- BIBLIOGRAPHIE.....		200

Remerciements

Certaines rencontres, certains événements s'avèrent particulièrement significatifs et nous donnent la force et le courage d'aller de l'avant envers et contre tout. Le travail de recherche n'est pas toujours de tout repos, néanmoins il est aussi source de joie et d'accomplissement, de découverte et de maturation. C'est dans cet esprit que je tiens à remercier certaines personnes sachant pertinemment que pour être équitable je devrais ici nommer toutes les personnes que je connais et qui d'une manière ou d'une autre m'ont soutenu et encouragé dans mon travail.

Par ailleurs, je dois préciser que d'une certaine manière cette recherche retrace la trame de toute une vie puisqu'elle en représente, à ce jour, l'aboutissement. Observations, interrogations, indignations, interpellations, engagements et besoin de comprendre représentent autant de jalons dans le mouvement de la vie qui m'a poussé, ces trois dernières années, à entreprendre des études de maîtrise et à les rendre à terme.

Je tiens donc à remercier Monsieur Michel Beaudin pour son travail attentif de direction et d'accompagnement dans mon cheminement universitaire. Sa rigueur et son souci du travail bien articulé, précis, soigné et sa préoccupation de transmettre son savoir me laissent un héritage au-dessus de tout prix.

Par ailleurs, ma rencontre avec la regrettée Aldina da Silva, qui fut pour moi une amie précieuse, a été un moment important de ma vie. Elle m'a transmis, particulièrement, deux qualités inappréciables : d'une part, la passion de vivre et, d'autre part, le courage d'aller au bout du feu qui m'habite. Merci pour tout Aldina.

Mes remerciements vont aussi au Groupe de recherche 6001 de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Nos rencontres mensuelles, l'écoute et l'esprit d'équipe furent un soutien constant et une source de plaisir réel. Merci à Denise Couture, Paule-Renée Villeneuve, Charles Migneault, Michèle Lévesque, Holly Radcliffe et Berthony St-George. Dans ce même esprit, je veux remercier les collègues et le personnel de la Faculté de théologie.

Je m'en voudrais de ne pas remercier mes amis (es) et parents qui m'ont toujours encouragé et soutenu lors de ces trois années : André Lacoste, Denis Gendron, Richard Chrétien, Diane Gagnon, Alain Frigon, Jeannine Tardif, Paul-Émile Tardif, Sylvain Tardif et Carole Gaudreau.

Enfin, je tiens particulièrement à remercier Carole Germain, la femme avec qui je partage ma vie. Avec persévérance elle a lu mes nombreux manuscrits, fait des suggestions et des correctifs. C'est avec gratitude, amour et tendresse que je lui rends hommage. Merci.

INTRODUCTION

Cet essai est une étude de l'économie de marché¹ comme violence sacrificielle, y compris et surtout dans sa version néolibérale. Je me propose de vérifier dans quelle mesure, dans une perspective d'anthropologie fondamentale, l'économie de marché peut être qualifiée de forme spécifiquement moderne de la violence, et dans un tel cas, d'un point de vue religiologique particulièrement, si cette violence peut être dite de type sacrificiel. Une reprise théologique de l'ensemble des résultats de l'analyse me conduira à examiner précisément la question de la sacrificialité dans la tradition biblique avec l'objectif, le cas échéant, d'en tirer une instance critique pour examiner la possible sacrificialité spécifique à l'économie de marché. Le présent essai vise donc à élaborer une critique du libéralisme économique sous l'un de ses angles trop méconnus, celui de la violence sacrificielle.

Mon expérience de travail en milieu ouvrier, dans des groupes comme le Mouvement des travailleuses et des travailleurs chrétiens (MTC) ainsi que des séjours dans diverses régions du Tiers-Monde ont été à la source de mes interrogations à propos des questions de justice sociale et de ma présente préoccupation. Je m'en voudrais de ne pas mentionner l'influence, dans mes choix, de deux figures importantes dans l'histoire de l'humanité : François d'Assise et le mahatma Gandhi. Je considère ces références comme essentielles

¹ Les expressions suivantes : économie de marché, libéralisme économique et capitalisme, à l'époque moderne, désignent une seule et même réalité. Cependant, nous entendons régulièrement parler de néolibéralisme. Il s'agit d'un déterminatif qui qualifie le visage actuel de l'économie de marché. Le néolibéralisme se caractérise par l'exacerbation des principaux traits spécifiques du libéralisme économique. Plus précisément, le néolibéralisme est une absolutisation de l'économie de marché qui cherche à imposer sa logique en excluant tout contrepoids et en récupérant à ses propres fins le rôle actif de l'État, d'où le préfixe «néo-». Pour le propos de la présente étude, nos explications visent l'économie de marché dans son sens général.

dans la compréhension de l'évolution de ma réflexion aux plans socio-économique et théologique. C'est à travers ce cheminement que, progressivement, je me suis sensibilisé à la question fondamentale de la violence dans les sociétés humaines.

J'ai pu, par ailleurs, constater, grâce aux expériences de vie précitées et à mes observations, que la compétition entre les individus, entre les entreprises et même entre les organismes communautaires était source de rivalités et de divisions dans la société, lesquelles contribuaient, à leur tour, à entretenir et à exacerber l'individualisme et la «loi» du plus fort. La restructuration actuelle des entreprises nous fournit un bon exemple de cette problématique. Afin d'être toujours plus concurrentielles au plan local ou international, et hantées par la maximisation de leurs profits, les entreprises s'adonnent à de grands «dégraissages» qualifiés de «rationalisations». Ce processus permet d'abaisser les coûts de production, de faire grimper les marges de profit et impose au travail une plus grande «flexibilité». Dans les faits, le processus de «rationalisation» engendre tant une précarisation du travail que des mises à pieds parfois massives. Cette violence que subissent des milliers de travailleuses et de travailleurs exclus de la dynamique socio-économique, ou marginalisés au sein de celle-ci, est justifiée par une éthique de la compétition, de la productivité et de la rentabilité à *tout prix*. Dans cette foulée, il m'est apparu de plus en plus évident qu'il y avait au sein de la logique capitaliste une propension très marquée à tout transformer en marchandise: les ressources naturelles comme la forêt et l'eau, la santé, l'éducation et y compris les humains. Pourtant, l'idéologie libérale cherche à nous convaincre qu'il n'est pas possible de faire les choses autrement puisqu'elles relèveraient d'un ordre dit «naturel» et que jamais système n'aurait apporté tant de bien-être à l'humanité. J'ai aussi été à même de constater que c'était en travaillant ensemble, en co-responsabilité, solidaires les uns(es) avec les autres, qu'il était

possible de combattre les injustices et l'exclusion qui seraient causées par la violence économique.

Ces prises de conscience progressives ont éveillé un questionnement intense et un désir de comprendre les sources des injustices répétées infligées aux «petits». Celles-ci prennent plusieurs formes: inégalités scandaleuses, exclusion au plan socio-économique d'une partie de plus en plus importante de la population mondiale, aussi bien au Nord que dans le Tiers-Monde, exploitation des travailleuses et des travailleurs dans le Sud, pertes d'emplois massives au Nord, et, enfin, la violence insupportable.

Problématique et état de la question

Plusieurs questions se posent: Quelles sont les origines de la violence? D'où vient le sacrifice humain? En quoi l'économie de marché serait-elle une forme particulière de violence? et de violence sacrificielle? Qu'est-ce qui engendre l'exploitation, l'exclusion et la marginalisation des personnes? L'éthique de la compétition, de la productivité et de la rentabilité *à tout prix* y est-elle pour quelque chose? Si oui, comment? Y a-t-il quelque lien de continuité entre les sociétés sacrificielles anciennes, fondées sur le sacré, et le libéralisme économique? Quel serait ce lien? Toutefois, la question fondamentale qui se pose ici est la suivante: y a-t-il un lien d'ordre structurel entre sacralisation, violence sacrificielle et économie de marché, de telle sorte que les impératifs du marché érigé en absolu engendreraient une violence constitutive se manifestant par la marginalisation et même l'exclusion d'une partie de la population au plan socio-économique? Dans cette perspective, le processus de «marchandisation» du monde ne serait, en définitive, qu'une tentative historique de plus d'exercer la violence tout en contenant les effets rétroactifs, et donc de «gérer» celle-ci, en créant un ordre social unilatéralement favorable aux plus «puissants».

Pour tenter de saisir et de comprendre la dynamique particulière du libéralisme économique et de ses impacts souvent destructeurs sur les individus, les collectivités, des pays entiers, sur l'environnement et même sur le sens de l'histoire, je m'appuierai sur les théories de René Girard². Il s'agit d'une anthropologie fondamentale qui s'articule autour de l'hypothèse du désir mimétique, lequel serait à l'origine de la violence. Cet auteur a examiné les ordres anciens – sociétés «primitives³» et sociétés articulées sur le judiciaire et le politique – à partir de cette hypothèse et en est arrivé à des conclusions convaincantes.

En développant la thèse du désir mimétique, René Girard prétend expliquer les fondements de la violence dans les sociétés humaines. Selon cet auteur, pour comprendre la violence, «c'est [de] la rivalité pour l'objet, c'est [de] la *mimésis* d'appropriation dont il faut toujours partir. [...] C'est une théorie complète de la culture humaine qui va se dessiner à partir de ce seul principe»⁴.

L'homme, dit-il en substance, est désir. Mais un désir d'une nature particulière, qui a besoin, pour se formuler comme tel, d'éprouver la menace d'un autre. Par exemple, mon désir d'un objet ne sera désir qu'à partir de l'instant où pèsera sur ce même objet le désir d'un autre. Et réciproquement. L'autre ne désirera que ce que je désire. D'où la concurrence et la rivalité entre les hommes, qui veulent s'approprier le même objet. D'où aussi le mimétisme, qui consiste dans la volonté d'imiter, de se fondre dans l'autre pour s'emparer de ce qu'il veut. Le désir [...] est la source de la violence entre les êtres. [Girard] montre

² René Girard, né en 1923 en France, vit aux États-Unis depuis 1947 où il a enseigné la littérature à l'Université Stanford en Californie. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *La violence et le sacré*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* et *Le bouc émissaire*, que j'ai consultés pour cet essai.

³ J'entends par *primitif* ce «qui naît le premier» (Jean DUBOIS, Henri MITTERRAND et Albert DAUZAT, *Dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris, Larousse/Bordas, 1998, p. 616.). «Qui appartient au premier état d'une chose; premier, initial, originel.» (XXX, *Le petit Larousse illustré 1995*, Paris, Larousse, 1994, p. 823.).

⁴ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1995 (1978), p. 30.

alors que les sociétés, incapables de supprimer la violence réciproque, [...] en arrivent à la ritualiser pour la contrôler.⁵

Selon cet auteur, le sacré, le religieux, le culturel, le politique et le judiciaire plongeraient leurs racines dans cette violence fondatrice. Pour Girard, les sociétés se sont essentiellement érigées sur la violence ; elles ne feraient qu'une avec les institutions d'exercice et de gestion de celle-ci

À la suite de Girard, d'autres auteurs, notamment Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel⁶, ont repris la thèse du désir mimétique pour la faire travailler sur les sociétés modernes et, plus précisément, sur l'économie de marché et ainsi ausculter les sociétés marchandes dans le monde contemporain, travail que Girard n'a pas lui-même fait. Ils ont réalisé ce travail d'analyse critique en s'attardant spécifiquement aux processus qui caractérisent l'économie de marché. La violence sous toutes ses formes, selon la thèse du désir mimétique chez Girard, contribuerait à modeler les sociétés et les personnes. Cependant, il y aurait, selon Dupuy et Dumouchel, mutation de la violence dans les collectivités modernes. Le nouveau visage qu'elle emprunte serait celui de l'économie de marché qui caractérise la société actuelle dans son ensemble et le néolibéralisme n'en serait qu'une figure particulière, en plus dévastateur. C'est ainsi que depuis un peu plus de trois siècles, selon Dupuy et Dumouchel, nous aurions progressivement assisté à l'avalement des différentes sphères d'activités humaines par l'économie de marché et sa logique propre. Il s'agit d'un processus de métamorphose de la société en société de marché. Cette «marchandisation» du monde ramène

⁵ René GIRARD, *Ibid.*, note de présentation de l'ouvrage.

⁶ Jean-Pierre Dupuy est professeur de philosophie sociale et politique à l'École polytechnique et à l'Université Stanford en Californie. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont : *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme économique aux prises avec la justice sociale* et *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, écrit en collaboration avec Paul Dumouchel. Celui-ci est philosophe et a enseigné la philosophie à Strasbourg. Il enseigne actuellement à Montréal.

l'ensemble de la réalité humaine à son seul aspect économique et, plus spécifiquement, à une affaire de marché.

Dans l'approche girardienne, le désir est un désir selon l'autre. Ainsi, dans l'économie moderne, on envie quelqu'un qui possède quelque chose que l'on désire soi-même. Cette envie est médiatisée par le désir de l'autre. Mais, en fait, ce ne serait pas tant l'objet que possède l'autre qui fasse envie que le désir d'être cet autre, de s'approprier son être. Dans cette dynamique particulière, l'être serait mesuré à l'avoir. Alors, les objets affichés par les sociétaires rendraient compte de ce qu'ils sont, d'où l'impression que pour être quelqu'un, il faut afficher tel ou tel objet, d'où, aussi, la surconsommation qui seule pourrait donner substance à l'être par l'accumulation des objets. Cette dynamique nourrirait et renforcerait l'individualisme puisque chaque individu, dans cette logique, serait en compétition avec les autres pour l'accaparement des objets, c'est-à-dire pour être quelqu'un aux yeux des autres, pour être plus que les autres et combler un manque d'être.

Par ailleurs, pour que le processus mimétique puisse fonctionner pleinement à l'intérieur du libéralisme économique il est nécessaire de le parer d'un discours légitimateur. Ainsi, par exemple, au plan idéologique, les penseurs néolibéraux d'aujourd'hui cherchent à nous convaincre qu'il faut abattre toutes les contraintes qui mettraient un frein à la libre circulation des capitaux, des biens et des services afin que les entreprises puissent, effectivement, être les plus compétitives possibles – la compétitivité repose essentiellement sur le processus mimétique – et maximiser leurs marges de profit. Si nous laissons le marché à son propre élan, sans intervenir dans le processus, disent-ils, il va s'autoréguler et parvenir à un point d'équilibre. Ce processus devrait, en principe, permettre de combattre la rareté, de contenir la violence et d'engendrer la richesse pour l'ensemble de la société. Nous verrons qu'il n'en est rien.

René Girard a abordé les sociétés anciennes sous l'angle du sacré et de sa violence tandis que Dupuy et Dumouchel ont vu dans l'économie moderne de marché une mutation d'une dynamique plus originelle. Mais comme ces derniers n'ont pas abordé le libéralisme économique sous l'aspect du sacré comme tel, je me propose de prolonger leur réflexion par une lecture religiologique de l'économie de marché, c'est-à-dire de voir jusqu'où celle-ci ne fonctionnerait pas selon un schéma de type « religieux ». Je vérifierai, plus précisément, si cette économie ne comporterait pas, d'une part, un processus d'absolutisation ou de sacralisation de certaines réalités, et d'autre part, une « relativisation » ou « sacrifice » d'autres réalités. D'autant plus que je soupçonne un emprunt important du libéralisme économique « à des éléments dégradés d'une théologie chrétienne contemporaine de l'émergence du capitalisme »⁷. Ces « éléments dégradés » de la théologie, selon le théologien Franz J. Hinkelammert, seraient issus, entre autres, de la pensée de saint Anselme⁸.

Dans cette perspective, on sacrifierait une partie de la population pour répondre aux nécessités absolues de la concurrence et obéir aux lois sacrées du marché. Ce sacrifice s'exprimerait dans l'exclusion d'hommes et de femmes d'une participation à l'économie et à la société, ce qui ne correspondrait en rien aux promesses d'harmonie et de richesses collectives avancées par les thuriféraires du libéralisme économique. Dans le contexte nord-américain, ces personnes se retrouvent, pour la plupart, éventuellement bénéficiaires de l'aide sociale et elles sont ainsi exclues d'une participation au devenir sociétal. La compétition n'aurait donc pas résulté en la solidarité générale promise mais en un individualisme

⁷ Michel BEAUDIN, « Cette idole qui nous gouverne. Le néo-libéralisme comme "religion" et comme "théologie" sacrificielle »: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 24/4 (1995), p. 397.

⁸ Anselme, docteur de l'Église, vécut de 1033 à 1109. Un des premiers penseurs scolastiques, il est célèbre pour sa « preuve » ontologique de l'existence de Dieu, preuve appuyée sur la philosophie platonicienne.

exacerbé ouvrant à un processus de marginalisation et bien souvent d'exclusion ou d'élimination.

Les mécanismes propres à l'économie de marché se rapprocheraient ainsi de ceux observés dans certaines formes perverses du phénomène religieux. Le processus d'absolutisation ou de sacralisation comporterait trois degrés. Premièrement, par exemple, le capitalisme, particulièrement dans sa version néolibérale, prétendrait constituer l'«état de nature» de l'économie. Deuxièmement, le libéralisme économique inclurait un «processus de "personnalisation" dont feraient l'objet tant les marchandises que les entreprises et le capital»⁹. Enfin, aux composantes précédentes s'ajouterait une «surnaturalisation» proprement dite du marché «dont la sagesse connaîtrait mieux que les humains les voies de la distribution de la richesse et commanderait donc l'abstention de toute intervention dans ses mécanismes»¹⁰.

S'il y a effectivement sacralisation, par exemple, de la loi du marché, cela nous permettrait d'affirmer que le libéralisme économique fonctionne selon un schéma quasi-religieux, l'absolutisation du marché donnant à celui-ci l'apparence d'une existence ontologique objective, d'une transcendance devant laquelle nous devrions nous incliner et que nous devrions servir avec résignation. Le marché s'avérerait ainsi être «le porte-drapeau d'un programme de vérité»¹¹ absolue.

Selon le théologien Hugo Assmann, l'absolutisation du marché, de ses mécanismes et de ses préceptes est la cause de la sacrificialité; elle la rend possible, la justifie et en fait un de ses éléments constitutifs. La mécanique idéologique qui rend possible l'absolutisation du marché détermine, comme le

⁹ Michel BEAUDIN, «Cette idole qui nous gouverne...», p. 404.

¹⁰ *Ibid.*, p. 404.

rapporte le théologien Michel Beaudin, ce qui est «*economically correct*»¹². Pareille détermination «permet au marché de fonctionnaliser à l'intérieur du système économique toute activité et même le sens de la vie humaine»¹³, permettant de les orienter à sa guise en les réduisant à l'état de marchandises et donc de réalités «jetables».

Par ailleurs, je projette, aussi, sur le versant théologique, une exploration de la question de l'idolâtrie et du sacrifice humain dans la tradition biblique. Comment l'idolâtrie et la sacrificialité sont-elles abordées dans les écrits bibliques ? Quelle est l'évolution qui caractérise ces aspects de la tradition biblique ? Les écrits bibliques cherchent-ils à légitimer l'idolâtrie et les pratiques sacrificielles ou ne les condamnent-elles pas plutôt ? À cet effet, l'étude de certains écrits de l'exégète et théologien Pablo Richard va me permettre un travail fondamental de discernement biblique, en faisant ressortir l'expérience de Dieu qui se dégage de cette tradition «et les images idolâtriques de Dieu que cultive le système dominant»¹⁴.

Dans cette foulée, je crois, avec René Girard, que la Bible révèle progressivement les mécanismes de la violence présents dans l'humanité et plus spécifiquement ceux de la violence sacrificielle. Selon la psychanalyste Marie Balmory qui s'est intéressée de près à la question du sacrifice dans la Bible, dans la perspective de YHWH¹⁵, «le sacrifice est pratique de mort et d'aliénation et

¹¹ Susan GEORGE et Fabrizio SABELLI, *Crédits sans frontières. La religion séculière de la Banque mondiale*, Paris, La Découverte, 1994, p. 278.

¹² Alice AMSDEN, «*From P.C. to E.C.*», *The New York Times*, 12 janvier 1993, rapporté par Michel BEAUDIN, «On t'appellera resolidarisateur des maisonnées en ruine (*Is 58, 12*)», dans *Une soupe au caillou. Réflexions sur l'injustice économique*, Montréal, Paulines, 1997, p. 101.

¹³ Michel BEAUDIN, «Cette idole qui nous gouverne...», p. 406.

¹⁴ Pablo RICHARD, «Présence et révélation de Dieu dans le monde des opprimés»: *Concilium*, 242 (1992), p. 43. Pour Richard, l'idolâtrie est la «racine du péché social» (*Ibid.*, p. 44).

¹⁵ YHWH, c'est-à-dire Yahvé: il s'agit du nom de Dieu révélé à Moïse (*Ex 3, 13ss*).

s'exerce dans le sens contraire de la vie donnée en abondance»¹⁶. S'il en est ainsi, alors la tradition biblique condamne l'idolâtrie et la sacrificialité dans ce qu'elles ont de plus inique et décadent : le sacrifice des personnes à l'encontre radicale d'un Dieu qui désire l'amour et la miséricorde et non les sacrifices (*Os* 6,6 ; *Mt* 9,13. 12,7). Car aimer Dieu et son prochain vaut mieux que tous les sacrifices (*Mc* 12,33). En condamnant le sacrifice humain, les écrits bibliques condamnent aussi, nécessairement, l'idolâtrie étant donnée que celle-ci, c'est-à-dire l'absolutisation ou sacralisation de certaines réalités en lieu et place de la reconnaissance de la souveraineté absolue de Dieu, entraîne invariablement le sacrifice de personnes et de la communauté. Condamner le sacrifice, c'est donc aussi condamner l'idolâtrie. Ainsi, la position biblique paraîtrait offrir un contrepoids éthique, et surtout proprement théologique à l'économie de marché comme violence sacrificielle, particulièrement dans la version néolibérale de cette économie.

Hypothèse de travail

Dans l'optique de ce qui précède, je vais explorer l'économie de marché en l'approfondissant dans deux directions. Le premier volet de l'hypothèse se divise en deux parties. En premier lieu, il s'agira de vérifier si la structuration de l'économie de marché en ordre social comporte en elle-même les germes d'une violence sacrificielle. Les études de Jean-Pierre Dupuy et de Paul Dumouchel seront ici mises à contribution, après René Girard lui-même. En second lieu, cette hypothèse non seulement considérerait le libéralisme économique comme violence sacrificielle, mais encore situerait cette sacrificialité comme l'envers obligé d'une sacralisation, ce que les deux premiers auteurs n'ont pas relevé. Toutefois, d'autres auteurs, notamment les théologiens Hugo Assmann, Franz J.

¹⁶ Marie BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986, p. 205.

Hinkelammert et Michel Beaudin ont abordé cette question (et dans le cas de ce dernier, en référence explicite à René Girard). Ainsi, l'absolutisation ou la sacralisation de certains aspects du capitalisme donnerait lieu à une normativité spécifique qui légitimerait conséquemment la disqualification d'autres aspects du réel ainsi que des personnes et donc le sacrifice de celles-ci. S'il en est ainsi, la sacrificialité en question s'inscrirait dans une structure de type «religieux» comme héritage des religions sacrificielles anciennes mais avec des modalités particulières.

Dans un deuxième volet à l'hypothèse, au plan théologique cette fois-ci, je prétends que dans les écrits de la tradition biblique, le sacrifice est réprouvé dans le projet de Dieu compte tenu qu'il serait issu d'une idolâtrie et qu'il menacerait son projet de vie pour les humains. Le nœud du processus serait le détournement de la souveraineté de Dieu vers d'autres «dieux». D'un point de vue théologique, l'idolâtrie et la sacrificialité ne seraient donc pas justifiables. Dans cette foulée, selon Gustavo Gutiérrez, il s'agirait donc de débusquer «une idéologie justificatrice d'un désordre profond»¹⁷. L'ensemble de ces vérifications permettrait de fonder une critique théologique de l'économie de marché en tant que violence sacrificielle.

Approche méthodologique

La démarche de cet essai s'inspire principalement de la méthode de travail de la théologie de la libération latino-américaine. Une première considération s'impose à propos de cette approche. Comme en témoignent des protagonistes éminents de cette démarche théologique, les théologiens Leonardo et Clodovis Boff : «à la racine de la méthode se trouve le lien avec la pratique concrète [...] Il

importe d'abord de posséder une connaissance directe des réalités de l'oppression»¹⁸. Autrement dit, l'observation spontanée, l'expérience concrète et l'engagement dans le processus libérateur constituent un moment préliminaire et une condition d'exercice d'une telle théologie. Mon expérience personnelle répond à ce critère. Par ailleurs, la démarche proprement scientifique – théologique, ici – comporte trois moments principaux : la médiation socio-analytique, la médiation herméneutique et la médiation pratique.

Le premier moment, la médiation socio-analytique, suit l'observation et la prise de conscience des injustices intolérables. Elle va me permettre de comprendre pourquoi et comment il y a exploitation et exclusion. Pour bien comprendre les mécanismes socio-économiques ainsi que l'éthique et l'idéologie qui sous-tendent le libéralisme économique, de même que la sacralisation/sacrificialité que je crois déceler dans l'économie de marché, je procéderai en trois étapes auxquelles correspondront les trois premiers chapitres de cet essai.

Dans le chapitre initial, il s'agira d'abord de rendre compte de la thèse de René Girard sur le désir mimétique comme source ultime de la violence dans les sociétés humaines anciennes. Dans cette perspective, je ferai principalement appel à l'œuvre de cet auteur. Dans le deuxième chapitre, je présenterai le travail d'application de l'hypothèse de Girard à l'économie de marché effectué, par Dupuy et Dumouchel dans un ouvrage remarquable intitulé : *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*¹⁹. Il s'agira de rendre compte des résultats de leur démarche pour mettre en évidence les rapports de la violence avec

¹⁷ Gustavo GUTIÉRREZ, *Théologie de la libération. Perspective*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974 (1971), p. 61.

¹⁸ Leonardo et Clodovis BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?* [Foi Vivante, 223], Paris, Cerf, 1987, p. 44.

la dimension structurelle du capitalisme. Dans le troisième chapitre, toujours dans le cadre de la médiation socio-analytique, je porterai, cette fois-ci, un regard de type religiologique sur l'économie de marché afin de mettre en lumière une dimension méconnue du capitalisme, son caractère de type «religieux». Il s'agira donc d'aborder la même réalité de façon complémentaire aux approches précédentes, ce qui pourrait permettre d'élargir la compréhension de celle-ci.

Les deux derniers chapitres seront consacrés à une nouvelle étape de la recherche, celle que la théologie de la libération appelle médiation herméneutique ou «discours *formellement* théologique»²⁰. Je me poserai globalement la question suivante : quel serait le « point de vue de Dieu » au sujet de la violence sacrificielle, et particulièrement de celle que l'on retrouverait dans l'économie de marché ? Le quatrième chapitre portera sur les questions de l'idolâtrie et de la sacrificialité dans la tradition biblique, c'est-à-dire sur ce «que dit la Parole de Dieu à ce sujet ?»²¹. Il s'agira d'établir l'instance critique théologique à partir de laquelle je pourrais ensuite, dans un cinquième et dernier chapitre, confronter le libéralisme économique pour mettre éventuellement en évidence son caractère idolâtrique et sacrificiel, en particulier dans sa figure néolibérale actuelle.

L'étape de la médiation herméneutique complétée, je pourrai passer, dans la conclusion de la recherche, à ce que l'approche de la théologie de la libération appelle la médiation pratique. La démarche part de l'action et retourne à l'action après un détour par l'analyse multidisciplinaire de l'objet d'étude – ici l'économie de marché – et par une confrontation théologique des résultats de cette analyse. Éclairé par ces deux examens, le moment de la médiation pratique se propose d'explorer des pistes pour une alternative à l'avalement de l'ensemble des sphères

¹⁹ Jean-Pierre DUPUY et Paul DUMOUCHEL, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil, 1979, 264 p.

²⁰ Leonardo et Clodovis BOFF, *op. cit.*, p. 59.

de l'activité humaine par la marchandisation du monde comme violence sacrificielle et à l'enfermement idéologique dans un tel système. Tel est mon pari.

²¹ *Ibid.*, p. 59.

Chapitre I

ANTHROPOLOGIE DE LA VIOLENCE CHEZ RENÉ GIRARD

L'œuvre de René Girard est vaste et féconde. Dans le présent chapitre, je voudrais essayer de rendre compte des grandes articulations de la pensée de cet auteur étonnant. Son œuvre cherche essentiellement à comprendre, à partir d'hypothèses sur la dynamique du désir humain et du mimétisme qui caractérise celui-ci, l'origine de la violence dans les collectivités humaines, de même que la genèse de la culture et des institutions. J'aborderai ainsi, successivement, trois grands volets de l'anthropologie fondamentale de Girard: le désir mimétique, l'émergence de la violence et la genèse de la culture et des institutions humaines.

1.1 Le désir mimétique et l'origine de la violence

Selon René Girard, la tradition philosophique occidentale, depuis Platon jusqu'à nos jours, en passant par Marx et la psychanalyse, a considéré le désir selon une conception linéaire. Dans cette perspective, la dynamique du désir se joue entre deux pôles: un sujet et un objet, l'objet suffisant en lui-même à faire naître le désir chez le sujet. René Girard, dans une publication qui connaîtra un grand retentissement, va remettre totalement en question cette conception¹. C'est à travers l'étude des grands romanciers² qu'il en viendra à une autre vision du désir.

Girard observe d'abord dans les grandes œuvres une dynamique «triangulaire» ou mimétique du désir. Le désir ainsi constitué a besoin, pour se formuler, d'un *Autre* qui va s'interposer entre le sujet désirant et l'objet désiré. Cet *Autre* devient le médiateur du désir du sujet. Ainsi, «si un individu voit un de

¹ René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961, 351p.

² Notamment chez Cervantès, Flaubert, Stendhal, Proust et Dostoïevski.

ses congénères tendre la main vers un objet, il est aussitôt tenté d'imiter son geste»³. Dans la pensée occidentale, le mimétisme a été erronément réduit au conformisme et à la répétition de comportements et d'opinions. Plus fondamentalement, Girard affirme que le mimétisme est désir d'appropriation de ce que l'*Autre* est, possède ou désire⁴. *La mimésis*⁵ d'appropriation est au centre de la pensée girardienne.

Dans cette logique, l'objet est relégué au second plan. L'accent se porte sur le désir du médiateur. «L'objet n'est qu'un moyen d'atteindre le médiateur. C'est l'être de ce médiateur que vise le désir.»⁶ Le sujet renonce à la prérogative fondamentale de choisir l'objet de son désir. C'est un tiers qui le lui désigne. «Le tiers est toujours présent à la naissance du désir.»⁷ Cet *Autre*, médiateur du désir du sujet désirant, est ainsi élevé «mythiquement» au rang à la fois de modèle et de rival, et, par conséquent, d'obstacle. Mais les rôles ne sont pas univoques. Si le désir du sujet se porte généralement sur l'objet désiré par le médiateur, s'efforçant donc d'imiter celui-ci afin de s'approprier l'objet en question, le médiateur s'efforce aussi d'imiter le sujet pour les mêmes raisons. L'imitateur devient l'imité, et l'imité, l'imitateur. Les rapports mimétiques sont toujours symétriques.

L'origine du désir n'est donc à situer ni dans le sujet désirant ni dans l'objet désiré. Le désir est toujours suggéré par un tiers, par un médiateur. Le sujet emprunte à l'*Autre* son désir qui se confond dès lors avec le désir selon soi. Le

³ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p. 16.

⁴ Plus spécifiquement, le mimétisme est désir d'appropriation de ce qu'est l'*Autre* ou de ce que nous croyons qu'il est et de ce qu'il désire ou, plus précisément, de ce que nous croyons qu'il désire.

⁵ Terme grec signifiant, chez Girard, le désir mimétique ou «triangulaire». J'emploierai indifféremment les expressions désir «triangulaire», désir mimétique ou *mimésis* pour des raisons surtout stylistiques.

⁶ René GIRARD, *Mensonge romantique...*, p. 69.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

désir est un désir selon l'*Autre* et ce désir «est toujours le désir d'être un *Autre*»⁸. Ainsi, «la valeur de l'objet consommé ne dépend plus que du regard de l'*Autre*. Seul le désir de l'*Autre* peut engendrer le désir»⁹. Son origine est donc à situer dans un rapport, dans une rencontre entre les regards de deux sujets. Le désir triangulaire met en scène deux individus, chacun étant à la fois sujet et médiateur du désir, et d'un objet composant ainsi les trois sommets du «triangle».

De cette dialectique mimétique va naître la rivalité entre les sujets qui sont à la fois modèles et obstacles – concurrents –, l'un par rapport à l'autre, pour l'appropriation d'un même objet. La *mimésis* d'appropriation ou d'acquisition se transforme inévitablement en *mimésis* de rivalité. Dans cette dynamique, l'objet est vite perdu de vue et le désir se fixe sur la rivalité, sur l'antagonisme entre les sujets. La violence naît de ce rapport entre désirs rivaux. Elle est

essentiellement relationnelle, elle est rivalité de sujets en conflit pour la possession d'un objet semblable, bien qu'elle ne trouve pas plus sa source dans la rareté de l'objet que dans une perversion du sujet. Elle naît d'une peur qu'autrui, par l'intermédiaire de l'objet convoité, ne menace l'identité du sujet. Cette peur culmine dans une crise où le sujet, se croyant menacé d'indistinction, cherche à éliminer l'autre pour confirmer ou conforter sa différence¹⁰.

Pour René Girard, la violence n'est pas originaire. Le mimétisme d'appropriation dégénère en mimétisme de rivalité et c'est dans ce rapport de rivalité mimétique qu'il faut situer l'origine de la violence. Dans cette anthropologie fondamentale, le mimétisme est premier et la violence seconde. Il n'est donc pas possible de comprendre les mécanismes essentiels de la violence sans comprendre ceux du désir «triangulaire», de la *mimésis*.

⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁹ *Ibid.*, p. 252.

¹⁰ Paul VALADIER, «Bouc émissaire et Révélation chrétienne selon René Girard» : *Études* (1982), pp. 253-254.

Puisque l'appropriation de l'objet repose sur le mimétisme, nous comprenons aisément que le désir d'acquisition éveille la rivalité entre les individus et, conséquemment, les risques réels d'une violence toujours prête à surgir au grand jour. Comme le mentionne René Girard, «la violence n'est rien d'autre que le mimétisme qui, se heurtant à *l'obstacle* qu'est aussi le modèle, au modèle qui est aussi l'obstacle, tend à écarter l'autre pour se porter vers l'objet. La violence naît de cette rencontre, exaspérée par la rivalité mimétique»¹¹. C'est dans le rapport mimétique des sujets à l'objet, rapport qui se transforme en rivalité conflictuelle, que naît la violence.

Le mimétisme n'est cependant pas exclusif à l'être humain. Il est présent aussi dans le règne animal. Mais «chez les animaux, déjà, les interférences mimétiques se greffent sur les appétits et les besoins mais jamais au même degré que chez les hommes. Le désir fait certainement partie de ces phénomènes proprement humains qui ne peuvent apparaître qu'au-delà d'un certain seuil mimétique»¹².

1.2 Le «mécanisme fondateur»

Girard ne s'en tient pas seulement à rendre compte de la structure triangulaire du désir et de l'origine de la violence. Dans un autre ouvrage important¹³, il va examiner, à cette lumière, la dynamique des sociétés primitives. La démonstration qu'il effectue lance un défi de taille à l'ensemble des sciences humaines

¹¹ Table ronde entre René GIRARD, Christian MELLON, Jean-Marie MULLER, Hervé OTT et Jacques SÉMELIN, «D'où vient la violence ?», *Alternatives non violentes* 49 (mars 1980), p. 4.

¹² René GIRARD, *Des choses cachées...*, pp. 401-402.

¹³ René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

puisqu'elle propose rien de moins qu'une nouvelle anthropologie fondamentale avec laquelle il faudra dorénavant compter. «C'est une théorie complète de la culture humaine»¹⁴ que va esquisser Girard à partir du seul principe de la *mimésis* d'appropriation qui, de fil en aiguille, dégénère nécessairement en *mimésis* de rivalité.

1.2.1 La «crise mimétique»

Une fois déclenché le processus mimétique de rivalité conflictuelle ou *mimésis* de l'antagoniste, il se produit un phénomène de contagion des rivalités à l'ensemble des individus appartenant à un groupe donné. C'est cette dynamique que Girard appelle la «crise mimétique».

Cette crise, produit de la *mimésis* d'appropriation, représente une véritable menace pour la cohésion du groupe qui se retrouve aux prises avec une propagation de la violence à tous ses membres. Celle-ci, que nous nommons violence interne, se généralise en des représailles infinies sous la poussée irrésistible du mimétisme. D'ailleurs, comme le précise Girard,

plus les rivalités s'exaspèrent, plus les rivaux tendent à oublier les objets qui en principe la causent, plus ils sont fascinés les uns par les autres. La rivalité se purifie de tous ses enjeux extérieurs, en somme, elle se fait rivalité pure ou de prestige¹⁵. Chaque rival devient pour l'autre le modèle-obstacle adorable et haïssable, celui qu'il faut à la fois abattre et absorber. [...] S'il n'y a plus d'objet, il n'y a plus de *mimésis*

¹⁴ René GIRARD, *Des choses cachées...*, p. 30.

¹⁵ Il est intéressant de constater qu'au plan étymologique le mot *prestige* signifie, au début du XVI^e siècle, une «illusion attribuée à des sortilèges». Jean-Jacques Rousseau l'emploie dans le sens d'illusion, d'artifice. Le mot *prestigieux* signifie, au milieu du XVI^e siècle, «qui est sous l'influence d'un charme» (Jean DUBOIS, Henri MITTERRAND et Albert DAUZAT, *Dictionnaire étymologique et historique du français*, p. 613.).

d'appropriation [...]. Il n'y a plus d'autre terrain d'application possible pour la *mimésis* que les antagonistes eux-mêmes¹⁶.

Le groupe a sombré dans la violence généralisée. C'est pourquoi la crise mimétique doit aussi et surtout se définir comme une crise des différences. Celle-ci se caractérise par le cercle des vengeances sans fin dans lequel s'est engouffré l'ensemble du groupe et où chaque individu devient le double de l'autre, c'est-à-dire à la fois modèle et obstacle ainsi que «persécuteur parce que persécuté et persécuté parce que persécuteur»¹⁷. En somme, la crise mimétique se définit par la perte des différences et s'inscrit dans un processus où l'indifférenciation se fait de plus en plus complète au fur et à mesure que la violence gagne du terrain. Cette indifférenciation, fruit du cercle infernal des vengeances, marque un retour au chaos lorsque la crise éclate. Girard nomme cette violence brute et vengeresse, caractéristique de la crise mimétique, la violence essentielle.

1.2.2 La «victime émissaire»

Puisque

la *mimésis d'appropriation* divise en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un seul et même objet qu'ils veulent tous s'approprier, la *mimésis de l'antagoniste*, forcément, rassemble en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un même adversaire qu'ils veulent tous abattre¹⁸.

Si le groupe ne trouve pas un «moyen» d'expulser la violence interne au dehors de lui il risque l'autodestruction. Il s'agit d'une question de survie. La

¹⁶ René GIRARD, *Des choses cachées...*, p. 41.

¹⁷ C. TROISFONTAINES, «L'identité du social et du religieux selon René Girard»: *Revue philosophique de Louvain* (janvier-février 1980), p. 73-74.

¹⁸ René GIRARD, *Des choses cachées...*, p. 41.

«recherche d'une solution»¹⁹ aboutira au reflux de la violence sur un responsable unique, une victime émissaire. Progressivement et de manière aléatoire, la multiplicité des rivalités orchestrées dans un tous contre tous se réorganise, compte tenu de la force d'attraction du mimétisme, vers un même objet, dans un tous contre un.

La victime émissaire contre qui, dans un mouvement unanime, l'ensemble de la communauté dirige les haines et les hostilités, est une victime arbitraire qui apparaît toujours comme marginale dans la société. D'ailleurs, «sa mise à mal ne saurait provoquer de nouveaux troubles et faire rebondir la crise puisqu'elle unit tout le monde contre elle»²⁰. Cette particularité fondamentale permettra la résolution de la crise mimétique, la victime ainsi désignée étant dans l'incapacité de se défendre et de susciter la vengeance.

Dans ces circonstances, «une fois le processus [victimaire] amorcé, chacun a la preuve de sa culpabilité – de la victime désignée – dans le spectacle de l'hostilité des autres»²¹. La victime émissaire est donc perçue comme maléfique et comme la cause unique du chaos qui menace le groupe, lequel lui attribue, conséquemment, la violence qui fait rage en son sein. Étant «responsable» de la crise, son expulsion en dehors du groupe ou sa mise à mort va nécessairement ramener la paix dans la collectivité

¹⁹ La recherche d'un coupable ne se fait pas de façon délibérée ou consciente mais est provoquée par les effets du mimétisme de l'antagoniste. Comme le mentionne Jean-Pierre Dupuy, la *mimésis* de l'antagoniste «rassemble les mimétismes concurrents sur un même objet [qu'elle perd de vue et lui substitue un responsable unique] en un mouvement d'abord imprévisible et arbitraire, puis de plus en plus nécessaire» (Jean-Pierre DUPUY, «Le signe et l'envie», dans Paul DUMOUCHEL et Jean-Pierre DUPUY, *L'enfer des choses*, Paris, Seuil, 1979, p. 105-106.).

²⁰ René GIRARD, *Des choses cachées...*, p. 33.

²¹ Jean-Pierre DUPUY, *op. cit.*, p. 106.

La réconciliation aura été rendu possible par la résolution sacrificielle de la crise mimétique qui aura consisté en un meurtre collectif dirigé contre une victime innocente. Toutefois, la communauté ne percevra pas cette affaire comme un vulgaire lynchage; elle ne voit pas les rouages du mécanisme victimaire qui l'a conduite à retourner les antagonistes contre l'un de ses membres. Son interprétation de l'épisode sera tout autre.

1.2.3 ^{††} La sacralisation de la victime ^{††}

Après avoir retrouvé la paix, le groupe «s'interroge» sur l'exorcisation de la violence et de sa réconciliation. Paradoxalement, la mort de la victime marque et signifie le retour à la vie pour la communauté. Cependant, celle-ci est incapable de comprendre le mécanisme purement psychosociologique à l'origine de la violence qui l'a investie. Cette «méconnaissance» des mécanismes de la violence chez les membres du groupe est fondamentale pour comprendre la suite des événements.

Comme le retour du calme au sein du groupe correspond à la liquidation de la victime émissaire, la paix retrouvée va donc aussi être attribuée à celle-ci. La victime apparaît, par conséquent, aux yeux de la communauté, à la fois comme maléfique et comme bénéfique. En fait, de maléfique elle devient bénéfique. Cette compréhension particulière du retour à la paix va permettre la sacralisation de la victime sacrifiée. Plus précisément, après le meurtre collectif, la communauté, les yeux fixés sur le cadavre de la victime, retrouve la tranquillité et va sacraliser cette victime émissaire à laquelle elle attribue les vertus réconciliatrices de sa paix nouvelle. Girard affirme que «la violence et le sacré sont inséparables»²².

²² René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1996 (1972), p. 34.

Ainsi convaincu que l'ordre recouvré provient de la victime émissaire, le groupe va se mettre à l'honorer «et à respecter les règles dont elle semble maintenant la source»²³. Les leçons tirées de l'événement qui l'a secoué passent pour données par la victime. Celle-ci «enseigne» au groupe – c'est la perception qu'il a de la réalité vécue – comment maintenir la paix en son sein en expulsant la violence essentielle interne en dehors de lui. Quels sont ces enseignements ?

1.3 Genèse et dynamique de la culture et des institutions humaines

Selon Girard, la méconnaissance des rouages ayant conduit au lynchage de la victime émissaire va faire en sorte que l'événement en question sera interprété d'une façon telle qu'il devient fondateur de l'ordre social. Le crime collectif, bien qu'il ne soit pas ainsi perçu par les membres du groupe puisque, comme nous l'avons déjà mentionné, il marque le retour à la vie pour la communauté, va insuffler une transformation en profondeur en son sein. Le meurtre de la victime émissaire devient, dans les faits, un meurtre fondateur.

Afin de préserver la paix retrouvée, le groupe, à partir de ce qu'il a perçu des événements, va s'efforcer de stigmatiser en des formes fixes ce qu'il croit enseigné par la victime²⁴. Les structures que la communauté va se donner pour expulser sa violence interne vont en deux directions apparemment opposées. Elle cherche soit à ériger «des barrières entre les hommes là où, au paroxysme de la crise, la société s'est scindée en blocs antagonistes: ce sont les interdits, la

«Le sacré, affirme Girard, c'est l'ensemble des postulats auxquels l'esprit humain est amené par les transferts collectifs sur les victimes réconciliatrices, au terme des crises mimétiques» (René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 63.).

²³ C. TROISFONTAINES, *art. cit.*, p. 75.

²⁴ La sacralisation de la victime émissaire marque la naissance de la divinité. Seul un être extraordinaire, hors du commun, peut, effectivement, être à la fois maléfique et bénéfique, et enseigner à la communauté ce qu'elle doit et ne doit pas faire.

différenciation et l'ordre social»²⁵, soit à répéter le plus fidèlement possible, si une nouvelle crise mimétique surgit, c'est-à-dire la violence indifférenciée²⁶, les événements ayant conduit au meurtre collectif ainsi que sa résolution: ce sont les formes rituelles se concluant par un sacrifice.

1.3.1 Les interdits

L'une des leçons fondamentales que le groupe a apprises des événements qui ont ébranlé sa cohésion et qui, répétons-le, passe pour enseignée par la victime émissaire, consiste dans la prohibition de ce qui mène au désordre ou de ce qui est perçu comme tel, afin d'empêcher l'émergence d'une nouvelle crise. Il s'agit «de prévenir les conflits que la convergence, vers un seul et même objet, de deux ou plusieurs mains également avides ne peut manquer de provoquer»²⁷. D'où la nécessité des «interdits qui visent [essentiellement] à écarter tout ce qui menace la communauté»²⁸.

Les interdits ont donc pour fonction de prohiber ce qui, potentiellement, conduit à la violence interne et plus précisément à la contagion de la violence. Il s'agit de briser à la racine ce qui conduit au cercle infernal des représailles sans fin. Comme l'affirme Girard,

ce qu'on interdit, en somme, ce sont d'abord tous les objets qui peuvent servir de prétexte à la rivalité mimétique, ce sont tous les comportements caractéristiques des phases qu'elle comporte, de plus en

²⁵ Jean-Pierre DUPUY, *op. cit.*, p. 106.

²⁶ Dans les sociétés archaïques – c'est-à-dire anciennes –, selon Girard, «l'ordre, la paix et la fécondité reposent sur les différences culturelles. Ce ne sont pas les différences mais leur perte qui entraîne la rivalité démente, la lutte à outrance entre les hommes d'une même famille ou d'une même société.» René GIRARD, *La violence et le sacré*, p. 78.

²⁷ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pp. 16-17.

²⁸ *Ibid.*, p. 23.

plus violentes, ce sont tous les individus qui paraissent présenter des «symptômes», forcément contagieux, comme les jumeaux [...]»²⁹.

Avec les interdits, se structure une première tentative de différenciation culturelle en prohibant tout ce qui peut faire l'objet de rivalités. Ainsi, se met donc en place progressivement l'ossature d'une organisation sociale qui a pour objet de contenir la violence à l'extérieur du groupe. Tôt ou tard, toutefois, il arrive que les interdits ne suffisent plus à enrayer l'émergence des rivalités mimétiques au sein du groupe, ce qui risque de conduire à l'éclatement d'une nouvelle crise mimétique. La communauté va donc, afin d'exorciser la violence potentielle et de sauvegarder la cohésion du groupe, répéter la chaîne des événements ayant abouti à la résolution de la crise et au retour de la paix.

1.3.2 Les rites sacrificiels

Puisque le meurtre collectif de la victime émissaire a été le premier moyen spontané par lequel le groupe a retrouvé la paix lors d'une crise mimétique, régulièrement mais aussi et surtout lorsqu'une autre crise va se profiler, la communauté reproduira le plus fidèlement possible l'ensemble des événements ayant permis l'expulsion de la violence en dehors d'elle-même. La ritualisation de la crise va ainsi prendre forme. Cependant, dans les rituels, la crise mimétique «serait reproduite non pour elle-même mais pour sa résolution»³⁰, pacificatrice et

²⁹ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 32.

Bien que cela puisse nous sembler absurde, pour les anciens, les jumeaux représentent une preuve vivante de la contagion du mimétisme et de l'indifférenciation qui menace la communauté à tout moment. La méconnaissance des mécanismes qui conduisent à la violence mimétique fera en sorte que tout ce qui rappelle l'indifférenciation, caractéristique de la crise mimétique, fera l'objet d'un interdit.

³⁰ *Ibid.*, p. 40.

ordonnatrice. La reproduction de la crise est donc centrée sur une victime «sacrifiable»³¹. Le meurtre collectif initial sert de modèle au sacrifice.

La victime «sacrifiable», substitution de la victime émissaire, «permet ainsi d'endiguer par la violence sacrificielle la violence essentielle»³². Le sacrifice, violence de rechange, a une fonction réelle dans la communauté: tromper la violence à l'aide d'une substitution sacrificielle, ce qui permet de contenir la contagion de la violence vengeresse et de maintenir la paix au sein du groupe. L'acte sacrificiel est une violence sans risque de représailles. C'est, en quelque sorte, le dernier mot de la vengeance qui permet d'en endiguer la contagion au détriment d'une victime innocente, d'un bouc émissaire³³.

La victime originelle, une fois immolée, va être divinisée, sacralisée puisqu'elle semble être la responsable unique de la réconciliation entre les

³¹ La victime «sacrifiable» est celle qui doit unir toute la communauté contre elle. Dans cette perspective, «le fonctionnement correct du sacrifice exige [...] une apparence de continuité entre la victime réellement immolée et les humains auxquels cette victime est substituée» (René Girard, *La violence et le sacré*, p. 63.).

Les victimes se caractérisent par ce que Girard nomme les «traits préférentiels de sélection victimaire» (René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 124.). Ainsi, la victime «sacrifiable» doit être suffisamment semblable aux membres du groupe pour qu'ils se reconnaissent en elle mais suffisamment différente pour ne pas susciter la vengeance. Le tous-contre-un assure que la victime ne sera pas vengée. Selon Girard, «les victimes peuvent être des écopés, des infirmes, des démunis, des désavantagés, des individus mentalement retardés, mais aussi de grands inspirés religieux comme Jésus ou les prophètes juifs, ou encore, de nos jours, de grands artistes ou de grands penseurs. Tous les peuples ont tendance à rejeter, sous un prétexte ou sous un autre, les individus qui échappent à leur conception du normal et de l'acceptable» (*Ibid.*, p. 51.).

Toutefois, il s'agit d'un phénomène inconscient. Au dire de Girard, la victime «sacrifiable» «est choisie par le mimétisme lui-même, elle est substituée à toutes les autres victimes que la foule aurait pu choisir si les choses s'étaient passées différemment», mais toujours selon les paramètres ci-haut décrits. (*Ibid.*, p. 49.). Par exemple, «s'il y a trop de rupture entre la victime et la communauté, la victime ne pourra plus attirer à elle la violence. [...] Si, au contraire, il y a trop de continuité, la violence ne passera que trop aisément, et dans un sens et dans l'autre» (René GIRARD, *La violence et le sacré*, p. 64.).

La violence sacrificielle se fait donc «aux dépens d'une victime non seulement incapable de se défendre, mais totalement impuissante à susciter la vengeance», pour cela elle doit unir tout le monde contre elle. (René GIRARD, *Des choses cachées...*, p. 64.)

³² René GIRARD, *La violence et le sacré*, p. 13.

³³ Pour Girard, le bouc émissaire est symptomatique de «la propension fondamentale chez les hommes à se débarrasser de leur violence aux dépens de quelque victime» innocente (René GIRARD, *Des choses cachées...*, p. 66.) Selon la thèse girardienne, le bouc émissaire est toujours une victime, c'est-à-dire une personne innocente des crimes dont on l'accuse.

membres de la communauté. C'est la méconnaissance du mécanisme victimaire qui rend possible la sacralisation de la victime contre laquelle s'est polarisée la violence mimétique. Il y a identité entre la violence et le sacré.

La résolution de la crise aux dépens d'une victime unique va conduire le groupe à élaborer des formes culturelles particulières – les interdits, les rites, etc. – comme stratégie pour se prémunir contre la menace de la violence essentielle. Le religieux archaïque est une forme de «protection culturelle» contre les rivalités mimétiques qui menacent la cohésion du groupe. Le religieux primitif est une organisation culturelle de la violence – violence sacrificielle – qui permet d'endiguer la violence essentielle. Il s'enracine dans la crise mimétique et dans sa résolution. Il en est une conséquence directe.

Le religieux et le culturel résultent des rapports de rivalités mimétiques entre les humains, c'est-à-dire du mimétisme conflictuel du tous-contre-tous ayant abouti au tous-contre-un et à la résolution de la crise.

Le religieux représente ainsi la première forme d'organisation sociale dans les sociétés primitives. Il vise à empêcher l'éclatement de la violence réciproque, à l'apaiser et, enfin, à la domestiquer. Le religieux primitif cherche à préserver la sécurité du groupe. Toutefois, nous comprenons bien que même s'il tente de harnacher la violence, il ne s'en démarque pas puisqu'il s'agit d'une substitution, d'une violence de rechange qui a besoin d'une victime sacrificielle pour fonctionner. Comme l'affirme Girard, «le sacrifice est un acte social»³⁴.

Il est important de spécifier qu'il n'y a pas, même si cela nous semble paradoxal, d'opposition entre les interdits et les rituels. Ils sont deux constituants

³⁴ *Ibid.*, p. 68.

du religieux primitif. Pour s'en convaincre, nous n'avons qu'à examiner de près les intentions réelles que dissimulent et les interdits et les rites sacrificiels. Selon René Girard,

les interdits cherchaient à écarter la crise en prohibant les conduites qui la suscitent, et si la crise recommence quand même, ou s'il semble qu'elle va recommencer, les rites s'efforcent de la canaliser dans la bonne direction et de l'amener à résolution, c'est-à-dire à la réconciliation de la communauté aux dépens d'une victime³⁵.

L'ordre social et culturel, qui repose pourtant sur un meurtre initial, le meurtre fondateur, est tout entier orienté, à travers la forme religieuse qui le caractérise, à apaiser la violence, à l'endiguer afin de permettre aux membres de la communauté de vivre dans l'harmonie de la paix retrouvée. D'ailleurs, Girard l'affirme à sa manière en soutenant que «le religieux primitif domestique la violence» [en la sacrifiant³⁶], il la règle, il l'ordonne et il la canalise³⁷. Encore une fois, la violence et le sacré forment un couple indissociable.

1.3.3 La royauté, le politique et le judiciaire

La thèse du désir mimétique et de l'origine de la violence contient en elle-même une théorie du religieux et de l'émergence de la culture et des institutions humaines. Cependant, elle est avant tout une anthropologie fondamentale qui rend compte des rapports humains et du rôle fondateur du mécanisme victimaire. Nous avons vu la genèse du phénomène religieux d'après l'hypothèse girardienne. Mais

³⁵ René GIRARD, *Des choses cachées...*, p. 40.

³⁶ «Le sacré c'est la violence, affirme Girard, mais si le religieux adore la violence, c'est toujours en tant qu'elle passe pour apporter la paix; le religieux est tout entier orienté vers la paix mais les moyens de cette paix ne sont jamais dénués de violence sacrificielle» (*Ibid.*, p. 49.).

³⁷ René GIRARD, *La violence et le sacré*, p. 36.

comment, à partir du religieux, des institutions telles la royauté, le politique et le judiciaire peuvent-elles émerger?

La méconnaissance du mécanisme victimaire, selon Girard, fait en sorte que le religieux «ne comprend pas d'où il vient et il s'éloigne toujours plus de son origine»³⁸. Et il renchérit en stipulant «qu'il n'y a rien dans la culture humaine qui ne puisse se ramener au mécanisme de la victime émissaire»³⁹. S'il en est ainsi, «les institutions humaines ont leur origine dans le sacrifice et fonctionnent sur le mode du sacrifice»⁴⁰.

La monarchie et son corollaire, le pouvoir politique, n'échappent pas à cette logique. Le roi est une forme de victime émissaire dont le pouvoir prend racine dans le sacré, c'est-à-dire la violence sacrificielle. Il n'est, au point de départ, qu'une victime sacrificielle désignée et en attente d'être immolée. En fait, il est en sursis d'être sacrifié lors d'un rituel reproduisant la crise mimétique et sa résolution pacificatrice et ordonnatrice. Plus précisément, la monarchie vient d'un sursis de la victime sacrificielle.

Schématissant le processus qui marque le passage du religieux à la monarchie et au pouvoir politique, Girard affirme que

le roi n'est d'abord qu'une victime en sursis d'immolation et on voit bien ici que la métamorphose qui fait passer la communauté de la violence mimétique à l'ordre rituel est mise au compte de la victime. Cette victime est en réalité passive, mais le transfert collectif, parce qu'il décharge la communauté de toute responsabilité, suscite l'illusion d'une victime suprêmement active et toute-puissante. La royauté met

³⁸ René GIRARD, *Des choses cachées...*, p. 72.

³⁹ René GIRARD, *La violence et le sacré*, p. 36.

⁴⁰ C. TROISFONTAINES, *op. cit.*, p. 80. Ne serait-il pas plus juste d'affirmer que les institutions humaines ont leur origine dans le *meurtre fondateur*, dont le sacrifice reprend essentiellement le modèle, et fonctionnent, effectivement, selon le mode sacrificiel.

en scène cette illusion proprement métaphysique et religieuse au sujet de la victime émissaire et de son mécanisme⁴¹.

En sa qualité de source apparente de toute discorde et de toute concorde, la victime originelle jouit d'un prestige⁴² surhumain et terrifiant. Les victimes qui lui sont substituées héritent de ce prestige. C'est dans ce prestige qu'il faut chercher le principe de toute souveraineté politique aussi bien que religieuse⁴³.

Afin d'accomplir le passage des formes proprement sacrificielles au pouvoir monarchique en tant qu'institution politique réelle, «il faut et il suffit que la victime [désignée pour être sacrifiée] mette à profit le sursis d'immolation qui lui est imparti pour transformer en pouvoir effectif la vénération terrifiée que lui portent ses fidèles»⁴⁴. Ainsi, contrairement à la victime originelle devenue une sorte de divinité absente, le roi est, quant à lui, rien de moins qu'une divinité vivante ou, minimalement, un intermédiaire entre les humains et la divinité. Un problème, deux solutions: le sacrifice expulse la violence en la polarisant sur une victime «sacrifiable» alors que le roi a le pouvoir de l'endiguer en châtiant ceux et celles qui violent les interdits. Le pouvoir sacré du roi provient du sacrifice rituel et du prestige de la victime désignée pour être immolée.

Une fois le pouvoir politique bien établi, c'est le roi qui va légiférer sur ce qui est bien et ce qui est mal, toujours, cependant, dans le but de préserver la sécurité et la cohésion du groupe et d'endiguer la violence réciproque. Le passage au système judiciaire va être caractérisé par le déclin de la sacrificialité qui perd sa raison d'être.

Pour Girard, «le système judiciaire et le sacrifice ont donc en fin de compte la même fonction mais le système judiciaire est infiniment plus efficace. Il ne peut

⁴¹ René Girard, *Des choses cachées...*, p. 74.

⁴² Pour se référer à l'étymologie du mot *prestige*, se reporter à la note 16, p. 24.

⁴³ *Ibid.*, p. 76.

exister qu'associé à un pouvoir politique vraiment fort»⁴⁵. Il est le dernier mot de la vengeance et tous, en principe, puisque le système judiciaire est au service de tous, selon un consensus collectivement accepté, se soumettent à ses verdicts.

La force de la thèse de Girard est de démontrer que «les procédés qui permettent aux hommes de modérer leur violence sont tous analogues, en ceci qu'aucun d'eux n'est étranger à la violence»⁴⁶ et au mécanisme victimaire, puisque qu'ils puisent leur prestige respectif dans le transfert collectif des responsabilités de la crise mimétique puis au retour de la paix aux dépens d'une victime innocente. Mais son originalité, selon François Chirpaz, «est de conduire un tel dévoilement à partir de points de départ qui ne sont pas reconnus comme valides par l'entreprise de la connaissance scientifique: les textes littéraires, la religion, le texte biblique enfin»⁴⁷.

Dans le prochain chapitre, nous verrons brièvement comment le passage du politique à l'économique se serait opéré, selon la thèse girardienne, et quelles seraient les modalités particulières de la violence économique selon cette approche.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ René GIRARD, *La violence et le sacré*, p. 39.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁷ François CHIRPAZ, *Enjeux de la violence. Essai sur René Girard*, Paris, Cerf, 1980, p. 19.

Chapitre II

LECTURE GIRARDIENNE DE L'ÉCONOMIE MODERNE DE MARCHÉ CHEZ JEAN-PIERRE DUPUY ET PAUL DUMOUCHEL

Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel ont repris les thèses de René Girard afin d'examiner particulièrement les mécanismes de l'économie moderne de marché sous cet éclairage spécifique. Je voudrais, dans ce qui suit, essayer de rendre compte des résultats auxquels ces auteurs sont parvenus dans leur démarche. Ce chapitre comprend deux parties: je m'attache d'abord à présenter les modalités spécifiques du désir mimétique dans le monde contemporain. En second lieu, je m'attarde au concept économique de rareté et à l'indifférence qui est construite à partir de lui dans la société d'aujourd'hui. Ce travail vise à rendre compte de l'économie de marché comme violence spécifiquement moderne. Mais en guise de préambule permettant de faire une transition avec les études faites par Girard lui-même, commençons d'abord par exposer brièvement, avec les économistes Michel Aglietta et André Orléan, comment se serait fait le passage d'un ordre social fondé sur le politique à un ordre articulé prioritairement sur l'économique.

2.1 Du politique à l'économique

La modernité occidentale se caractérise par le retrait du religieux, la désacralisation des sphères d'activités humaines et du monde en général, par l'affaiblissement du politique et, tendanciellement, par l'envahissement de l'ensemble du tissu social par la seule logique économique. Dans ce processus, l'Occident s'est permis d'évacuer les constructions culturelles traditionnelles qui cherchaient à contenir le flot de la violence humaine, et, bien qu'il ne se l'avoue pas à lui-même, puisqu'il s'agit d'un sujet tabou, de donner libre cours à l'envie et

à ce qui était traditionnellement considéré comme des vices. Cependant, «l'histoire nous apprend que le retrait du religieux et l'envahissement du monde par l'ordre et la pensée économiques ne sont pas des phénomènes indépendants l'un de l'autre»¹.

D'une part, la transformation du lien social qui marque le passage du religieux au politique puis à l'économique s'est effectuée progressivement. Selon Michel Aglietta et André Orléan, le lien social dominant résulte «du type de souveraineté engendré par la polarisation et l'expulsion de la violence: le don-contre-don dans l'ordre rituel, le tribut et la redistribution dans l'ordre politique, l'accaparement privé dans l'ordre marchand»². Par ailleurs, Girard affirme qu'«au fur et à mesure que se fait jour la vérité au sujet des mécanismes de la violence, se mettent en place des processus seconds qui les contournent et qui les redoublent»³. Nous verrons dans ce chapitre, quels sont les «processus seconds» qui permettent de rendre compte des modalités spécifiquement modernes de la violence.

D'autre part, ce n'est qu'à partir du XIII^e siècle de l'ère chrétienne que le passage du politique à l'économique – ordre marchand – a pris son essor. Selon Aglietta et Orléan, c'est à cette époque que

des changements radicaux dans la cohérence des fonctions de la monnaie témoignent de l'avènement d'un autre type de souveraineté qui donna aux corporations marchandes et aux grandes familles de la finance une influence politique croissante. Dans les cités de l'Italie, des abords de la mer du Nord et de la Baltique, cette influence s'est faite prépondérante avec l'invention d'institutions destinées à contrôler

¹ Jean-Pierre DUPUY et Paul DUMOUCHEL, *L'enfer des choses. René Girard et la logique économique*, Paris, Seuil, 1979, p. 10.

² Michel AGLIETTA et André ORLÉAN, *La violence de la monnaie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 173.

³ René GIRARD, *Quand ces choses commenceront...Entretiens avec Michel Treguer.*, Paris, Arléa, 1994, p. 17.

et à encourager la bonne marche des affaires, et avec des directions politiques issues de la bourgeoisie.

La nouvelle configuration politique, dont le fer de lance a été l'indépendance de plusieurs cités marchandes, a permis à cette époque de libérer le dynamisme des rapports marchands du carcan de l'Église et de la surveillance exercée par les monarchies. [...] Un pouvoir monétaire privé put ainsi défier la souveraineté du monarque. En faisant perdre au trésor [royal] son caractère symbolique de gage sacré, la promotion de tout ce qui est privé altère radicalement la nature de ce qui est politique. [Certes, ce fut un processus lent mais qui] conduisit irrémédiablement à la destruction de l'ordre politique ancien, ou encore, dans le langage de I. Wallerstein, au dépérissement des empires-monde et à l'avènement d'une économie-monde⁴.

Cette transformation progressive aurait été rendue possible par le détournement du désir vers l'accaparement des objets, ce qui permettait l'autonomisation des rapports économiques. Comme nous l'avons vu précédemment, la rivalité mimétique est au fondement de tout ordre social. Selon la thèse girardienne, pour comprendre le passage du politique à l'économique il est essentiel de se rappeler la structure triangulaire du désir mimétique qui s'exprime sous le rapport sujet-objet-sujet.

Ainsi, selon Aglietta et Orléan, l'ordre marchand ne peut se comprendre que parce que

l'objet ne prend une signification sociale, ne devient objet du désir, que parce qu'il est désigné par le rival. On en déduit que l'avoir est une métonymie de l'être: désignant l'avoir, on désigne l'être, sans pouvoir jamais épuiser la finalité du désir, sans pouvoir mettre un terme à la recherche désespérée de plénitude, à une quête toujours frustrée. C'est pourquoi la soif d'acquisition de chacun est *a priori* sans limites.

⁴ Michel AGLIETTA et André ORLÉAN, *op. cit.*, p. 162-163. (I. WALLERSTEIN, *The Modern World System*, London, Academic Press, 1974.).

L'accaparement devient forme du désir parce qu'il est impliqué par la rivalité mimétique⁵.

Le désir d'acquisition illimité va engendrer la dynamique de l'envie généralisée chez l'individu de la modernité.

2.2 Articulation des modalités du désir mimétique dans le monde moderne chez Jean-Pierre Dupuy

Comme nous l'avons constaté chez Aglietta et Orléan, il apparaît clairement que le désir triangulaire est au fondement de l'ordre marchand et qu'il serait virtuellement impossible de comprendre le passage du politique à l'économique en l'occultant. Dans la suite de ce chapitre, je me concentrerai sur les modalités particulières du désir mimétique dans le monde contemporain, que Jean-Pierre Dupuy associe et identifie même à l'économie marchande.

2.2.1 La dynamique de l'envie et des effets de signe de la consommation

Étymologiquement, le mot *envie* nous renvoie au caractère potentiellement belliqueux dans la relation à l'autre⁶. L'envie n'est pas le désir mimétique proprement dit. D'ailleurs, l'envie en elle-même ne suffit pas à expliquer sa généralisation dans le monde moderne. Il lui faut une dynamique particulière – un carburant – pour lui insuffler sa vitalité propre. Le moteur qui nourrit l'envie ne serait nul autre que la *mimésis* d'appropriation.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁶ Le latin *invidia* – envie – signifie jalousie et est passé au français au sens de «désir». Dupuy rend *invidia* et *invidere* par jeter le mauvais œil, regarder d'un œil malveillant; *invitare* (inviter), qui est plus controversé puisque tous ne s'entendent pas sur la parenté étymologique des mots envie et inviter, signifie: rivaliser, combattre, défier, comme dans l'expression «inviter quelqu'un à se battre», par exemple.

Les sociétés primitives ont cherché à se protéger du mimétisme d'appropriation par des dispositifs culturels et symboliques : interdits, rites sacrificiels, etc. De nos jours, malgré l'individualisme apparent qui caractérise, semble-t-il, la modernité, nous avons donné libre cours à la *mimésis* acquisitive et, par elle, à la dynamique de l'envie. L'envie, qui est une modalité du désir mimétique, est nécessairement relation à l'autre, mais une relation d'une nature particulière. Cette perspective nous oblige à réviser nos positions concernant l'individualisme contemporain, c'est-à-dire notre façon de le cerner et de le comprendre.

Nous repérons aisément la structure triangulaire du désir mimétique dans la dynamique de l'envie. «On envie quelqu'un et non une chose: on envie quelqu'un qui possède quelque chose que l'on désire soi-même. L'envie est donc une forme de relation interpersonnelle, un rapport aux autres, et non à des objets.»⁷

Cependant, l'envie fait peur; nous ne voulons pas nous avouer à nous-mêmes que nous sommes envieux même si nous le voyons lucidement chez les autres. Aveuglés sur nous-mêmes, nous couvrons l'envie d'habits pour cacher sa vraie nature. Ce sont les voiles de la méconnaissance girardienne. Par exemple, «on n'envie pas l'autre qui a amélioré sa position, on s'indigne bruyamment ou par ragots médisants, de ce qu'il a dû léser quelqu'un»⁸; de même nos revendications de parité salariale avec les travailleurs(es) d'une même profession d'une autre région n'ont rien à voir avec l'envie mais sont une question dite de justice et d'équité même dans le cas où nous aurions des salaires mirobolants⁹.

⁷ Jean-Pierre DUPUY, «Le signe et l'envie», dans Jean-Pierre DUPUY et Paul DUMOUCHEL, *L'enfer des choses...*, p. 28.

⁸ *Ibid.*, p. 30.

Comme je l'ai mentionné plus haut, dans les sociétés traditionnelles, pour ne pas attiser la *mimésis* d'appropriation, carburant de l'envie, des mécanismes sont mis en place afin de contenir la violence essentielle en évitant que les biens vitaux deviennent l'enjeu de rivalités mimétiques incontrôlables. L'Occident moderne a renversé ces mécanismes et, sous le couvert de la méconnaissance, donne libre cours au mimétisme d'appropriation, libérant ainsi l'envie de toute contrainte, qui trouve de nouveaux moyens pour contenir et apaiser les peurs qu'elle suscite chez l'être humain.

Dupuy affirme que l'envie est «la relation du sujet envers un autre qui possède un objet que lui-même désire, cette situation lui causant un vif sentiment d'infériorité»¹⁰. Pourquoi est-ce l'autre qui possède l'objet et non pas le sujet lui-même ? La réponse est simple: le sujet ne s'en croit pas digne. Cette impression illusoire va faire naître en lui un «vif sentiment d'infériorité». Admettre l'envie qui l'habite serait admettre cette infériorité et serait proprement intolérable.

Le sujet a besoin de se sentir quelqu'un puisque, dans la dynamique de l'envie, il se situe dans l'ordre de la comparaison avec les autres. Ainsi, afin de se cacher à lui-même son «vif sentiment d'infériorité», le sujet va s'efforcer d'attirer sur lui le regard admiratif des autres pour se sentir quelqu'un à ses propres yeux. Puisque, selon Aglietta et Orléan, l'avoir est une métonymie de l'être, l'avoir désignant l'être, pour faire converger les regards sur lui, la consommation effrénée est, inconsciemment, la façon privilégiée que le sujet va mettre à exécution dans une compétition démesurée pour les meilleures places de la société. Le sujet croit ainsi tromper son «vif sentiment d'infériorité» en se rendant désirable à ses propres yeux grâce à l'approbation du regard admiratif des autres.

⁹ Parfois, il s'agit véritablement d'une question de justice sociale, mais je me permets de mettre cette explication en doute lorsque les demandeurs ont déjà des salaires et des conditions de travail bien au-dessus de la moyenne de la population.

Dans la société moderne, tout s'articule, en effet, autour des regards que le sujet s'efforce de faire converger sur lui, ce qui lui permet «d'enterrer» sous le voile de la méconnaissance le «vif sentiment d'infériorité». C'est la dynamique des «effets de signes de la consommation». Le désir de faire converger les regards des autres sur soi est un désir du désir de l'autre, c'est le désir d'être un autre, lequel désir, paradoxalement, nourrit une continuelle insatisfaction et un toujours «vif sentiment d'infériorité» du sujet. Nous comprenons mieux que «l'individualisme» occidental est mimétique et ne peut s'exercer en dehors d'un rapport, particulier certes, aux autres.

Le schéma de «l'effet de signe» est triangulaire: le *Sujet*, l'*Objet* et les *Autres*. Sa dynamique fondamentale repose en tout point sur le désir mimétique. Empruntant des modalités particulières, les «effets de signes de la consommation» s'articulent de la façon suivante:

le sujet désire l'objet parce qu'il pense que ce n'est que par sa médiation qu'il captera le regard des autres: regard d'admiration, de considération, de respect, d'estime, de confiance, de reconnaissance, d'amour. Les relations entre personnes, dont la qualité est pour chacun une condition primordiale de son bien-être, sont médiatisées par les objets: par les objets que nous acquérons, consommons, affichons, donnons, prescrivons, etc., nous disons aux autres qui nous sommes, nous leur signifions notre statut, notre position dans la société, notre pouvoir, notre attention, et sollicitons les réactions qui conviennent à tant de qualités déployées¹¹.

Cette propension à être vu passe nécessairement par la recherche d'un statut social, par celle du prestige, de l'argent, de l'originalité, d'un style propre, etc. Toutefois, les rivalités qui naissent de la dynamique des «effets de signe» ne se manifestent pas ouvertement. Nous n'assistons pas, comme cela était le cas dans

¹⁰ Jean-Pierre DUPUY, *op. cit.*, p. 44.

¹¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

les sociétés étudiées par Girard, à des face-à-face directs et musclés. Les rivalités mimétiques sont «rompues par des normes, des critères qui se glissent entre le sujet et les autres comme autant d'interfaces»¹².

Par ailleurs, l'activité reliée aux «effets de signe» se déroule sur la place publique. Dans cette perspective, il s'agit de voir et d'être vu. Mais qu'est-ce que le sujet veut voir exactement ? Le regard du sujet portera sur lui-même. En fait, le désir d'être vu ne diffère pas du désir de voir. Il y a «convergence du regard que le sujet se jette à lui-même et des regards admiratifs qu'il réussit à capter en provenance des autres»¹³. Voir et être vu sont les deux côtés de la même médaille. La dynamique de se croire autosuffisant est propre à l'individualisme occidental. Toutefois, le sujet ne peut se passer du regard approbatif des autres. Il emprunte son désir aux autres qui s'inscrivent eux-mêmes à l'intérieur de cette même dynamique. Ainsi, afin de se démarquer des autres l'individu moderne ne peut se passer des autres¹⁴.

Tourner le regard vers soi et chercher à être vu. Ce repli sur soi, en somme, permet de maintenir la méconnaissance du mécanisme de la *mimésis* et de ne pas admettre l'envie qui nous habite. Puisqu'ils ont le regard tourné vers soi, ce sont les autres qui nous envient, tel est le mensonge. Nous sommes aveuglés sur nous-mêmes.

¹² *Ibid.*, pp. 24-25.

L'interface ou hétéronomie se caractérise par des normes, des valeurs, un idéal qui viennent se glisser dans les rapports entre les personnes. L'interface est d'ordre structurel et rend compte de ce que les relations interpersonnelles ne suffisent pas à expliquer. C'est par-là que la violence économique va se jouer. Par exemple, «c'est la hausse des valeurs foncières qui chasse le pauvre du centre-ville, et non celui qui prend sa place» (*Ibid.*, p. 114.). Il s'agit donc d'une violence structurelle d'ordre économique. La violence spécifiquement économique n'est pas, comme dans les sociétés archaïques étudiées par Girard, une violence directe.

¹³ *Ibid.*, p. 86.

2.2.2 Envie, concurrence et *double bind*

Mais comment donner libre cours à l'envie sans déchaîner la violence incontrôlable ? La solution consiste à faire des humains «des rivaux engagés dans une compétition pour les meilleures places de la société. C'est une compétition entre égaux»¹⁵, et c'est précisément parce que notre société est égalitaire qu'elle est envieuse; par exemple, si les salaires du même groupe d'une autre région sont plus élevés, généralement, nous ne nous réjouissons pas pour eux, nous crions à l'injustice. L'envieux et l'envié, dans un rapport de réciprocité symétrique, sont des concurrents pour un même objet, économique particulièrement, qui canalise leur violence.

Le sujet envie celui qui possède l'objet. Mais, plus précisément, qu'est-ce qui engendre la triangulation mimétique dans pareil cas ? La réponse économique à cette question affirme que c'est la rareté¹⁶ des biens matériels ou immatériels ou, de façon plus spécifique, c'est «la conscience que les hommes ont de cette rareté, voilà la source de l'envie [...] On ne peut avoir plus ou être plus qu'aux dépens des autres: c'est ce que tout le monde pense»¹⁷. Il en est ainsi, car l'idée de rareté intensifie la dynamique d'appropriation parce qu'il n'y aurait pas suffisamment de biens matériels ou immatériels pour tous. Et, ainsi, le voile de la méconnaissance couvre de son linceul le tabou moderne de l'envie.

Le sujet envie non l'objet comme tel mais le prestige et le statut que procure la possession de l'objet. En fait, l'envie fait porter l'objet sur soi puisqu'il faut afficher tels objets, tel niveau de vie, etc. pour être «vu». Nous reconnaissons là la

¹⁴ La transformation des sujets-citoyens en individus prétendument autosuffisants permet que «tourne ou fonctionne» à fond la *mimésis* d'appropriation et donne lieu à une consommation effrénée pour, entre autres, se distinguer des autres et ainsi se sentir quelqu'un.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶ J'aborderai le concept économique de *rareté* dans la sous-section suivante.

dynamique des «effets de signe». Faire signe aux autres pour être vu, mais surtout, pour véritablement être en mesure de pouvoir se vénérer soi-même, voilà l'objet ultime de l'envie. Et pour cela nous avons besoin de l'approbation des autres, d'être un autre.

En fait, parce que l'envie est ultimement le désir d'être un autre, elle nourrit un profond mépris de soi. Elle est une manifestation orgueilleuse de l'individualisme de notre époque. En cela aussi elle est illusoire puisqu'elle ne doit sa dynamique interne qu'à un certain type de relation interpersonnelle. Enfin, son mensonge est ignominieux puisque «chacun se croit seul en enfer et c'est cela l'enfer: dans la médiation interne¹⁸, chacun croit qu'il est seul exclu de l'héritage divin et vénère l'apparente autosuffisance de l'Autre qu'il cherche à s'approprier sans jamais l'atteindre»¹⁹ et, paradoxalement, finit par croire qu'il est le seul dans le secret des dieux.

L'envie asservit le sujet aux autres, qui répondent au critère de la médiation interne par un double mouvement, au même titre que dans le cas de la *mimésis* d'appropriation. Le joug mimétique que Dupuy nomme *double bind*, à la suite de Girard qui l'emprunte lui-même à Gregory Bateson²⁰, s'oriente autour des pôles de

¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁸ La concurrence des désirs dépend de la distance entre le médiateur et le sujet. Girard parle de médiation externe «lorsque la distance est suffisante pour que les deux sphères de *possibles* dont le médiateur et le sujet occupent le centre ne soient pas en contact. [Il est question de médiation interne] «lorsque cette même distance est assez réduite pour que les deux sphères pénètrent plus ou moins profondément l'une dans l'autre» (René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961, pp. 22-23.). La distance dont il est ici question n'est pas avant tout physique mais, selon l'expression de Girard, spirituelle. Cette distance consiste, particulièrement, dans la distance sociale et intellectuelle entre les individus.

¹⁹ Jean-Pierre DUPUY, *L'enfer des choses...*, p. 81.

²⁰ Anthropologue d'origine britannique (1904), Gregory Bateson passe la plus grande partie de sa vie aux États-Unis où il meurt en 1980. Au dire du *Petit Larousse illustré 1995*, «il est l'auteur d'une théorie qui applique au champ psychiatrique certains concepts de la théorie de la communication». D'autres le considèrent comme ethnologue et psychologue. Quoi qu'il en soit, ses travaux furent influencés par la psychanalyse.

Le *double bind* est le double enchaînement qui se rencontre de façon éclatante chez les schizophrènes. Le *double bind* se caractérise par un certain rapport entre deux pôles divergents

la haine et de la vénération pour l'autre, à la fois modèle et rival. «L'Autre est rival parce que modèle, et modèle parce que rival»²¹. Mais, tout comme le désir mimétique, le *double bind* ne se sait pas lui-même, car s'il se savait il cesserait d'être. Ainsi, «dans cet univers, l'autoréférence est inconcevable»²².

Par ailleurs, selon Girard, comme conséquence de la révélation judéo-chrétienne, l'Occident moderne se trouve dans l'incapacité grandissante de faire fonctionner le mécanisme de la victime émissaire²³. Il faut immoler toujours plus de «coupables»²⁴ pour maintenir un semblant de paix entre les humains. Mais, dans ce contexte d'indifférenciation toujours plus poussée, comment résister au déchaînement de la *mimésis* et canaliser cette énergie pour ne pas déclencher une violence sans fin.

au sein d'une même réalité mais que généralement nous ne voyons pas ou préférons ne pas voir. Pour le schizophrène, ces deux pôles apparaissent simultanément et s'orientent autour des pôles de la haine et de la vénération pour l'autre, à la fois rival et modèle. Selon Dupuy, dans l'économie moderne, le *double bind* prend la forme de la concurrence. Cette dynamique schizophrénique serait ainsi le carburant de la compétition entre les individus et, par extension, entre les entreprises puisque «l'autre est rival parce que modèle, et modèle parce que rival. Plus le Sujet vénère l'Autre, plus il le hait, et plus il le hait, plus il le vénère» (Jean-Pierre DUPUY, *op. cit.*, p. 54.).

Ainsi, au dire de René Girard, «Bateson rapporte la schizophrénie à un double message contradictoire que l'un des deux parents [...] émettrait perpétuellement en direction de l'enfant»: «imite-moi» et «ne m'imite pas» (René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 412.). Girard élargit la perspective que Bateson accorde au *double bind* et en fait le fondement de tous les rapports humains en tant que «double impératif contradictoire» dans lequel les humains semblent s'enfermer. Par exemple, les oppositions paradoxales contenues dans le discours d'un même individu ou encore la distance, parfois énorme, entre le discours et l'agir. Ainsi, la haine-vénération du sujet envers le modèle est un aspect particulier, dans la théorie du désir mimétique, du *double bind* élargi à l'ensemble des relations interpersonnelles. (René GIRARD, *Des choses cachées...*, p. 412.)

²¹ Jean-Pierre DUPUY, *op. cit.*, p. 54.

²² *Ibid.*, p. 102.

²³ Girard affirme que la révélation judéo-chrétienne dévoile progressivement, tout au long de la Bible et jusqu'à sa plénitude avec la Passion de Jésus de Nazareth, le mécanisme de la victime émissaire et de la violence essentielle dans l'histoire de l'humanité. Ce dévoilement rend graduellement inopérants les mécanismes traditionnels permettant de contenir «hors-circuit» la violence essentielle.

²⁴ Avant la révélation judéo-chrétienne, les accusateurs croyaient vraiment à la culpabilité des accusations portées contre la ou les victime(s) désignée(s). Depuis le dévoilement du mécanisme de la victime émissaire, soutient Girard, nous savons pertinemment que les victimes désignées pour être sacrifiées sont innocentes de ce dont on les accuse. Ainsi, nous pouvons, par exemple, affirmer l'innocence de Jésus des accusations portées contre lui et l'ayant conduit à

L'économie moderne réalise l'articulation d'une double logique qui permet de contenir les assauts de ce déchaînement mimétique qui se joue dans l'ambivalence. Premièrement, l'économie libérale, laissée à son seul jeu, se caractérise par la guerre de tous contre tous, ce qui, en principe, devrait favoriser, par le jeu des rivalités réciproques et donc de la compétition élevée au statut de principe constitutif du fonctionnement économique, une violence sans fin. Deuxièmement, dans l'économie moderne,

il suffit au Sujet d'acquérir l'*équivalent* de l'objet possédé ou désiré par l'Autre pour ne pas ressentir les tourments de l'envie. Puisque toutes les marchandises sont commensurables entre elles, la rivalité mimétique se réduit à la lutte de chacun pour sa part d'un gâteau que l'on nomme : richesse nationale, bouillie formée par le mélange indistinct de toutes les valeurs d'échange. Le modèle étant moins obstacle, il est moins modèle²⁵.

Dans cette perspective, la course économique se présente comme un substitut à la rivalité directe pour l'acquisition d'un même objet, économique notamment. Il faut donc produire et vendre une grande quantité d'objets, source de profits, car c'est la lutte à la rareté qui, croit-on, permet d'endiguer la violence directe. Pour qu'il en soit ainsi, comme l'économie de marché est théorisée comme une stratégie de lutte contre la rareté, il est nécessaire de promouvoir la croissance économique²⁶. J'y reviendrai plus loin.

la mort. Cette connaissance fait de toute victime, innocente des accusations portées contre elles, un bouc émissaire.

²⁵ Jean-Pierre DUPUY, *op. cit.*, p. 113.

²⁶ J'entends par croissance économique essentiellement la croissance de la valeur des biens et services, de la production – c'est-à-dire produire plus d'objets : biens matériels et immatériels, y compris la croissance financière, ce qui implique, dans la version néo-libérale du capitalisme, la recherche de la maximisation des profits – qui s'accompagne de l'impératif d'un accroissement de la productivité – produire plus rapidement les objets en question et à moindre coût.

Par ailleurs, la course économique, par exemple, la compétition pour la conquête des marchés ainsi que la consommation à outrance, substitués à la rivalité directe pour l'obtention d'un même objet, permettent de contenir les assauts directs du déchaînement des rivalités mimétiques. Dans cette dynamique, «puisque toutes les marchandises sont commensurables entre elles», un objet est mis à part, la monnaie, et tous le poursuivent irrémédiablement – ce qui s'appelle la concurrence – au lieu de s'agresser mutuellement au plan physique. Cette compétition pour l'obtention de la monnaie, gage du pouvoir économique et du statut social, prend de multiples formes: la croissance de la production, la recherche du plus grand profit, la richesse nationale, la rationalisation et les fusions d'entreprises, la loterie, la performance, l'intérêt privé, etc.

En fait, si le système parvient tant bien que mal à contenir la violence essentielle ou violence meurtrière, il faut préciser que la violence spécifique de l'économie libérale se fait jour par les interfaces, comme j'y ai fait allusion précédemment. Ce visage particulier de la violence n'en est cependant pas moins tragique. Plus précisément, la violence économique serait inséparable du concept de rareté que les économistes de la tradition libérale considèrent comme le concept clé de l'économie de marché. C'est ce que je vais maintenant examiner de plus près.

2.3 Déconstruction du concept de rareté et construction sociale de l'indifférence chez Paul Dumouchel

Dans cette section, je voudrais cerner le concept de rareté chez les penseurs de la tradition du libéralisme économique, ainsi que la déconstruction qu'en fait le philosophe Paul Dumouchel.

Pour la majorité des économistes et des penseurs de la tradition du libéralisme économique, la rareté serait la cause première de la violence et de la misère. Pour Paul Dumouchel, la rareté n'est pas une réalité objective mais plutôt un élément central de l'idéologie du libéralisme économique qui affirme que «la parcimonie de la nature condamne à la guerre, la rareté force les désirs à converger vers les mêmes objets, et chasse les hommes en des rivalités nécessaires»²⁷. Toujours selon Dumouchel, dans cette idéologie «la loi de la rareté est la contrainte première des systèmes économiques, le fait économique fondamental»²⁸.

2.3.1 Violence et ambivalence de la rareté

La limitation des ressources disponibles serait ce qui détermine expressément la contrainte de la rareté. L'assujettissement à la rareté peut donc susciter des conflits violents. Une simple approche arithmétique permet d'en démontrer la logique. Voici l'explication que nous en donne Dumouchel:

la rareté selon l'économie consiste en ceci: les biens et les ressources accessibles à l'homme existent en quantités limitées, en quantités insuffisantes pour satisfaire aux besoins et aux désirs de tous les hommes. [...] La mise en rapport de cette quantité (parcimonie de la nature) avec la dimension ou l'étendue des besoins de l'humanité permet alors de saisir la contrainte exercée par la rareté sur les activités des hommes [...].

[Comme] les biens et les ressources accessibles sont insuffisants pour satisfaire les besoins légitimes de chacun, il est inévitable qu'il en découle une certaine violence, soit une injustice, soit une violence ouverte, physique, ayant pour but d'éliminer ceux qui sont en trop. La

²⁷ Paul DUMOUCHEL, «L'ambivalence de la rareté», dans Jean-Pierre DUPUY et Paul DUMOUCHEL, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil, 1979, p. 137.

²⁸ *Ibid.*, p. 138.

rareté est une cause nécessaire de conflits. [...] La rareté fait violence aux hommes et les forces à s'affronter.

On possède alors une explication rationnelle de la violence. Elle évite les jugements de valeur et elle n'a pas à postuler quelque instinct violent, béquille obscure et incertaine. La rareté est cause de violence [...]. Simultanément, cette explication désigne les échanges, parce qu'ils sont les moyens de l'abondance future, comme étant les meilleurs fondements de la paix. Elle nous enseigne aussi que l'économie, qui est une stratégie de lutte contre la rareté [...] est une stratégie contre la violence.²⁹

La violence devient mathématiquement démontrable et rend ainsi caduques les jugements de valeurs et la morale traditionnelle.

Lier le chaos à la rareté et la violence au manque de ressources disponibles, c'est dire la même chose. La pensée économique suggère une solution à ces maux et des instruments de paix sans équivoque: puisque la rareté est source de violence, la croissance économique, la généralisation des échanges et la liberté d'entreprendre sont les meilleurs moyens d'endiguer celle-ci, et donc la meilleure garantie de paix. Cependant, nous sommes ici en présence d'un paradoxe essentiel: la rareté est à la fois cause ultime de la violence et le moteur de l'économie, «le fait économique fondamental». Il y a ambivalence de la rareté. Selon Dumouchel, «le raisonnement qui établit la valeur politique et morale de l'économie ne se tient que si la rareté y apparaît à la fois comme occasion de désordre et fondement de l'ordre, que si la rareté est ambivalente»³⁰.

Pourtant, Paul Dumouchel affirme que «la rareté ne correspond à aucune quantité réelle de biens et de ressources disponibles. Il n'y a pas d'arithmétique de la violence. La paix ne découle pas de l'abondance, ni la guerre de la pénurie»³¹.

²⁹ *Ibid.*, pp. 138-139.

³⁰ *Ibid.*, p. 144.

³¹ *Ibid.*, pp. 147-148.

Pour comprendre ce qu'est la rareté et l'ambivalence qui la caractérise, il faut en rendre compte non pas à partir d'un rapport particulier qui unirait les personnes aux choses mais à partir du rapport entre les humains. Dans les sociétés primitives, chez lesquelles il n'y a pas de «rareté» compte tenu des obligations de solidarité instituées par la résolution de la crise mimétique, «ce sont les conventions de la solidarité sociale qui décident de l'augmentation de la production, et non la maximisation de l'intérêt particulier»³².

Nous comprenons que là où il est primordial de maintenir la violence essentielle hors du groupe, la solidarité sociétale devienne la norme afin de maintenir l'équilibre fragile de la paix au sein de la société. Au plan économique, cette solidarité se manifeste sous la forme d'un partage des biens essentiels à la subsistance. L'obligation de solidarité fait en sorte que, par exemple, nul ne souffrira de la faim, ou bien, si un membre du groupe en souffre, tous en souffriront puisque:

la solidarité économique et sociale généralisée, caractéristique des sociétés primitives, interdit la construction sociale de l'objet rareté. C'est-à-dire un ensemble de biens et de ressources tel qu'il soit insuffisant à satisfaire aux besoins de chacun. Quelle que soit la quantité de biens et de ressources accessibles, quelque chose de logiquement équivalent à la rareté n'apparaîtra pas. Car il n'y a pas d'appropriation privative/exclusive des biens et des ressources, la solidarité sociale l'interdit.³³

Donc, concernant la rareté, nulle quantité de biens et de ressources disponibles, nulle parcimonie de la nature ne définit la rareté. La rareté est construite dans le tissu des relations interpersonnelles. La structuration de l'espace social permet ou ne permet pas l'apparition de cet objet: la rareté. Mais cet objet est purement social. La rareté

³² *Ibid.*, p. 160.

³³ *Ibid.*, p. 162.

n'existe pas ailleurs que dans le réseau d'échanges intersubjectifs qui l'a fait naître. La rareté est une organisation sociale, et rien d'autre.³⁴

L'institution de la rareté comme type de rapports particuliers entre les êtres humains n'est possible que parce qu'il y a eu dislocation des obligations traditionnelles de solidarité. Ainsi, dorénavant, ce sont les échanges et la croissance économique qui assurent la paix et non plus la morale traditionnelle – les interdits – qui obligeait à la solidarité à l'intérieur du groupe. L'économie moderne peut donner libre cours à l'envie, à la vanité, à la convoitise, à l'appât du gain et à l'exploitation si cela favorise la croissance! De la sorte, elle transforme les rivalités mimétiques en moyen de maintenir la paix. Comment ?

Le marché laisse converger les désirs, mais il fait diverger les rivalités, ce qui empêche la contagion de la violence. Ainsi, en l'absence de liens ou d'obligations vis-à-vis l'un ou l'autre des rivaux, le sort des perdants laisse les autres acteurs indifférents. Comme le mentionne le théologien Michel Beaudin, les violences économiques marchandes sont «ilôtées³⁵» et donc moins susceptibles de se propager. J'y reviendrai plus loin.

Ainsi, au plan idéologique, le libéralisme économique s'est doté d'une éthique particulière qui a transformé les «vices privés» en «vertus publiques», selon le sous-titre d'un ouvrage célèbre de Bernard Mandeville, *La fable des abeilles*.³⁶ L'envie, la convoitise, le goût du gain, par exemple, des «vices» que condamnait la morale traditionnelle, deviennent «implicitement licites» au vu de la «nouvelle morale», car elles sont le carburant de la croissance économique,

³⁴ *Ibid.*, p. 164.

³⁵ Michel BEAUDIN, notes de cours.

³⁶ Bernard MANDEVILLE, *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public* [Bibliothèque des textes philosophiques], 2 tomes, introduction, traduction, index et notes par Lucien et Paulette CARRIVE, Paris, Vrin, 1990 (1714), 209 et 317 p.

croissance qui permet d'assurer la paix et de contenir, croit-on, la violence en réduisant la rareté supposée en être la principale source. D'ailleurs, les penseurs du libéralisme économique affirment qu'en donnant libre cours aux égoïsmes particuliers, il en résultera plus de richesses et un mieux-être au plan collectif. En effet, il appert qu'«il s'agit de faire reposer la répartition des biens sur une spontanéité sociale³⁷, la société étant conçue comme une somme indéfinie d'actions individuelles, en postulant un principe d'équilibre naturel – quitte à lui adjoindre quelques artifices, tel l'État»³⁸. Donc, en plus d'assurer la paix, la croissance serait un moyen privilégié de lutte contre la pauvreté et la misère. Appuyé sur un tel discours idéologique, le libéralisme économique se croit ainsi autorisé à dissocier et à opposer les conséquences individuelles de l'agir des conséquences sociales de celui-ci, ce qui allait de pair avec la dissolution des obligations traditionnelles de solidarité. Accédant à une moralité propre, le libéralisme économique allait en tirer un nouvel ascendant politique sur la société. Mais, en réalité, comme nous le verrons plus loin, le mouvement par lequel on prétendait lutter contre la misère en était la cause effective. Pour Dumouchel,

l'explication de la violence par la rareté était nécessaire pour que soit comprise la brutalité des rapports marchands d'une part, et, de l'autre, pour que la compétitivité économique ne soit pas perçue comme une cause de désordre [puisque] chacun sait que le partage des ressources rares entre des individus rationnels intéressés à promouvoir leur propre intérêt est la situation censée fonder l'économie³⁹.

³⁷ Selon le philosophe moraliste écossais Adam Smith (1723-1790) considéré comme le fondateur de l'économie politique libérale, «*une main invisible* (nous soulignons) semble les forcer – les riches et cela malgré leur avidité et leur égoïsme) – à concourir à la même distribution des choses nécessaires à la vie qui aurait eu lieu si la terre eût été donnée en égale portion à chacun de ses habitants; et ainsi sans en avoir l'intention, sans même le savoir, le riche sert l'intérêt social et la multiplication de l'espèce humaine» (Henri DENIS, *Histoire de la pensée économique* [Thémis, économie], Paris, Presses universitaires de France, 1993 (1966), p. 186.).

³⁸ Mikaël GARANDEAU, *Le libéralisme* [Corpus, 3016], Paris, Garnier-Flammarion, 1998, p. 14.

³⁹ Paul DUMOUCHEL, *op. cit.*, pp. 142-143.

En fait, lorsque nous examinons de plus près l'ambivalence de la rareté, nous découvrons que celle-ci peut faire pencher aussi bien vers la violence que vers «l'ordre» économique. Comme le mentionne à juste titre Dumouchel, «le paradoxe de l'économie, c'est qu'elle est incapable de se différencier de la violence»⁴⁰. L'ambivalence de la rareté permet de lever le voile de la méconnaissance sur l'aporie⁴¹ du discours économique et d'apprécier à leur plus juste valeur les fondements et les mécanismes de l'économie de marché.

J'ai précédemment fait une brève allusion au lien existant entre la rareté, l'indifférence et la misère humaine. Dans le prochain volet du présent chapitre, je vais essayer d'en rendre compte de façon systématique afin de faire ressortir, particulièrement, la spécificité de la violence économique.

2.3.2 Rareté, indifférence et misère ou la spécificité de la violence économique

Commençons par une question : dans le contexte actuel de l'économie de marché, dans la guerre de tous contre tous que l'on nomme compétition⁴², pourquoi n'assistons-nous pas à l'emballlement de la violence essentielle puisque les rivalités sont si exacerbées ? À ce sujet, Dumouchel affirme que

le sacré [dans les sociétés primitives] définit un ordre à l'égard duquel nul ne peut prendre de distance. Les obligations de solidarité, qui cristallisent la communauté en blocs opposés, manifestent cet ordre, où

⁴⁰ *Ibid.*, p. 143.

⁴¹ Le terme aporie désigne une contradiction insurmontable dans un raisonnement. Le concept économique de rareté en est un bel exemple. En effet, comment endiguer le flux de la violence à l'aide d'un type de rapport entre les humains qui en contient les germes en son sein. L'économie de marché, qui a pour fondement la rareté, ne se démarque pas de la violence qu'elle prétend tenir en respect.

⁴² Comme le mentionne le Groupe de Lisbonne, «la concurrence (et la compétitivité qui en découle) s'est hissée au rang de credo universel et d'idéologie dominante.» Ainsi, «la nouvelle économie mondiale ressemble à un champ de bataille où s'affrontent les géants de l'économie et où les combattants ne trouvent nul repos et nulle compassion». GROUPE DE LISBONNE, *Limites à la compétitivité*, Montréal, Boréal, 1995, pp. 17 et 18.

nul n'est dès lors extérieur. C'est cette absence de distance, cette impossibilité de l'extériorité qui permet l'emballement du mimétisme [et, conséquemment, de la violence essentielle]. La rareté, à l'encontre, instaure un ordre où tous sont extérieurs à tous. La rareté, c'est l'extériorité des sociétaires⁴³.

Ainsi, «l'institution sociale de la rareté est l'institution sociale de la misère [puisque] la rareté est construite par le rejet des obligations traditionnelles de solidarité, par l'abandon de chacun à son propre sort»⁴⁴. De ce fait, tous les individus deviennent des victimes sacrificables puisque, comme il y a eu dislocation des solidarités collectives, cela nous assure que personne ne viendra venger les victimes issues de la violence économique. Mettre à jour l'ambivalence de la rareté, c'est dévoiler l'identité de la violence et du libéralisme économique.

Cependant, contrairement aux sociétés archaïques, il y a absence relative de violence directe entre les concurrents qui sont des doubles mimétiques. Dans le système de l'économie moderne, la violence va s'institutionnaliser et s'exprimer autrement. Incapable de s'exprimer ouvertement, la violence dont les ressorts permanents sont l'envie, la jalousie, la haine et le ressentiment s'exprime par les interfaces. La violence économique est une violence structurelle.

Comme l'affirme Dumouchel, «puisque les obligations de solidarité ne jouent plus, puisque chacun est abandonné à son propre sort, la rareté équivaut purement et simplement à la loi du plus fort [...]. La rareté est la construction sociale de l'indifférence aux malheurs des autres»⁴⁵. Indifférence qui permet à la violence de rester voilée. En effet, précise Dumouchel, comme

⁴³ Paul DUMOUCHEL, *op. cit.*, p. 184.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 201.

la loi de la dissimulation impose l'inhibition de la violence, la communauté contient toujours une grande quantité de violence et de rancune inassouvies. Il est clair, dès lors, que les mécanismes psychologiques de transfert vont jouer dans le sens de l'abandon des autres à leur propre sort. La propension de la violence à se donner des victimes de rechange va se repaître des victimes des autres⁴⁶.

La relative absence de violence ouverte entre les rivaux occasionne généralement, par le jeu du mimétisme d'acquisition, non pas des violences physiques mais plutôt des pertes matérielles. C'est alors l'indifférence des tiers qui sanctionne la loi du plus fort en refusant d'aider et de soutenir le perdant. Ainsi, selon Dumouchel, «la transformation de chaque homme en victime sacrificable signifie que les victimes des conclusions particulières des rivalités multiples qui constituent la rareté seront effectivement sacrifiées. Non pas tant par la violence ouverte de leurs ennemis que par l'indifférence des autres qui les abandonneront à leur propre sort»⁴⁷. L'indifférence du tiers consacre l'échec du vaincu, ce qui lui inflige le coût de grâce et, entérine, comme le mentionne Dumouchel, «sa mise à mort» comme sacrifice.

Cette violence n'est ni intentionnelle ni préméditée mais le résultat de l'indifférence, du largage des engagements de solidarité ancestrale, et de la rareté en tant que fondement d'un type particulier de rapport entre les humains et construction sociale de la misère. La violence économique passe pratiquement inaperçue. Son invisibilité ne camoufle cependant pas les conséquences qu'elle occasionne. Elle laisse des traces. C'est une violence qui se joue par les interfaces et est rendue possible par l'indifférence des tiers, entre autres. Elle n'est pas aux antipodes des rivalités mimétiques conflictuelles des doubles dans les sociétés primitives mais l'envers de la même médaille ou encore le résultat d'une

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Idem.*

mutation du mécanisme fondamental – mécanisme victimaire – dans un nouveau contexte dont il serait lui-même la source.

La rareté en tant que produit de l'abandon des coutumes de solidarité et «construction sociale de l'indifférence aux malheurs des autres» contribue à légitimer la «déresponsabilisation» des sociétaires. Ainsi, «l'universalité des rapports doubles/tiers et l'universalité potentielle des positions vainqueurs/vaincues donne à l'indifférence et au rejet des obligations traditionnelles la forme de loi. Indépendante de la volonté et des choix de chacun», elle consacre l'indifférence irresponsable comme norme du vivre en société⁴⁸. L'indifférence réciproque des tiers est placée sous le signe des besoins et de la nécessité, et produit des sacrifiés par une violence méconnue. Pour ces raisons, les sociétaires croient que la rareté – entendons le manque de ressources matérielles et immatérielles – engendre les rivalités et est la cause ultime du malheur et de la misère des autres et ils ne voient pas le caractère construit et fondamental de l'indifférence dans le processus spécifiquement moderne de la violence. Il s'agit essentiellement d'une violence structurelle et donc institutionnalisée.

La méconnaissance des rouages de la violence est un mensonge. Comme le souligne bien Dumouchel,

le rapport des doubles signifie pour chacun d'eux le désir de posséder plus d'objets, ou du moins un objet qu'il ne possède pas encore. Chacun s'imaginera alors que seule la poursuite et l'intensification de ce rapport peuvent résoudre le problème de la misère, puisque pour chacun, apparemment, il réduit la rareté. Mais comme ce rapport est l'envers de l'indifférence meurtrière qui fabrique les indigents, c'est le mouvement même par lequel on s'imagine lutter contre la rareté qui la produit. Le paradoxe qui a tant frappé les observateurs du début de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 203.

l'âge industriel, selon lequel la richesse des nations et le nombre des misérables augmentent parallèlement, trouve ici sa résolution⁴⁹.

En conséquence de quoi, l'abandon des obligations de solidarité produit un double mouvement symbiotique: il permet de prévenir la polarisation des conflits directs et il engendre la misère. En effet, la rareté, tout comme le *double bind* dont elle reprend les modalités, détermine un certain type de rapports entre les humains et les fait osciller entre deux pôles d'une même réalité, c'est-à-dire la convergence des désirs et la divergence des rivalités.

En résumé, pour parvenir à contenir la violence et sa contagion, il était nécessaire au libéralisme économique de provoquer la déchirure du tissu social en détruisant les relations de solidarité collective et ainsi de rendre possible au sujet de satisfaire ses envies et ses ambitions aux dépens d'autres sujets devenant des perdants, les sacrifiés de la violence économique. Dès lors, c'est l'indifférence des tiers qui sanctionne la loi du plus fort.

Je ne peux passer sous silence la problématique de «l'irréalité du mal» qui s'inscrit dans la même mouvance que la dynamique du concept économique de rareté. Il s'agit de la croyance que le mal ne fait pas mal. Nous finissons par nous convaincre que l'envie, la jalousie, la convoitise, le goût illimité du profit personnel, la haine et le ressentiment ne peuvent faire de mal puisqu'ils participent à la croissance économique, mieux, ils en seraient les moteurs nécessaires. C'est

⁴⁹ *Ibid.*, p. 204. Un article d'un quotidien montréalais, *Le Devoir*, en date du 20 janvier 2000, rend compte du paradoxe que Dumouchel résoud. Intitulé, «*Croissance aux Etats-Unis. Plus riches ou plus pauvres*», l'article exprime, au plan statistique, l'enrichissement des mieux nantis et l'appauvrissement des familles défavorisées. Ainsi, dans la seconde moitié des années 1990, ce qui correspond à la plus longue période de croissance économique de l'histoire des Etats-Unis, la richesse et l'harmonie collective que la croissance économique, par le «jeu» autorégulateur d'une «main invisible» était censée engendrer, s'est soldé par un écart sans cesse grandissant de l'avoir net – c'est-à-dire, les «actifs comme les comptes bancaires, les biens matériels et la résidence, ainsi que des passifs mineurs comme les prêts et les dettes de crédit» – entre les

de cette manière que la rareté, telle qu'entendue par l'idéologie libérale, suscite et souscrit à l'irresponsabilité des individus. Cette «indifférence irresponsable tue sans voir»⁵⁰.

La *mimésis* d'appropriation, qui dégénère toujours en *mimésis* de rivalité, est au cœur du problème. À l'époque moderne, elle produit la déshumanisation des collectivités humaines, des «rationalisations» froides et intransigeantes ainsi que des rapports humains d'indifférence. Ceux et celles qui dépendent le plus de la solidarité traditionnelle deviennent, dans cette logique, les victimes sacrificielles par excellence de la violence économique. L'exclusion des perdants ou leur marginalisation est donc le résultat d'une violence économique sacrificielle. Dans cette dynamique, l'indifférence n'est que la neutralisation par l'économie moderne des réactions de solidarité qui pourraient, dans un premier temps, venger le tort fait aux sacrifiés du système et, ensuite, provoquer une violence directe généralisée.

La violence économique sacrificielle est rendue possible par la méprise des postulats de départ du libéralisme économique. D'une part, je fais référence, comme le mentionne Dupuy, à «l'égoïsme fondamental de l'*homo oeconomicus* et [au] mécanisme de la «main invisible», produisant automatiquement l'harmonie collective par effet de composition de ces égoïsmes individuels»⁵¹. Pour Dupuy, la satisfaction égoïste des envies de chacun exacerbe la compétition entre les individus et, inversement, la concurrence porte à son paroxysme l'individualisme. Or, nous connaissons le mensonge de l'individualisme moderne et reconnaissons que la compétition engendre et stigmatise un état de guerre permanent de tous

familles gagnant plus de \$25 000 US et celles ayant des revenus inférieurs à ce montant. Cet écart se creuse encore plus entre les familles les plus riches et les familles les plus pauvres!

⁵⁰ *Ibid.*, p. 206.

⁵¹ Jean-Pierre DUPUY, *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1996, p. 76.

contre tous dans l'économie de marché et, plus particulièrement, dans sa version la plus récente, le néolibéralisme⁵².

D'autre part, comme le mentionne Dumouchel, «le fait économique fondamental», la rareté présentée comme parcimonie de la nature par les penseurs du libéralisme économique, s'avère aussi être une méprise. Nous savons qu'il s'agit d'un type particulier de rapport entre les humains qui favorise un individualisme exacerbé au détriment de la solidarité collective et la construction sociale de l'indifférence aux malheurs des autres, sacrifiés par l'économie de marché.

Toutefois, même s'ils considèrent l'économie moderne comme violence sacrificielle, Dupuy et Dumouchel n'abordent pas la question de la sacrificialité sous un autre de ses angles fondamentaux, c'est-à-dire la dimension religieuse. C'est à cette approche que je m'attarderai dans le prochain chapitre.

⁵² Dans un chapitre remarquable intitulé «Adam Smith et la sympathie envieuse» tiré de son ouvrage *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Jean-Pierre Dupuy analyse et la compréhension des penseurs du libéralisme économique de l'œuvre d'Adam Smith et cette dernière même. Il démontre la méprise de l'interprétation des économistes à l'égard de la pensée smithsienne. Selon Dupuy, «le sujet smithsien est radicalement incomplet. Loin de posséder en lui toutes les facultés qui permettraient d'obtenir, par lien de déduction, l'ordre social et moral, il a désespérément besoin de ses semblables pour se forger une identité» (Jean-Pierre DUPUY, *Le sacrifice et l'envie...*, p. 86.). Ainsi, «Adam Smith met la priorité sur les relations des hommes entre eux, puisque ce sont celles-ci qui médient leurs rapports aux choses» (*Ibid.*, p. 105.). En général, les analystes et les économistes de la pensée smithsienne mettent l'accent sur un individualisme où les humains s'autosuffisent et dont l'égoïsme les fait rechercher leurs intérêts propres sans qu'il y ait entre eux aucun autre lien que fonctionnel. L'isolement des individus, par composition des intérêts égoïstes, c'est-à-dire par le jeu autorégulateur d'une «main invisible», est censé engendrer la richesse collective ou le bien commun. Or, nous savons qu'il s'agit d'une méprise puisque l'individu ne se suffit pas à lui-même et que la croissance crée la misère. En fait, pour Dupuy, «tout se passe comme si *Homo oeconomicus* devait de plus en plus laisser le premier rôle à *Homo mimeticus*, le sujet égoïste et rationnel s'efface devant l'homme des foules» (*Ibid.*, p. 106).

Chapitre III

LECTURE RELIGIOLOGIQUE DE L'ÉCONOMIE DE MARCHÉ COMME VIOLENCE SACRIFICIELLE

Jean-Pierre Dupuy résume le sens du libéralisme économique de la manière suivante:

au «macroscopie» de nos experts, l'économie actuelle est un système autonome et ordonné. Il a ses règles, les «lois» de l'économie. Il a ses dérèglements, ses crises et ses thérapeutiques. [Comme je l'ai montré,] il a son destin [et ses prétentions]: la croissance, la marche vers l'abondance et le progrès social⁵³.

Dans cette perspective, l'édifice économique libéral possède son discours légitimateur propre – une idéologie –, c'est-à-dire ce qui lui donne sa caution morale et politique. Dans le cadre de cette auto-justification idéologique, il possède une éthique particulière qui dicte ce qui est admissible comme valeurs, comportements, façons de faire et ce qui ne l'est pas. Par ailleurs, les mécanismes spécifiques à l'économie de marché dictent ce qui est possible dans le cadre de ce paradigme. Le libéralisme économique possède donc une force structurante qui impose sa normativité à toute la société. Dans cette ligne, Guy Paiement affirme que «les personnes ou les entreprises qui ne veulent pas en observer les règles sont rapidement éliminées»⁵⁴.

J'ai essayé, dans le chapitre précédent, de démontrer que la violence sacrificielle était inscrite au cœur même des mécanismes et des concepts fondamentaux de l'économie de marché. Par ailleurs, puisque les pratiques et les

⁵³ Jean-Pierre DUPUY, «Le signe et l'envie», dans Jean-Pierre DUPUY et Paul DUMOUCHEL, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil, 1979, p. 17.

lois du marché sont elles-mêmes normatives de l'«ordre» socio-économique, la violence qui caractérise spécifiquement le marché devient «invisible» sauf dans ses effets. Dans ce chapitre, je voudrais donc explorer cette «invisibilité» afin d'essayer de rendre compte de ce qui m'apparaît être la structure religiologique insoupçonnée de l'économie libérale et qui pourrait en grande partie expliquer cette «invisibilité» et sa force structurante. Voyons de quoi il s'agit.

3.1 Structure religiologique fondamentale

Le schéma ou structure religiologique dont il est ici question s'organise autour de deux pôles indissociables l'un de l'autre. Il s'agit du couple *absolutisation*⁵⁵-*sacrificialité* que nous retrouvons dans plusieurs religions anciennes ou modernes, et même chrétiennes. Lorsqu'il y a processus d'absolutisation ou de sacralisation de certaines réalités, nous assistons inévitablement à une «relativisation» ou au «sacrifice» d'autres réalités. Ainsi, selon Michel Beaudin, dans le libéralisme économique, «le schéma sacrificiel [...] paraît fonctionner par une sacralisation du paradigme du marché»⁵⁶. Je voudrais essayer de le démontrer. Dans cette perspective, l'envers obligé de la sacralisation du marché et des valeurs jugées admissibles au sein de ce paradigme seraient les «inévitables» sacrifices.

Quelques explications sont ici nécessaires avant d'aborder plus spécifiquement la dynamique bipolaire *absolutisation-sacrificialité* au sein de l'économie de marché. L'absolutisation de certains aspects de la réalité fait

⁵⁴ Guy PAIEMENT, *L'économie et son arrière-pays* [Défis de société], Montréal, Fides, 1997, p. 43.

⁵⁵ Dans le contexte d'une lecture religiologique, les expressions «sur-naturalisation», absolutisation, sacralisation et divinisation sont synonymes. Par ailleurs, les termes absolu, sacré, divinité et idole font référence à une même réalité.

⁵⁶ Michel BEAUDIN, «Cette idole qui nous gouverne. Le néolibéralisme comme «religion» et «théologie» sacrificielles»: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 24/4 (1995), p. 401.

apparaître comme naturel ou, selon l'expression de Max Weber rapportée par le théologien et économiste Franz J. Hinkelammert, «rationnel»⁵⁷ ce qui est, en fait, une construction humaine. Dans cette dynamique, ce qui apparaît comme naturel ou rationnel n'est rien d'autre que ce qui est absolutisé ou sacralisé.

Par une inversion de la réalité, la marque indélébile laissée par le phénomène d'absolutisation sur les individus, et parfois sur l'ensemble des sociétaires, leur fait concevoir comme étant contre-nature, et donc dangereux et destructeur de l'«ordre des choses», tout ce qui s'oppose à ce qui est, dès lors, perçu comme naturel. L'ordre naturel est donc avalé par le phénomène d'absolutisation et réduit à correspondre en tous points aux seuls éléments du réel ainsi sacralisés.

Les aspects absolutisés de la réalité sont conséquemment transformés en choses sacrées, intouchables, constitutives de l'ordre naturel d'essence divine, et apparaissent donc comme l'ordre voulu par «Dieu». De cette inversion-illusion, il découle inévitablement une certaine perception, compréhension et image de Dieu qui correspond forcément au type d'absolutisation auquel nous nous trouvons confrontés. Or, dans cette dynamique particulière, le divin est simplement un autre terme pour parler de la représentation du réel issu du processus d'absolutisation-sacralisation. Alors, la conception de la réalité avec laquelle nous nous trouvons aux prises se présente comme englobant celle-ci et la représentant dans toute sa complexité et sa plénitude. Mais, il n'en est rien. Telle est l'illusion. Dès lors, quiconque s'oppose au système de représentation de la réalité, tel qu'alimenté par la dynamique de sacralisation de certains de ses aspects, est perçu comme un ennemi de l'ordre naturel puisque cet ordre est conçu comme une création divine. Toutefois, nous ne voyons pas qu'il s'agit d'une construction

⁵⁷ Franz J. HINKELAMMERT, «*The Economic Roots of Idolatry: Entrepreneurial metaphysics*», dans Pablo RICHARD et Al., *The Idols of Death and the God of Life*, New York, Orbis Books, 1983 (1980), p. 167.

humaine et, par conséquent, qu'il s'agit d'un dieu conçu à l'image de cette construction particulière de la réalité.

Il y a une invisibilité spécifique à ce type de dynamique. C'est-à-dire que nous embrassons une conception réductrice du réel en croyant qu'il s'agit de toute la réalité. Le système de représentation ainsi élaboré devient progressivement normatif. Cette «normalisation» de la réalité définit ce qui est admissible et ce qui ne l'est pas en son sein. Les aspects du réel dorénavant perçus comme inadmissibles vont être combattus énergiquement, rejetés, exclus, sacrifiés. L'absolutisation de certains aspects de la réalité entraîne nécessairement la relativisation ou sacrifice d'autres aspects de la même et unique réalité.

Le réel se trouve donc amputé d'une partie essentielle de ce qui le caractérise. La sacralisation entraîne la division de la réalité contre elle-même, engendrant un monde duel alors que nous croyons que la représentation que nous en avons, issue d'un processus d'absolutisation, correspond à l'ensemble de la réalité. Mais il y a plus encore. Ultimement, une telle dynamique suscite le sacrifice d'êtres humains. L'absolu devient l'objet de toutes les dévotions et se transforme nécessairement en système sacrificiel. La violence sacrificielle est un corollaire obligé du processus de sacralisation de certains aspects de la réalité et, inversement, il n'y a pas d'absolutisation sans une forme ou une autre de violence sacrificielle. Toutefois, dans cette dynamique, la violence sacrificielle passe pratiquement inaperçue. Cette invisibilité tient au fait de son intériorisation au plan social et individuel ainsi que de l'intégration progressive de la normativité instaurée par ce système de représentation du réel.

Le religieux archaïque, par exemple, sacrifie au nom d'une ou plusieurs divinité(s). En effet, comme le démontre Girard, la victime émissaire, par

l'illusion d'un transfert collectif, paraît toute puissante et hérite d'un prestige «surhumain». Cette illusion participe à la sacralisation de la victime. Une fois celle-ci divinisée, c'est au nom de la divinité que s'effectuent les sacrifices qui reproduisent la crise mimétique en fonction de sa résolution. La bipolarité *sacralisation-sacrificialité* est bel et bien présente dans la structure du religieux primitif mais elle passe inaperçue.

Précisons, cependant, que, si le religieux primitif est sacrificiel, cela ne signifie nullement qu'il en est ainsi pour l'ensemble du phénomène religieux. À ce propos, il est instructif, par exemple, de se reporter au christianisme des origines. En effet, selon le théologien Franz J. Hinkelammert, les communautés chrétiennes des premiers siècles adoptent une attitude générale anti-sacrificielle. Toutefois, déjà à partir de Tertullien⁵⁸ s'annonce un changement. Mais ce n'est qu'au Moyen Âge, avec l'œuvre d'Anselme de Canterbury⁵⁹, que le christianisme va adopter, et cela jusqu'au XXe siècle, une théologie sacrificielle systématique ce qui lui permet de s'imposer comme pouvoir temporel⁶⁰. La dynamique de la violence sacrificielle, bien que représentant un réel danger, n'est donc pas un fatalisme avec lequel serait au prise l'ensemble du phénomène religieux.

Par ailleurs, la dialectique *sacralisation-sacrificialité*, comme je l'ai laissé sous-entendre, n'est pas une dynamique se rapportant exclusivement au phénomène religieux, même si le schéma que je présente relève d'une structuration religiologique. Le mécanisme qui joue ici est à caractère anthropologique et psychosociologique et, par extension, de type religieux. Par

⁵⁸ Tertullien vécut vers 155-222. Apologète, il exerça son ministère en Afrique du Nord. Il est le premier auteur chrétien de langue latine.

⁵⁹ Anselme, docteur de l'Église, vécut de 1033 à 1109. Un des premiers penseurs scolastiques, il est célèbre pour sa «preuve» ontologique de l'existence de Dieu, preuve appuyée par la philosophie platonicienne.

⁶⁰ Pour un approfondissement éclairant de cette question: Franz J. Hinkelammert, *Sacrificio Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la bestia*, San Jose, DEI, 1991, pp. 55-93.

conséquent, l'ensemble des sphères d'activités de la réalité humaine peuvent être affectées par cette dynamique fondamentale. Je suspecte donc l'économie de marché de fonctionner essentiellement, mais non exclusivement, selon le mode du religieux sacrificiel, selon les modalités du schéma *sacralisation-sacrificialité*. D'ailleurs, selon John Mihevc,

on estime généralement que l'analyse économique et les préceptes du néolibéralisme sont tout à fait objectifs, donc en dehors du champ d'investigation de la théologie [et des sciences de la religion]. Or, les prémisses fondamentales de la théorie économique néolibérale, la façon dont on nous présente ces prémisses et on nous les impose, se prêtent très bien à une analyse théologique [et religiologique]⁶¹.

Dans la suite de ce chapitre, dans un premier temps, je vais décortiquer cette structure religiologique fondamentale afin d'analyser le processus de sacralisation du marché. Le processus en cause, selon la classification de Michel Beaudin⁶², est caractérisé par trois logiques interdépendantes les unes des autres: la naturalisation du paradigme du marché, le phénomène de personnalisation à l'intérieur du paradigme lui-même et la «sur-naturalisation» de celui-ci. Dans un deuxième temps, il sera question de la «théologie» sous-jacente à la «religion» capitaliste, c'est-à-dire de son discours légitimateur à caractère «sotériologique», conséquente avec le caractère «religieux» du paradigme du marché et avec la fuite en avant provoquée par cette dynamique particulière. Il sera aussi fait mention accessoirement de la dimension sacrificielle relative à cette dynamique, dimension sur laquelle je reviendrai de façon plus spécifique plus loin.

⁶¹ John MIHEVC, «Néolibéralisme et intégrisme religieux», propos tenus lors du *Colloque contre les intégrismes* 1997 organisé par l'organisme Alternatives à Montréal les 30, 31 octobre et le 1^{er} novembre 1997, à l'Université du Québec à Montréal, p. 1.

⁶² Michel BEAUDIN, «Sotériologie» capitaliste et salut chrétien", dans Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, *Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Actes du 28^e congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 25 au 27 octobre 1991, [Héritage et projet, 48], Montréal, Fides, 1992, p. 247-249.

3.2 Processus de sacralisation du marché

Plusieurs éléments nous indiquent effectivement qu'il serait non seulement possible mais justifié de considérer le libéralisme économique, malgré son apparence tout à fait séculière, comme une «religion» qui s'ignore. À ce propos, selon Suzan George et Fabrizio Sabelli, tout comme l'Église médiévale, l'économie de marché, et particulièrement dans sa plus récente version, le néolibéralisme, «ne souffre ni opposition ni contradiction. Or, s'arroger le monopole d'une vérité – et s'en faire le gardien – amène à légitimer et à justifier toutes sortes d'errements et de méfaits en vertu d'un bien et d'un bonheur à venir»⁶³. Le rapprochement fait entre l'Église médiévale et le libéralisme économique m'amène à examiner de près les caractéristiques qui invitent à une telle comparaison.

Le processus de sacralisation du paradigme du marché et des mécanismes qui lui sont sous-jacents est caractérisé, comme je l'ai mentionné plus-haut, par une dynamique constituée de trois moments étroitement articulés. Les deux premiers, la naturalisation du paradigme du marché et la personnalisation des choses du marché, en sont des préambules. La troisième étape, la «surnaturalisation» du paradigme du marché, englobe les deux autres. Il s'agit donc de porter un regard sur le libéralisme économique comme processus d'auto-transcendance. Il est essentiel d'effectuer ce type d'analyse pour véritablement comprendre les fondements du capitalisme.

⁶³ Susan GEORGE et Fabrizio SABELLI, *Crédits sans frontières. La religion séculière de la Banque mondiale*, Paris, La Découverte, 1994, p. 13.

3.2.1 Naturalisation du paradigme du marché

Le libéralisme économique a la prétention de constituer l'état naturel de l'évolution et par conséquent de l'économie. Comme le soutient Hugo Assmann, «l'économie, dans le fond, consiste en cela: la naturalisation de l'histoire. Il s'agit de faire apparaître comme naturel ce qui est le produit historique de l'action humaine»⁶⁴. Le saut de l'histoire à la nature est une négation de la genèse historique et donc du caractère construit de l'économie de marché. L'assimilation du libéralisme économique aux lois naturelles discrédite par le fait même toute opposition au paradigme du marché. Le capitalisme se présentant comme un processus qui conduit à l'harmonie collective et à la richesse pour tous et toutes, les opposants vont être associés aux forces du chaos et de l'instabilité socio-économique. Mais comment s'est effectué le processus de naturalisation de l'économie de marché ?

Il y a eu une longue assimilation du capitalisme aux lois de la nature. L'identification du paradigme du marché et de l'intérêt privé aux lois naturelles s'est progressivement constituée face au défi concret posé par le problème de la pauvreté. Rapidement au XIXe siècle, les penseurs et les économistes de la tradition libérale constatent que la croissance économique s'accompagne d'un accroissement de la pauvreté. Il s'agit d'un paradoxe qui pose un sérieux problème aux théoriciens du capitalisme.

Réfléchissant à la question, certains penseurs vont «dénouer» l'impasse en assimilant la pauvreté aux lois de la vie. Ainsi, commentant l'ouvrage de William

⁶⁴ Hugo ASSMANN, «Économie et théologie: une nécessaire réflexion», dans Hugo ASSMANN et Franz J. HINKELAMMERT, *L'idolâtrie de marché. Critique théologique de l'économie de marché* [Collection Libération], Paris, Cerf, 1993, p. 79.

Townsend, *Dissertation on the Poor Laws*, Hugo Assmann rapporte que selon cet auteur,

on ne doit pas transgresser les «lois naturelles» de l'économie pour venir en aide aux pauvres; ainsi, de la même façon que les mécanismes du marché sont «naturels», ce sera aussi la «nature» qui se chargera d'éliminer les éléments superflus; la faim est l'aiguillon «naturel» qui permet aux pauvres de se discipliner et de travailler, tout en s'insérant dans les règles du jeu du marché⁶⁵.

Assmann conclut en rapportant ce que Karl Polanyi cite de Townsend, «c'est la quantité de nourriture [entendons la rareté] qui règle le nombre des espèces humaines⁶⁶». D'ailleurs, selon Jeremy Bentham, dans son ouvrage *Observation on The Poor Bill*, «la pauvreté est la nature qui survit dans la société, sa sanction physique est la faim. Comme la force de la sanction physique est suffisante, l'emploi d'une sanction politique serait superflu. Tout ce qu'il faut, c'est un traitement scientifique et économique des pauvres»⁶⁷. Pour ne citer qu'un dernier exemple, selon Thomas Robert Malthus «la mortalité par la faim est considérée comme un gigantesque et inévitable mécanisme de la nature. L'humanité doit accepter l'existence de la misère des classes les plus défavorisées et cesser de chercher à les soulager»⁶⁸. Il y a consolidation de l'idée que l'économie capitaliste se rapporte aux lois naturelles. Par conséquent, les humains ne doivent surtout pas s'ingérer dans le fonctionnement des lois du marché, car qui peut s'opposer aux forces de la nature ou les soumettre ?

⁶⁵ Hugo ASSMANN, «Idolâtrie du marché et sacrifices humains», dans Hugo ASSMANN et Franz J. HINKELEMMERT, *L'idolâtrie de marché. Critique théologique de l'économie de marché* [Collection Libération], Paris, Cerf, 1993 (1989), p. 207.

⁶⁶ Cité dans Karl POLANYI, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 (1944), p. 157, rapporté dans Hugo ASSMANN, *op. cit.*, p. 207.

⁶⁷ Cité dans Karl POLANYI, *op. cit.*, p. 162, rapporté dans Hugo ASSMANN, *op. cit.*, p. 208.

⁶⁸ Hugo ASSMANN, *op. cit.*, p. 209.

C'est dans ce contexte que Charles Darwin va publier, en 1859, *De l'origine des espèces au moyen de la sélection*. Cet ouvrage comporte de nombreux parallèles avec la pensée économique de son temps et va contribuer à légitimer l'assimilation des lois de l'économie aux lois naturelles. Ainsi, selon John C. Greene, historien à l'Université du Connecticut, cité par Jeremy Rifkin, «leur économie politique, fondée sur l'idée de survie du plus fort sur le marché, et leur ethos compétitif prédisposaient les Britanniques à concevoir le règne animal et végétal en termes de lutte et de concurrence au même titre que la nature humaine»⁶⁹. Les idées de Darwin concernant la sélection naturelle – la loi du plus fort –, la quantité limitée de ressources disponibles dans la nature et la lutte acharnée que se livrent les espèces entre elles ainsi que les individus d'une même espèce pour la survie, permirent à la bourgeoisie de «légitimer son comportement économique en en appelant à l'autorité suprême des lois universelles de la nature»⁷⁰.

Dans ce contexte, parler du marché en tant que système autorégulateur, c'est adhérer à la croyance que le capitalisme est régi par les lois naturelles qui gouvernent l'univers. Cette conception du libéralisme économique n'est rien de moins qu'un «déguisement structurel»⁷¹ qui nous donne l'impression que

⁶⁹ Jeremy RIFKIN, *Le siècle biotech*, Montréal, Boréal, 1998, p. 268.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 272.

⁷¹ L'expression «déguisement structurel» est empruntée au théologien Hugo Assmann («Idolâtrie du marché et sacrifices humains», dans Hugo ASSMANN et Franz J. HINKELAMMERT, *L'idolâtrie du marché. Critique théologique de l'économie de marché* [Collection libération], Paris, Cerf, 1993 (1989), p. 197.). À ce propos, Assmann affirme que «l'expression «déguisement structurel» admet au minimum deux sens quand on l'applique au paradigme économique en question. Elle peut signifier d'abord la forme assurée par l'idéologie sacrificielle lorsqu'elle s'identifie entièrement à la formulation des mécanismes économiques. L'idéologie s'y incarne et s'y matérialise, ce qui ôte pratiquement toute importance au fait que les acteurs soient ou non conscients du rôle qu'ils remplissent et du contenu réel de leurs actions. La sphère de l'idéologique ne s'évanouit pas entièrement, mais son autonomie se réduit de façon impressionnante. En d'autres termes, la relation entre l'idéologie et les mécanismes pratiques est si étroite qu'il faut un effort énorme pour arriver à séparer ou à distancier les conséquences de pratiques déjà rendues opérationnelles par des mécanismes prédéfinis. En un second sens, l'expression «déguisement structurel» peut se référer au processus même de «naturalisation» et d'intégration dans le quotidien de cette façon de penser.» *Ibid.*, p. 197.

l'économie de marché se suffit à elle-même et fonctionne en faisant abstraction de toute intentionnalité humaine.

Étant associée aux lois de la nature, l'économie de marché, et particulièrement dans sa version néo-libérale où cette conception est poussée à l'extrême, apparaît comme le fondement de l'«ordre» et de l'harmonie sociale «ce qui ne peut manquer, comme l'affirme le théologien Michel Beaudin, à la fois de «normaliser» son fonctionnement – par exemple, l'instrumentalisation du travail humain sous forme d'emploi – et ses objectifs»⁷².

Comme je l'ai mentionné précédemment, toute forme d'intervention extérieure – politique, sociale, culturelle, etc. – dans les mécanismes du marché se trouve disqualifiée puisqu'elle s'«oppose» aux forces irrésistibles de la nature et, par conséquent, constitue une entrave au libre jeu de la «main invisible» – c'est-à-dire au mécanisme «naturel» d'autorégulation du libre marché. Par ailleurs, comme je l'ai constaté dans les propos de Townsend, de Bentham et de Malthus, l'assimilation du libéralisme économique aux lois naturelles s'accompagne de la naturalisation des coûts sociaux, c'est-à-dire les «inévitables» sacrifices humains – pauvreté, misère, marginalisation et exclusion – engendrés par les lois et les mécanismes du marché. Michel Beaudin constate pertinemment que la naturalisation du paradigme du marché et des coûts sociaux qui en résultent «rend impossible l'identification de toute responsabilité humaine ou de tout arbitraire par rapport à ses effets»⁷³.

Enfin, le marché, ayant la prétention d'être le résultat d'une longue évolution naturelle, soutient, selon l'expression consacrée de Francis Fukuyama et rapportée

⁷² Michel BEAUDIN, «Cette idole qui nous gouverne...», p. 403.

⁷³ Michel BEAUDIN, *Ibid.*, p. 403.

par Michel Beaudin⁷⁴, qu'il représente la «fin de l'histoire», le *nec plus ultra* et l'aboutissement d'une complexification de la nature ayant ainsi atteint son apothéose. L'économie de marché peut donc discréditer toute forme d'opposition et d'alternative et prétendre à l'universalité⁷⁵. Selon la terminologie employée par Michel Beaudin, le système de marché apparaît dès lors comme une réalité autorégulatrice, autoréférentielle et indépassable aux plans qualitatif et chronologique. Il s'agit donc d'une réalité totalitaire et anti-utopique qui bloque l'horizon d'espérance des humains. C'est un système fermé sur lui-même. Mais il y a plus encore. Le processus de naturalisation du paradigme de marché se double d'un processus de personnalisation des choses du marché.

3.2.2 Phénomène de personnalisation dans le paradigme du marché

L'observateur attentif constate un curieux phénomène de glissement au sein du paradigme du marché. Nous assistons à une «marchandisation» des relations sociales qui provoque une course folle pour l'accaparement des biens et des richesses. D'ailleurs, selon l'économiste Michel Beaud cité par Michel Beaudin, «le capitalisme [...] est une logique à l'œuvre à travers un mode de production: logique aveugle, obstinée, d'accumulation»⁷⁶. Toutefois, cette «logique aveugle» implique, au préalable mais aussi de façon parallèle, le glissement dont j'ai fait mention plus haut. De quoi s'agit-il au juste ?

Le processus de personnalisation à l'intérieur du paradigme du marché consiste en une dynamique d'inversion de la réalité et touche principalement les marchandises, les entreprises et la monnaie. Cette dynamique a pour conséquence

⁷⁴ Michel BEAUDIN, «Cette idole qui nous gouverne», p. 403.

⁷⁵ Telles étaient également les prétentions de l'Église médiévale. D'ailleurs, il est intéressant de constater que l'adjectif qualificatif *catholique*, du grec *katholikos*, signifie *universel*. Comme il est vrai d'affirmer que l'Église catholique médiévale prétendait à l'universalité, il est tout aussi juste de soutenir que le marché mondialisé prétend à la «catholicité».

⁷⁶ Michel BEAUD, *Histoire du capitalisme. 1500-1980*, Paris, Seuil, 1981, p.161. cité dans Michel BEAUDIN, «"Sotériologie" capitaliste et salut chrétien», p. 248.

de déposséder les personnes des qualités inhérentes à l'espèce humaine et de les attribuer aux biens et aux «choses» du marché. Le mouvement de personnalisation des choses s'accompagne d'une instrumentalisation des personnes. Celles-ci sont transformées de citoyens en investissement, en ressources, en statistiques, en consommateurs ou en clients, etc., et ainsi subtilement dépouillées de leur humanité au profit d'une réification de leur existence.

Nous assistons donc à une «priorisation» des choses du marché au détriment des personnes. D'ailleurs, comme je l'ai précédemment mentionné, n'assistons-nous pas à une métonymie de l'être au profit de l'avoir ? Dans cette perspective, les choses prennent «vie» et l'être se mesure aux choses!

Selon Hinkelammert, le phénomène de personnalisation à l'intérieur du paradigme du marché existe depuis le début de la bourgeoisie aux XVIIe et XVIIIe siècles. Depuis, ce phénomène n'a fait que s'amplifier progressivement jusqu'à devenir, de nos jours, une «banalité» du quotidien intériorisée par la majeure partie de la population. Toujours selon notre auteur, la diffusion et la pénétration de cette inversion de la réalité s'effectuent par divers moyens: *«in the newspapers, the magazines, the speeches of politicians and, most especially, in everything said and done by entrepreneurs»*⁷⁷. J'ajouterai à cette énumération la publicité – à la télévision, dans les journaux, aux abords des routes, etc. –, car celle-ci possède une force de diffusion et de pénétration hors du commun dans l'ensemble du tissu social. Nous assistons donc à la banalisation de cette manière de percevoir et de concevoir la réalité.

⁷⁷ Franz J. HINKELAMMERT, *«The economic Roots of Idolatry...»*, p. 166. Je traduis: «dans les journaux, les revues, les discours des politiciens et, plus spécialement, dans tout ce qui est dit et fait par les entrepreneurs».

En effet, il suffit d'être attentif aux médias et à la publicité pour prendre conscience de l'ampleur de cette dynamique d'inversion de la réalité. Par exemple, la publicité donne des attributs humains aux marchandises: la bière Molson a *97 ans et elle se couche encore à trois heures du matin* et elle est *Jeune depuis 1903*⁷⁸, les automobiles Ford sont fabriquées *de cœur et d'acier*, Nissan est *génial et humain*. Dans cette foulée, l'argent «travaille»⁷⁹ alors que «le travail humain concret est vu comme un boulet et une souillure dont l'appareil productif doit se débarrasser»⁸⁰, des institutions comme *Wall Street* se «réjouissent», la Banque mondiale «pense», des entreprises «construisent», «rationalisent» leurs opérations, «conquièrent» de nouveaux marchés, le capital «croît», le marché «prévoit», les marchés «craignent» et on pourrait allonger cette liste indéfiniment.

Ainsi, donc, nous avons assisté, et continuons de le faire, à une longue marchandisation des relations humaines et sociales alors qu'à l'inverse, les relations marchandes ont acquis, comme le souligne Beaudin, le statut de «relations sociales». Conséquemment, la violence sacrificielle à l'endroit des personnes réelles peut alors s'exercer sans plus de cérémonie. Il n'y a plus qu'à se débarrasser des «marchandises» humaines en trop.

Le phénomène de personnalisation des choses du marché s'est opéré de manière progressive. En transformant les personnes en «marchandises» il en a fait des «choses» prêtes-à-jeter. Ne parle-t-on pas, par exemple, de la flexibilité du marché du travail ? En réalité, il faudrait plutôt parler de précarisation. Dans ce

⁷⁸ Notons la référence au mythe californien de l'éternelle jeunesse qui, comme le souligne à juste titre Jacques Grand'Maison, «exige des gens d'être à la fois jeune, beau, riche, instruit, en parfaite santé et libre de toute contrainte». Jacques GRAND'MAISON, *Quand le jugement fout le camp*, Montréal, Fides, 1999, p. 76. D'autres slogans publicitaires de la bière Molson font encore référence à ce mythe: *97 ans et elle fait encore tourner la tête des gars*, *97 ans et elle est encore sur le party* et *97 ans et elle a encore le goût*.

⁷⁹ Je retourne ici le lecteur au slogan des Caisses populaires Desjardins: *Cent ans à faire travailler notre argent*.

⁸⁰ Michel Beaudin, «Cette idole qui nous gouverne...», p. 403. À ce propos, un article paru dans le journal montréalais *Le Devoir* du 3 et 4 juin 2000 sous-titrait comme suit: *La remontée inattendue du taux de chômage réjouit Wall Street*.

contexte, c'est le travailleur qui doit se montrer «flexible», car il peut être muté, déplacé, congédié, rétrogradé ou subir une baisse de salaire sans aucune reconnaissance à son endroit. Ici, flexibilité est synonyme d'exploitation. Dans le même contexte, les marchandises sont considérées avec tous les égards. Ne parle-t-on pas de «qualité totale»? N'est-ce pas un euphémisme pour parler d'absolutisation à l'intérieur du paradigme du marché, absolutisation qui entraîne inévitablement la marchandisation des relations sociales et le sacrifice des personnes ?

À cet égard, comme l'affirme Assmann, «les langages séculiers de la modernité dissimulent les opérations transcendantales de la vie quotidienne»⁸¹. Ainsi, à première vue, rien n'y paraît, tout semble pour le mieux dans *le meilleur des mondes*. Personne ne voit l'inversion du réel qui s'est progressivement opérée par la personnalisation des relations marchandes et la «marchandisation» des relations sociales au sein du marché total. L'invisibilité de cette inversion tient dans l'intériorisation de celle-ci par les personnes et les collectivités et, dès lors, s'impose comme normative. Cette normativité contribue à consolider l'inversion considérée et vice versa. L'inversion des relations marchandes en relations sociales et des relations sociales en relations marchandes, à son tour, renforce la normativité ainsi constituée⁸².

Les processus de naturalisation du paradigme du marché et de personnalisation des choses qui le concernent confèrent à celui-ci l'illusion qu'il possède une vie propre. Il s'agit d'une aberration d'ordre métaphysique qui lui attribue l'apparence d'une existence ontologique consistante et indéniable. Dans

Michel Beaudin, «Cette idole qui nous gouverne...», p. 403.

⁸¹ Hugo ASSMANN, «Idolâtrie du marché et sacrifices humains», p. 231.

⁸² Ici, il ne s'agit pas de disqualifier la nécessité d'un consensus autour de normes acceptées collectivement afin de pouvoir vivre ensemble en société. Seulement, ne faut-il pas remettre en

cette mesure, il ne reste plus qu'un pas à franchir afin d'accorder au marché un statut transcendant.

3.2.3 «Sur-naturalisation» du paradigme du marché

Les caractéristiques des processus de naturalisation et de personnalisation engendrent une dynamique d'auto-transcendance ou de «sur-naturalisation» du paradigme du marché que le néolibéralisme a portée à son paroxysme. Cette dynamique correspond à une absolutisation. Dans cette section, je vais aborder le marché comme «ordre spontané» d'essence divine ainsi que le caractère illimité de celui-ci. Ces considérations vont m'amener à traiter de la normativité du marché au plan socio-économique et au transfert du caractère absolu du marché sur les normes imposées par celui-ci et sur les entreprises. Enfin, je vais examiner la profonde pénétration du système de croyance capitaliste au plan social et les conséquences de cet état de fait.

La «sur-naturalisation» ou absolutisation du paradigme du marché correspond à une revendication de son caractère «divin» et donc de son «infinitude». Élevé au rang de divinité le marché semble échapper à tout contrôle humain. Comme l'affirme Michel Beaudin,

la croyance en ce système comme «ordre spontané» dont la sagesse connaîtrait mieux que les humains les voies de la distribution de la richesse⁸³ [...] commanderait donc l'abstention de toute intervention dans ses mécanismes. Cet aspect est symbolisé par la «main invisible» d'Adam Smith, supposée ordonner au mieux tous les intérêts à la

question une normativité qui est le résultat d'un processus qui engendre une conception perverse de la réalité?

⁸³ Hugo Assmann mentionne à juste titre que «Hayek [qui est le père du néolibéralisme] essaie de faire pénétrer dans nos esprits obtus la raison pour laquelle seuls les mécanismes de marché peuvent être chargés de la distribution de la richesse. Elle est très simple: personne ne peut connaître les voies de cette distribution comme la sagesse du marché les connaît.» Hugo ASSMANN, «Idolâtrie du marché et sacrifices humains», p. 205.

manière de l'antique providence chrétienne. Du coup, le marché peut fonctionner comme une «divinité» autosuffisante et donc de façon autoréférentielle, circulaire.⁸⁴

La nature illimitée attribuée au marché correspond à un refus de la finitude⁸⁵ et participe à l'invisibilité de la violence sacrificielle inhérente à celui-ci en l'associant à des lois naturelles d'essence divine. La violence économique sacrificielle est ainsi subtilement intégrée à l'intérieur des limites établies par la normativité – ce qui est acceptable, ce qui est admissible – associée au libéralisme économique. Le processus de «sur-naturalisation» est donc une sacralisation du paradigme du marché puisque comme je l'ai mentionné plus haut, la violence n'est pas étrangère au sacré. Or, nous savons que l'économie de marché ne se distingue pas de la violence sacrificielle et qu'elle apparaît, par son caractère pseudo-illimité et son assimilation aux lois naturelles, comme «ordre spontané» autorégulateur et autoréférentiel, et donc intouchable. Il n'y aurait qu'à se soumettre face à cette divinité. C'est ce qu'il est convenu d'appeler le «dieu-marché» et que Hinkelammert nomme «l'économie du marché total». Dans cette perspective, comme le mentionne Michel Beaudin, «le marché est ainsi «fétichisé», apparaissant comme une entité objective, métaphysique, un «au-dessus» des humains et, ce qui ne diminue en rien la fascination à son égard, l'idole reste invisible tel un gaz, abstraite, intériorisée, impersonnelle et donc à l'abri de toute atteinte»⁸⁶.

Puisque les lois du marché correspondraient non seulement aux lois de la nature mais posséderaient actuellement «un statut comparable à celui de loi

⁸⁴ Michel BEAUDIN, «Cette idole qui nous gouverne...», p. 403.

⁸⁵ Par exemple, la négation du caractère construit du libéralisme économique, c'est-à-dire d'une quelconque genèse historique; par ailleurs, l'économie de marché marquerait la «fin de l'histoire» et serait donc indépassable, etc.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 404.

naturelle d'inspiration divine»⁸⁷, il est possible comme j'y ai fait allusion précédemment, d'en déduire des normes. Autrement dit, le marché, une fois sacralisé, impose une autorité sans limite de ses lois et de sa normativité interne, autoréférentielle. Celle-ci, affirme Hinkelammert, fonctionne par «une inversion qui transforme le réel en ce qui est l'opposé de ce réel»⁸⁸. Par exemple, la croyance, élevée au statut de dogme, que la satisfaction des intérêts égoïstes va engendrer, par le miracle d'un «ordre spontané» symbolisé par le jeu d'une main invisible, l'harmonie collective et la richesse pour le plus grand nombre. L'observation de la réalité nous démontre l'inverse. Le petit nombre s'enrichit démesurément alors que l'ensemble de la population du globe, particulièrement dans le Tiers-Monde, s'appauvrit de manière catastrophique.

L'absolutisation du marché détermine ce qui est «*economically correct*»⁸⁹. Pareille détermination «permet au marché de fonctionnaliser à l'intérieur du système économique toute activité et même le sens de la vie humaine»⁹⁰, permettant de les orienter à sa guise en les réduisant à l'état de marchandises et donc de réalités «jetables».

L'absolutisation du paradigme du marché est, d'une part, aussi transférée sur les normes admissibles par celui-ci et qui constitueraient les seules valeurs acceptables au sein du circuit autoréférentiel qui caractérise le système. Toute proposition visant à humaniser la fonctionnalité du marché est ainsi discréditée à l'avance et est, par conséquent, déclarée irrecevable pour les tenants du système capitaliste de marché, particulièrement dans sa version néo-libérale. Par ailleurs,

⁸⁷ Suzan GEORGE et Fabrizio SABELLI, *Crédits sans frontières...*, p. 130.

⁸⁸ Franz J. HINKELAMMERT, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*, San José, DEI, 1991, p. 132. La traduction francophone non publiée a été réalisée par Maryse Brisson et Annette Legault et le passage cité se trouve en p. 137. Le texte original espagnol va ainsi : «*una inversión de la realidad inmediata a partir de la cual lo real significa lo contrario de lo que es.*»

⁸⁹ Alice AMSDEN, «*From P.C. to E.C.*», *The New York Times*, 12 janvier 1993, cité dans Michel BEAUDIN, «*Cette idole qui nous gouverne...*», p. 406.

Vincent Cosmao affirme que «les sociétés ne se structurent qu'en sacralisant les normes qu'elles imposent. On peut y ajouter un corollaire: plus les sociétés se structurent dans l'inégalité, plus elles sacralisent leurs structures»⁹¹.

D'autre part, le transfert de la sacralisation du marché s'opère aussi en faveur des entreprises. Celles-ci deviennent le centre gravitationnel de la société et sont perçues comme les bouées de sauvetage qui nous permettront d'accéder aux promesses toujours reportées de l'harmonie et de la richesse collective. D'ailleurs, il suffit de porter attention à la manière dont elles font l'objet de toutes les attentions de la part des gouvernements nationaux⁹² pour mesurer le degré de prestige qui leur est maintenant attribué.

Sur cette lancée, tout ce qui est admis comme recevable et admissible dans le paradigme du marché total bénéficie du caractère «sacré» de celui-ci et est doté d'une aura d'intouchabilité et de vérité absolue. Il en est ainsi pour les

marchandises («qualité totale»...), [les] buts de la vie (enrichissement, [accumulation, consommation]...), définis par le marché, [les] «lois du marché» ou mécanismes de la compétition comme exigences transcendant la vie humaine (visée d'une concurrence «parfaite» [, être compétitif afin de maximiser les profits]). Sur la même lancée, il se traduit inévitablement aussi par la sacralisation des résultats du marché, y compris les inégalités structurelles et le sacrifice des perdants⁹³.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 406.

⁹¹ Vincent COSMAO, «Problématique de la théologie de la libération», dans *Foi et développement* 117-118 (mai-juin 1984), p. 4, cité dans Michel BEAUDIN, «"Sotériologie" capitaliste et salut chrétien», p. 268.

⁹² Pensons, par exemple, aux *missions* économiques à l'étranger, sorte de pèlerinages des temps «postmodernes», chapeautées par les gouvernements nationaux, pour saisir toute la portée du prestige dont jouissent les entreprises.

⁹³ Michel BEAUDIN, «Cette idole qui nous gouverne...», p. 405.

Il ne faut donc pas se surprendre de la force de pénétration d'un tel système de croyance dans toutes les sphères d'activités humaines, dans l'imagination et dans l'inconscient individuels et collectifs. C'est ainsi que le marché peut prétendre être la réalité ultime, celle qui embrasse toutes les autres, celle dont dépendent toutes les autres, et que nous finissons par considérer toute la société comme un marché total. Société et marché en arrivent à se confondre et deviennent presque interchangeables. Ainsi, nous avons l'impression de nous trouver en face d'une «chose» démesurée, insurmontable, indomptable contre laquelle nous n'aurions aucune emprise et que nous ne pourrions transformer. Je reviendrai sur cet aspect fondamental au chapitre V.

Tout n'est pas encore dit du dieu-marché. Il reste, entre autres, à en examiner de façon plus spécifique les implications sacrificielles et les caractéristiques «théologiques».

3.2.4 Implications sacrificielles d'un tel système

La «sur-naturalisation» ou sacralisation du paradigme du marché n'est pas sans conséquences dévastatrices pour une grande partie de la population mondiale. Comme je l'ai montré dans l'explication que j'ai donnée concernant la structure religieuse fondamentale dont il est ici question, l'absolutisation de certains éléments de la réalité entraîne nécessairement le sacrifice d'autres aspects du réel, mais plus particulièrement des sacrifices humains. Par exemple, afin de répondre aux impératifs sacro-saints de la compétition économique et de la maximisation des profits, les entreprises effectuent des rationalisations et des fusions qui, concrètement, résultent en des mises à pied massives. En fait, il s'agit de personnes réelles sacrifiées par les entreprises pour répondre aux exigences du

dieu-marché. De cette logique résulte, comme le mentionne Michel Beaudin, «un énorme processus d'exclusion sociale qui touche une multitude de personnes»⁹⁴.

Cette logique est perverse et elle correspond à une autre inversion de la réalité. La sacralisation du paradigme du marché élevé au statut de seule norme sociale recevable et unique chemin possible du bonheur et du bien-être collectifs «conduit inévitablement à la sacralisation des inégalités et donc à celle du sacrifice des perdants, à leur condamnation. Les victimes [de la violence économique sacrificielle] sont coupables»⁹⁵. Elles apparaissent comme les uniques responsables de la perte de leur emploi, laquelle, en réalité, relève de mécanismes liés au fonctionnement de l'économie de marché: rationalisation ou restructuration, fusion, privatisation. Conséquemment, quiconque n'a pas les moyens financiers d'acquérir les «marchandises» nécessaires à son bien-être n'est pas considéré comme part de la «demande» et, comme l'atteste Assmann, «se trouve automatiquement exclu du circuit du marché. Ses besoins sont effectivement sacrifiés sur l'autel de la loi de l'offre et de la demande. Seul celui qui a les moyens d'acquérir peut avoir des besoins»⁹⁶. Comme le marché a la prétention de constituer la forme fondamentale de toute la société, c'est bien aussi du tissu social que sont exclus les sacrifiés du marché économique.

Ainsi, la sacrificialité inhérente au système de marché découle nécessairement de la sacralisation de celui-ci et, à la façon de l'Église médiévale, inévitablement, engendre un discours de type fondamentaliste dans le capitalisme. C'est de cette manière que l'économie de marché se présente comme l'unique dépositaire de vérités révélées. Dans cette foulée, comme le soutiennent George et Sabelli en citant John Mihevc,

⁹⁴ Michel BEAUDIN, «"Sotériologie" capitaliste et salut chrétien», p. 259.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 260.

⁹⁶ Hugo ASSMANN, «Idolâtrie du marché et sacrifices humains», p. 201.

les stratégies mises en œuvre par [«le libéralisme économique»] pour assurer l'hégémonie de son idéologie et pour gérer les dissidences [et les oppositions] montrent [...] une forte correspondance avec celles du fondamentalisme. [...] Non seulement [il] nie la légitimité de toute autre option, mais [il] s'est sciemment attaché tout au long [des] dernière[s] décennie[s] à faire en sorte que les différentes alternatives [socio-économiques] proposées [...] soient réduites à un choix unique⁹⁷.

Dans le prolongement de cette logique, «hors du marché il n'y a pas de salut». Je reviendrai sur la perspective sotériologique du capitalisme au point 3.4 du présent chapitre. Tout ce qui n'est pas admissible dans la normativité établie par le paradigme du marché est considéré comme hérétique et est sacrifié.

Enfin, il est important de préciser que l'idée du marché comme réalité autorégulatrice et autoréférentielle a acquis une véritable dimension «religieuse» en tant qu'objet de croyance. Seuls les «appelés» comprennent les enjeux fondamentaux de la foi révélée. Il faut la défendre à tout prix contre les hérétiques qui exigent un plus grand interventionnisme de l'État dans les mécanismes du libre marché afin de venir en aide aux personnes défavorisées et sacrifiées par le système. D'ailleurs, George et Sabelli affirment à juste titre qu'«une croyance ne peut être ni validée ni invalidée, elle ne peut être déclarée ni vraie ni fausse, car les faits ne peuvent rien contre la foi»⁹⁸. D'où, entre autres, la certitude «inébranlable» des tenants et des «gourous» du libéralisme économique à la source de leur défense du système de marché à *tout prix* malgré l'évidence que les mécanismes économiques engendrent le sacrifice, l'appauvrissement et la misère pour une portion toujours grandissante de l'humanité. Mais si le marché et ses

⁹⁷ John MIHEVC, *The Changing Debate on Structural Adjustment Policies in Sub-Saharan Africa: Churches, Social Movements and the World Bank*, thèse de doctorat en théologie, University of St. Michael's College, Toronto, Canada, 1992, p. 4 et 12, cité dans Suzan GEORGE et Fabrizio SABELLI, *op. cit.*, p. 114-115.

⁹⁸ Suzan GEORGE et Fabrizio SABELLI, *op. cit.*, p. 13.

mécanismes sont vraiment objet de foi, il doit nécessairement s'y trouver l'équivalent de ce qu'est la théologie, c'est-à-dire un discours articulé sur la question de la divinité ou de l'absolu, pour la religion. Dans le cadre du libéralisme économique, il s'agirait de théoriser la «foi» afin de légitimer les mécanismes du système comme objet de croyance lié au marché comme réalité absolue. C'est ce que je vais maintenant explorer.

3.3 Éléments de la «théologie» et particulièrement de la «sotériologie» capitaliste

Aborder l'aspect «théologique» d'une réalité, implique souvent de devoir considérer un type particulier de discours légitimateur qui l'accompagne. Ce type de discours peut comporter, surtout en Occident, une approche analogique avec une certaine théologie chrétienne. D'ailleurs, selon le théologien Franz J. Hinkelammert, l'économie de marché emprunterait largement à une théologie chrétienne de type sacrificiel systématisée à partir du XI^e siècle par Anselme de Canterbury. Cette théologie correspond à une absolutisation de la loi et s'accompagne d'une sotériologie particulière. Dans cette perspective, pour Michel Beaudin, s'inspirant des thèses de Hinkelammert,

seul le sang du Fils pouvait apaiser la colère du Père concernant la dette impayable de l'humanité à son égard, qui devait à son tour imiter le Christ et obéir à la justice divine pour accéder à la vie éternelle. Cette représentation de Dieu et du salut, prévalant au moment de l'avènement de la modernité, se traduira séculièrement par de nouvelles absolutisations [...] et donc par une sacrificialité propre au marché⁹⁹.

⁹⁹ Michel BEAUDIN, «"Sotériologie" capitaliste et salut chrétien», p. 411. Pour plus de précision sur le développement d'une théologie chrétienne sacrificielle au sens propre se référer au point 4.3.4 du chapitre IV: La mort anti-sacrificielle de Jésus.

L'une des particularités de cette théologie consiste dans la promesse d'un paradis à venir, c'est-à-dire d'une promesse de salut qui se situe dans un au-delà «béatifique». Au temps du christianisme triomphant, après une vie souvent difficile, de durs labeurs, de privations, de sacrifices, les gens pouvaient espérer et aspirer à une vie meilleure dans cet au-delà idéalisé. Le schéma de cette sotériologie se compose de trois moments particuliers: le Ciel – la vie éternelle –, la voie à suivre pour y parvenir – l'imitation de Jésus-Christ – et le prix à payer pour y accéder – le sang du Fils afin d'apaiser la colère de Dieu et qui se traduit, chez les fidèles, par la soumission aveugle à la loi de Dieu telle qu'interprétée par l'Église. Or, il s'avère que la théorie – pour ne pas dire la «dogmatique» – du libéralisme économique reprend, à sa manière, le schéma sotériologique que je viens de décrire. Le discours économique entretient également la promesse d'un avenir idéalisé, d'un ciel capitaliste et indique la manière d'y parvenir. Il s'agit, comme je l'ai mentionné précédemment, de la promesse que la satisfaction des désirs égoïstes par *l'homo oeconomicus* va, par l'intervention d'une «main invisible» comme «ordre spontané», engendrer l'enrichissement et l'harmonie collective, c'est-à-dire la prospérité pour tous. Il y a aussi un prix à payer pour y accéder: la soumission aveugle aux lois du marché.

Afin de rendre possible une telle réalisation, la «théologie» capitaliste possède son propre credo. D'ailleurs, comme le mentionne Assmann, «quand les oppresseurs se sentent bienfaiteurs c'est parce qu'ils croient en un évangile inébranlable»¹⁰⁰, une «bonne nouvelle» pour l'humanité. Voici, selon Suzan George et Fabrizio Sabelli, le «credo néo-libéral classique des années quatre-vingt: liberté du marché, monétarisme, libre échange, privatisations, réduction du rôle de l'État et des services publics, application universelle de l'analyse coût/bénéfice, y

¹⁰⁰ Hugo ASSMANN, "Las Falacias Religiosas Del Mercado", Web de *Cristianisme i Justicia* : <http://www.fespinal.com>, Barcelona, 1997, p. 7. Traduction libre par Carole Germain et Nelson

compris à la vie humaine»¹⁰¹, et il m'apparaît important d'ajouter à cette nomenclature les rationalisations, les fusions, la compétitivité et la maximisation des profits.

La fonction d'interprétation du credo est assurée par une pléthore d'économistes, de politiciens et de journalistes qui assument le rôle de «gourous» et de «théologiens» s'arrogeant, par le fait même, l'exclusivité de l'exégèse authentique et, du coup, de l'orthodoxie des «saintes écritures» néolibérales. Toutefois, comme le spécifie John Mihevc,

les prosélytes démentent leur propre rôle d'interprétation dans ce qu'ils font passer pour une analyse économique et scientifique absolument objective. L'intégrisme de leurs arguments devient évident dans la façon dont ils défendent leurs positions. Plutôt que d'effectuer une analyse attentive du contexte historique ou de présenter l'expérience que vivent ceux et celles qui sont affectés par les politiques économiques, les adeptes du néolibéralisme réfèrent constamment à leurs concepts idéologiques pour défendre leurs positions. Leur analyse reste inattaquable dans la mesure où ils s'arrogent le rôle de ministres du culte ou de grands prêtres, une autorité qui découle des saintes écritures, des marchés en parfaite concurrence¹⁰².

Dans la perspective de la promesse d'un a-venir idéalisé en tant que but ultime du processus économique, le credo néolibéral impose une voie obligée hors de laquelle il n'y a pas de salut. Ce chemin, moyen d'accéder à la «béatitude», est présenté comme une obligation incontournable pour ceux et celles qui veulent conquérir le bonheur incommensurable du ciel capitaliste. La route du «paradis» passe par la stricte obéissance à la compétitivité. Il n'y aurait pas d'autre voie

Tardif. Le texte original espagnol se lit comme suit: «*cuando los opresores se sienten bienhechores es porque creen en un evangelio incommovible*».

¹⁰¹ Suzan GEORGE et Fabrizio SABELLI, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰² John MIHEVC, «Néolibéralisme et intégrisme religieux», p. 2.

possible. Toutefois, comme je l'ai montré au chapitre précédent, il y a un prix à payer puisque cette logique de guerre engendre des gagnants et une multitude de perdants. Le ciel capitaliste n'est donc pas pour tous. Les perdants, pour qui l'ordre économique est une fatalité, sont les sacrifiés du système et ils se retrouvent dans l'enfer de l'appauvrissement, de la marginalisation, de l'exclusion et de la misère. Comme le mentionne Hugo Assmann, «l'espérance demeure confinée à l'intérieur de la logique du système»¹⁰³. Ayant commis le péché de ne pas être compétitif, les perdants n'ont qu'eux à blâmer puisqu'ils n'ont pas répondu et respecté les règles imposées pour parvenir au salut paradisiaque du bienheureux monde de la prospérité économique.

Je distingue donc trois axes au salut capitaliste tel que je viens de le présenter. Premièrement, le salut ou ciel capitaliste comme objectif: il s'agit d'une promesse de richesse pour le plus grand nombre. Deuxièmement, l'unique voie pour y parvenir: la concurrence afin de stimuler la croissance économique comme moyen pour ainsi endiguer la «rareté» et la violence. En troisième lieu, le coût du salut capitaliste en terme de sacrifices. Comme j'en ai fait la démonstration au chapitre précédent, la rareté est une forme de la violence. Par conséquent, la combattre en stimulant la croissance c'est, croit-on, combattre la misère alors, qu'en réalité, elle l'engendre par le biais des sacrifices «nécessaires». Le ciel capitaliste est ambivalent. Sa poursuite comme promesse du bonheur à venir est cause de marginalisation et d'exclusion d'une multitude de personnes du tissu socio-économique. Seule une minorité d'humains a, dans les faits, accès au salut imposé par le dieu-marché.

Il est important de préciser que la théologie capitaliste opère au moyen de deux réductionnismes simultanés. Il s'agit de deux expériences religieuses

¹⁰³ Hugo ASSMANN, «Idolâtrie du marché et sacrifices humains», p. 231.

parallèles mais totalement différentes et surtout séparées l'une de l'autre. La première, celle qui est véritablement importante, consiste à adorer avec la plus grande soumission le dieu du marché total. Cette dévotion ne tolère aucune déviation du «droit chemin» de l'orthodoxie dogmatique imposée par le paradigme économique capitaliste. Dans la version néolibérale de l'économie de marché, l'adoration de l'idole est poussée à son paroxysme. La seconde, consiste à vénérer les dieux et déesses de notre choix en autant, comme le spécifie Assmann, «qu'ils sont totalement anhistoriques, et donc insignifiants»¹⁰⁴. Il y a effectivement une tolérance assez large vis-à-vis des croyances et des cultes qui ne remettent pas en question la normativité imposée par le système sacrificiel du marché. Dans ce sens, ils ne présentent aucun danger pour l'«ordre» établi. Autrement dit, il s'opère ainsi une disjonction entre le domaine du privé et celui du collectif dans le cheminement spirituel des personnes. Dans cette dynamique, le spirituel n'a absolument rien à voir avec ce qui relève du politique et de l'économique. Cette dichotomie contribue à nourrir et à entretenir la méconnaissance concernant l'identité profonde entre le capitalisme et la violence sacrificielle, d'une part, et l'illusion autour des fondements pseudo-séculiers de la «religion» économique de marché, d'autre part. Par ailleurs, nous retrouvons ici la dynamique particulière liée au *double bind*, c'est-à-dire, dans ce cas, une sorte de dédoublement schizophrénique de la réalité qui oppose la vie privée et la vie sociale comme si l'une et l'autre n'appartenaient pas à une seule et même réalité. Ces remarques m'amènent à aborder un aspect important de la violence sacrificielle inhérente à l'économie de marché: la fuite en avant afin de justifier l'«efficacité» des sacrifices.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 226.

3.4 La fuite en avant provoquée par le caractère sotériologique et sacrificiel du libéralisme économique

Le salut capitaliste et les sacrifices «nécessaires» sont les deux faces d'une même médaille. Une fois l'engrenage des mécanismes de la violence sacrificielle en branle et les premiers perdants du «jeu» économique sacrifiés, il n'existe plus la possibilité de faire marche arrière. Dans cette dynamique, le marché doit générer la croissance et la richesse ou s'écrouler.

En effet, s'il n'y avait pas croissance économique, les sacrifices seraient vains et le ciel capitaliste s'effondrerait. Les perdants auraient été sacrifiés sans motifs. Le marché doit vaincre ses détracteurs, car s'il n'y avait pas croissance – promesse du ciel capitaliste – les sacrifices seraient perçus pour ce qu'ils sont vraiment, c'est-à-dire exclusions, marginalisations, aliénations et mise à mort symbolique au plan socio-économique. Dans ce contexte, l'existence des producteurs-consommateurs perdrait son sens et le marché se révélerait sans pouvoir véritable, une caricature de lui-même.

Ainsi, la liberté capitaliste apparaîtrait comme une perversion. Dans les faits, l'économie de marché, et plus particulièrement dans sa forme néolibérale, ne signifie pas, comme le mentionne à juste titre Hinkelammert, «l'abolition de l'esclavage pour tous, mais le pouvoir de vaincre et de rendre esclave. Il en résulte un circuit sacrificiel qui inclut la société entière»¹⁰⁵. Tel est l'illusoire liberté du libéralisme économique puisqu'il ne s'agit de rien d'autre que de la liberté de dévorer pour ne pas être dévoré.

¹⁰⁵ Franz J. HINKELAMMERT, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*, p. 17. La citation se trouve à la p. 14 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*Libertad no significa que nadie sea esclavo. Libertad significa poder hacer esclavos, y vencer. Resulta un circuito sacrificial que comprende la sociedad entera*».

Néanmoins, s'il y a croissance, le marché «montre» la «fécondité» et, par conséquent, la «nécessité» du sacrifice. Ainsi donc, le marché «s'acharne» à susciter la croissance par le moyen de la «parfaite» concurrence afin de légitimer la signification du sacrifice des perdants et de démontrer incontestablement qu'ils ne sont pas sacrifiés en vain mais pour le plus grand bien de tous... C'est pourquoi, entre autres, les gagnants et les «gourous» du système de marché ne se considèrent pas comme immoraux mais comme des hérauts au service du dieu-marché par qui l'harmonie et la richesse collective viendront.

«C'est le meilleur système du monde, il est indépassable», clament inlassablement les serviteurs du tout-au-marché. Il faut, disent-ils, se sacrifier pour le bon fonctionnement du marché total et accepter d'être sacrifié pour garantir le bien du plus grand nombre. Le «il vaut mieux qu'un seul meure pour tout le peuple» (*Jn* 11,50) de l'évangile se métamorphose en «vaut mieux qu'une multitude soit sacrifiée pour sauvegarder l'orthodoxie du marché et ainsi assurer la croissance infinie gage de la promesse qui engendrera le bonheur incommensurable du ciel capitaliste».

Le sacrifice des perdants est le nœud de la guerre économique. La victoire hypothétique de l'économie de marché, c'est-à-dire la réalisation effective du salut capitaliste, serait la démonstration que ces sacrifices ne sont pas stériles mais pour la «bonne cause» et que le marché est vraiment autorégulateur et adorable. Le capitalisme de marché doit gagner cette guerre pour justifier la violence sacrificielle sinon, son jeu sera dévoilé au grand jour comme une perversité absolument autorégulatrice et autoréférentielle. D'ailleurs, affirme Assmann, «tous les dogmatismes présentent des fantasmes d'autorégulation»¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Hugo ASSMANN, «Idolâtrie du marché et sacrifices humains», p. 199.

La croyance aux lois du marché et à ses mécanismes comme «ordre spontané», gage du paradis sur terre, est absolument nécessaire pour légitimer la sacrificialité inhérente du capitalisme «trionphant». La loi «divine» du dieu-marché sanctionne la violence sacrificielle.

La liberté proposée par le libéralisme économique est une «liberté de guerre». Il s'agit de la «guerre de tous contre tous» (Hobbes) dont il a été question précédemment et où le droit est celui de vaincre l'autre et, par le fait même, d'en faire un perdant sacrifié au nom de ce pouvoir absolutisé.

Les sacrifices exigés par la logique de la loi du marché permettent à celui-ci, par l'entremise de relations marchandes complexes, de se perpétuer. Ainsi, comme le suggère Hinkelammert, la sacrificialité se transforme illusoirement en réalité transcendante puisque du sacrifice des perdants résulte la «résurrection» continue du marché et des gagnants de la guerre économique. Cette dynamique contribue à consolider l'impression de l'absolue transcendance du marché. D'ailleurs, absolutisé par la pensée économique libérale, le marché apparaît effectivement comme une réalité objective transcendante. Qui donc, compte tenu de cette logique implacable, peut s'opposer au dieu du marché total ? L'économie de marché comme violence sacrificielle appartient au domaine du sacré.

Il n'y a pas ou très peu d'espoir de résurrection pour les sacrifiés du système à l'intérieur de la normativité imposée par le libéralisme économique. Seule importe, dans cette logique, la perpétuation du marché en tant qu'«œuvre civilisatrice», garantie de la félicité et de la prospérité à-venir. Au sein du paradigme du marché, la violence économique sacrificielle possède donc une valeur infinie, celle du ciel capitaliste, du paradis sur terre. Dans cet univers clos et à forte connotation «religieuse», tout l'espace est caractérisé par la violence

sacrificielle. Et puisque toutes les sphères d'activités humaines sont progressivement soumises aux lois du marché, elles sont inévitablement submergées par les mécanismes de la violence sacrificielle. Conséquemment, celle-ci, au même titre que la logique du tout-au-marché, devient normative de l'ordre social et dès lors «invisible», sauf dans ses effets.

À ce propos, Hinkelammert affirme que «la fécondité du sacrifice demande qu'il n'y ait pas de retour en arrière»¹⁰⁷. Par une fuite en avant, il faut démontrer de manière absolue, en conquérant le monde, l'entière «vérité» des dogmes économiques, l'efficacité et la nécessité des sacrifices et la transcendance du marché et de ses corollaires – les mécanismes qui lui sont inhérents, les valeurs admissibles, l'idéologie, la sacrificialité, etc. La conquête victorieuse du monde – la mondialisation de l'économie selon la modalité néolibérale – par les «forces» du marché serait la «preuve» que cette divinité autorégulatrice et autoréférentielle ainsi que les sacrifices qui lui sont consentis ont effectivement un sens, ce qui viendrait légitimer et exalter son triomphe.

J'ai démontré jusqu'à présent que l'économie de marché comme violence sacrificielle est une construction perverse, conçue par l'être humain, et qu'elle est irrecevable par son caractère aliénant, par l'exclusion qu'elle provoque d'une partie de plus en plus importante de l'humanité de la pleine participation à la vie, et par les inversions de la réalité qu'elle détermine. Pensons, en ce sens, à l'instrumentalisation des personnes et à la personnalisation des marchandises. En tant que théologien, je suis maintenant interpellé à examiner la question concomitante de l'idolâtrie et de la sacrificialité dans la Bible afin de construire une instance critique chrétienne pour confronter la sacralisation et la logique

¹⁰⁷ Franz J. HINKELAMMERT, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*, p. 24. La citation se trouve à la p. 22 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*el hecho del sacrificio hace que no haya vuelta atrás*».

sacrificielle méconnues du paradigme du marché. Je soupçonne les écrits bibliques d'être traversés par une ligne de fond qui placerait l'être humain au centre du projet de Dieu et qui, par conséquent, contesterait son sacrifice, quelles que soient les raisons invoquées.

En condamnant le sacrifice, les écrits bibliques condamneraient aussi l'idolâtrie. Celle-ci, c'est-à-dire l'absolutisation ou sacralisation de certaines réalités au détriment d'autres réalités, engendre une dynamique sacrificielle. Condamner le sacrifice c'est donc aussi condamner l'idolâtrie. Ainsi, la position biblique offrirait un contrepoids théologique, éthique et idéologique en bloquant la route à l'économie de marché comme violence sacrificielle, particulièrement, dans sa plus récente version, le néolibéralisme.

Chapitre IV

LA QUESTION DE L'IDOLÂTRIE ET DU SACRIFICE DANS LA TRADITION BIBLIQUE

La question de l'idolâtrie et du sacrifice occupe une place centrale dans la tradition biblique. Impossible de l'occulter et de l'ignorer sans pervertir le sens profond du projet de Dieu pour l'humanité. Il s'agit d'une clef de compréhension qui permet d'éclairer le sens biblique de la liberté, de la justice et de la dignité humaine. Dans ce chapitre, j'entends apporter un éclairage de ce que peut être le projet de Dieu pour les humains en analysant la position biblique sur la question fondamentale de l'idolâtrie et du sacrifice. Ce travail va me permettre d'élaborer une instance critique avec laquelle je pourrai confronter théologiquement, dans un chapitre subséquent, l'économie de marché comme idolâtrie et comme violence sacrificielle. Dans cette foulée, comme le mentionne le bibliste Pablo Richard, «nous lisons la Bible et la Bible elle-même lit notre réalité»¹.

Le présent chapitre est divisé en deux grandes sections. En premier lieu, je vais explorer ce qu'est l'idolâtrie dans la Bible. Dans cette perspective, on comprendra qu'il est primordial d'examiner de près le lien incontournable sinon indéfectible que les écrits bibliques établissent entre, d'une part, l'oppression², l'exploitation, l'esclavage de l'humain par l'humain et, d'autre part, l'idolâtrie.

¹ Pablo RICHARD, «Présence et révélation de Dieu dans le monde des opprimés»: *Concilium* 242 (1992), p. 50.

² Il est important de signaler que, selon la bibliste Elsa Tamez, «quand la Bible parle d'oppression, elle n'a pas d'abord à l'esprit une âme tourmentée ou affligée par des «esprits non identifiés». Le langage de la Bible est toujours très concret. [...] En théologie biblique, le terme «oppression» se réfère à une expérience réelle, directement liée aux facteurs d'oppression, et à la logique qui pousse les riches à augmenter à tout prix leurs possessions. Les opprimés et les pauvres subissent l'exploitation et la mort, à la fois physique et psychologique; ils subissent discriminations et humiliations». Elsa TAMEZ, *La Bible des opprimés*, [Collection Bible et vie chrétienne, Nouvelle série], Paris, P. Lethielleux, 1984, p. 19-20.

En second lieu, je vais analyser la position biblique concernant le sacrifice humain et ses rapports avec l'idolâtrie.

La première section couvre les différents aspects de l'idolâtrie dans la Bible et est elle-même subdivisée en deux parties correspondant aux deux Testaments. Je vais d'abord explorer trois facettes concernant cette question dans le Premier Testament. Il s'agit du culte des images de Yahvé, du culte des dieux étrangers et du culte des faux dieux. Je tenterai ensuite de rendre compte des diverses formes d'idolâtrie et de leur traitement dans le Deuxième Testament.

4.1 Les trois facettes de l'idolâtrie dans le Premier Testament

La première question qui vient spontanément à l'esprit est celle-ci : qu'est-ce que l'idolâtrie ? Selon le *Catéchisme de l'Église catholique*, «elle consiste à diviniser ce qui n'est pas Dieu»³. De façon plus spécifique, le bibliste Pablo Richard, dont la pensée à ce sujet est rapportée par Pablo Hernandez, considère l'idolâtrie «comme l'attachement à un autre «absolu» que Dieu, impliquant une opposition à ce dernier et le déni de sa volonté libératrice»⁴. Quant au théologien Michel Beaudin, il «entend par «idole» toute réalité ou toute idée qui serait *absolutisée* ou sacralisée et, au nom de laquelle, des humains ou leur dignité seraient *relativisés* ou «sacrifiés» »⁵. Enfin, le théologien Gustavo Gutiérrez affirme que «l'idolâtrie consiste à mettre sa confiance en quelque chose ou quelqu'un qui n'est pas Dieu, ou encore à jouer double jeu en affirmant mettre sa

³ XXX, *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, CECC (Conférence des Évêques catholiques du Canada), 1993 (1992), art. 2113, p. 437.

⁴ Pablo HERNANDEZ, *La chrétienté comme modalité idolâtrique d'inversion historique de l'Église dans le système socio-économique et politique en Amérique Latine selon le théologien Pablo Richard*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Faculté de Théologie, Université de Montréal, 1995, p. 8.

⁵ Michel BEAUDIN, «Cette idole qui nous gouverne. Le néolibéralisme comme «religion» et «théologie» sacrificielles»: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 24/4 (1995), p. 397.

confiance en Dieu tout en recherchant d'autres assurances». ⁶ C'est affirmer la même chose mais de manière différente. En d'autres termes, nous serions ici en présence de la même structure dont il a été question au chapitre précédent sous la dénomination de *structure religiologique fondamentale*. La tradition biblique rendrait simplement compte du processus *d'absolutisation-sacralisation* de certains aspects de la réalité sous une autre catégorie, celle d'idolâtrie, qui aurait pour conséquence la *relativisation-sacrificialité* d'autres aspects du réel.

Quelle est donc la pertinence ou, plus précisément, la particularité de la tradition biblique pour que je construise une instance critique à partir de celle-ci ? Pourquoi ne pas l'avoir fait depuis la lecture religiologique ? D'abord, parce que l'idolâtrie se situe dans le registre théologique, ce qui n'était pas le cas de la lecture religiologique qui relève de l'analyse des sciences humaines ou des sciences de la religion. Cette voie m'est indiquée par la finalité de cette étude qui se veut d'ordre théologique, ce qui requiert la construction de points de repères proprement théologiques. Par ailleurs, l'approche biblique permet de confronter la réalité sociale souvent à contre-courant. En ce sens, dira Pablo Richard, la tradition biblique «regarde la réalité à partir du point de vue des victimes, alors que généralement, l'histoire est écrite par les dominants, les gagnants, les plus forts» ⁷.

Dans un premier temps, il sera question, selon l'exégèse de Pablo Richard, des «*dos formas fundamentales de idolatría* [dans le Premier Testament]: *idolatría por perversión e idolatría por sustitución*» ⁸. D'une part, il s'agit du culte

⁶ Gustavo GUTIÉRREZ, *Dieu ou l'or des Indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne. 1492-1992*, Paris, Cerf, 1992, p. 131.

⁷ Pablo RICHARD, «La Bible, mémoire historique des pauvres»: *Liaisons internationales*, 27 (1981), p. 5.

⁸ Pablo RICHARD, «*Teología en la Teología de la Liberación*» dans Ignacio ELLACURIA et Jon SOBRINO (dir.), *Mysterium Liberatris. Conceptos Fundamentales de la Teología de la*

des images de Yahvé, et d'autre part du culte des dieux étrangers et du culte des faux dieux. En deuxième lieu, il sera question des formes d'idolâtrie dans le Deuxième Testament. Mais commençons par aborder l'idolâtrie dans le Premier Testament.

4.1.1 Le culte des images de Yahvé

Dès le livre de l'Exode, l'interdiction de fabriquer des idoles est affirmée avec vigueur : «Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas» (*Ex* 20, 4-5), et «Tu ne te feras pas de dieux en forme de statue» (*Ex* 34, 17)⁹. Pourquoi un tel interdit et une pareille insistance sur celui-ci ? À première vue, la pratique de fabriquer des images afin de représenter la divinité paraît inoffensive et même innocente. Alors, que signifie cet interdit ? Afin d'approfondir cette question, je vais explorer l'épisode du veau d'or à l'aide du passage biblique d'*Ex* 32, 1-35. D'ailleurs, selon Pablo Richard, le veau d'or «*is a continual point of reference in the Bible and in postbiblical tradition for the purpose of combating idolatry*»¹⁰.

Liberación, volume 1, Madrid, Trotta, 1990, p. 208. Je traduis: «deux formes fondamentales de l'idolâtrie [dans le Premier Testament]: l'idolâtrie par perversion et l'idolâtrie par substitution».

⁹ Cette mise en garde est réaffirmée avec fermeté à diverses reprises: «N'allez pas vous corrompre en vous fabriquant une idole, une forme quelconque de divinité, l'image d'un homme ou d'une femme, l'image de n'importe quelle bête de la terre ou de n'importe quel oiseau qui vole dans le ciel, l'image de n'importe quelle bestiole qui rampe sur le sol, ou de n'importe quel poisson qui vit dans les eaux sous la terre» (*Dt* 4, 16-18). Voir aussi *Dt* 4, 23; 5, 6-8; 7, 5; 27, 15. Il est important de préciser que de nos jours le terme «idole» revêt plutôt un caractère positif. Ainsi, les personnes qui deviennent des «idoles», comme par exemple certains sportifs ou certaines vedettes de cinéma et de la scène musicale, sont considérés comme des modèles à imiter et des sources de références pour presque tout mais particulièrement lorsqu'il est question de réussite. Cependant, la référence positive contemporaine aux «idoles» se fait sans égard au prix ou sacrifice payé afin de conquérir le prestige de la gloire.

¹⁰ Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», dans Pablo RICHARD et al., *The Idols of Death and the God of Life*, New York, Orbis Books, 1983 (1980), p. 5. Je traduis: «est un point de référence continuuel dans la tradition biblique et post-biblique dans le but de lutter contre l'idolâtrie».

L'être humain a de tout temps fabriqué des images (sculptures, dessins, peintures, etc.) afin de représenter son Dieu et ainsi lui rendre un culte. Quoi de plus banal diront certains! Toutefois, nous verrons que les apparences cachent ici souvent des problématiques fondamentales.

L'épisode du veau d'or se situe après la sortie du pays d'Égypte par le peuple hébreu qui y était tenu en servitude par le Pharaon Ramsès. «Ayant entendu le cri de son peuple», Yahvé lui suscite un libérateur dans la personne de Moïse qui le conduit dans le désert vers la «terre promise». C'est après une absence prolongée de Moïse au mont Sinaï que le peuple, impatient, décide de se fabriquer «des dieux». «Ils dirent alors : Voici tes dieux, Israël, ceux qui t'ont fait monter du pays d'Égypte!» (Ex 32, 4b), à qui «ils offrirent des holocaustes et des sacrifices de paix» (Ex 32, 6).

Pour Pablo Richard, cette expérience en est une d'idolâtrie et cela pour plusieurs raisons. La représentation des dieux sous la forme d'une statue de veau «*as manifested by the refusal to follow Moses as its leader, [...]. The Israelites wanted to retreat, and to force God to lead them, not toward the promised land of liberty, but toward Egypt, the land of slavery*»¹¹. Dans ce cas, l'idolâtrie se manifeste dans la perte de foi en Dieu comme libérateur en le représentant par un veau et en l'installant devant eux dans leur retour vers la terre d'oppression et de servitude. Par ailleurs, selon Pablo Richard, il s'agit d'un péché contre la transcendance de Dieu qui se manifeste par «*the people's refusal of it's own*

¹¹ Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», p.7. Je traduis: «se manifeste dans le refus de suivre le leadership de Moïse, [...]. Les Israélites veulent retourner en arrière et forcer Dieu de les guider, non vers la terre promise de la liberté, mais vers un retour en Égypte, la terre de la servitude».

liberation, and in the construction of a false liberation through the alienating worship of a god who would console them, but not set them free»¹².

Le Dieu de Moïse, Celui qui entend le cri du peuple qui *souffre*, contrairement à la représentation que celui-ci s'en fait, est le Dieu libérateur qui ne participe pas à l'aliénation et la peur occasionnées par l'oppression de la servitude et intériorisées par le peuple opprimé et exploité. Il n'y a pas de marchandage possible avec le Dieu libérateur, aucune compromission avec l'oppression qui attaque l'être humain dans sa dignité. À ce titre, «l'affirmation de la transcendance de Dieu va de pair, donc, avec l'affirmation de son projet de libérer le peuple»¹³.

En résumé, le peuple rejette, durant son absence, le leadership libérateur de Moïse et tombe dans l'idolâtrie du retour en arrière, vers l'esclavage et l'oppression, en manipulant Dieu à l'aide d'une image¹⁴ fabriquée de toute pièce. En fait, l'idole n'est pas véritablement fabriquée à l'image de Dieu mais à l'image de l'attitude idolâtrique du peuple soumis à l'oppression, ce qui légitime sa conduite aliénante. Ainsi, pour Gutiérrez, «le zèle pour Yahvé est incompatible avec l'idolâtrie, car celle-ci suppose la confiance dans une idole et l'adoption d'un comportement étranger à la volonté exprimée par Dieu dans l'Alliance établie avec son peuple»¹⁵. Or, la création du veau d'or permet aux Hébreux, selon leurs visées propres, de manipuler Dieu aveuglément. Dans cette perspective, comme

¹² *Ibid.*, p.7. Je traduis: «les personnes qui refusent leur propre libération et dans la construction d'une fausse libération et le culte aliénant d'un dieu qui les console mais sans les rendre libre».

¹³ Pablo HERNANDEZ, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴ À cet égard, la perspective biblique est claire: «Personne sur cette terre n'a vu et ne peut voir Dieu [...]: c'est dans ses images qu'il se fait connaître (cf *Jn* 1, 18) [c'est-à-dire les êtres humains et non pas les idoles]. [...] Seul l'homme peut prétendre à ce titre qui exprime sa plus haute dignité (*Gn* 9, 6)». Xavier LÉON-DUFOUR et al., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1977, pp. 562-563. Par ailleurs, le récit de la Genèse est sans équivoque: «Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa; mâle et femelle il les créa» (*Gn* 1, 26).

¹⁵ Gustavo GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 131.

l'affirme Pablo Richard, «*idolatry appeared as the religious expression of the people's submission to a situation of oppression*»¹⁶.

Dans le récit du livre de l'Exode, qui est une référence fondamentale de l'histoire du peuple hébreu encore aujourd'hui, Dieu se révèle comme le *libérateur*. Dans la Bible, la transcendance du vrai Dieu se manifeste d'ailleurs à travers l'image du libérateur.

Ainsi donc, comme le mentionne à juste titre Pablo Hernandez, aussi bien l'opresseur que l'opprimé pratiquent [...] une idolâtrie qui corrompt la révélation de la transcendance libératrice de Dieu, les uns en opprimant et les autres en renonçant à la libération.¹⁷

Il s'agit donc d'une forme d'*idolâtrie par perversion* de l'image de Dieu qui est ici manipulée pour servir les intérêts et les désirs immédiats du peuple. Cette manipulation est aussi une perversion du nom de Yahvé qui, dès lors, se trouve vidé de sa signification profonde de libération. Richard précise en insistant que l'idolâtrie par perversion «*se da en la relación directa con Yahvé, cuando el mismo nombre o imagen de Yahvé es manipulado o pervertido*»¹⁸.

Nous constatons, après ces considérations, qu'il n'y a rien d'inoffensif et d'innocent dans le culte des images de Yahvé. Voyons maintenant comment se manifeste l'idolâtrie dans la pratique du culte des dieux étrangers.

¹⁶ Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», p. 8. Je traduis: «l'idolâtrie apparaît comme l'expression religieuse de la soumission du peuple à une situation d'oppression».

¹⁷ Pablo HERNANDEZ, *op. cit.*, p. 17.

¹⁸ Pablo RICHARD, «*Teología en la Teología de la liberación*», p. 208. Je traduis: «se produit lorsque dans la relation directe avec Yahvé son nom ou son image est manipulé ou perverti».

4.1.2 Le culte des dieux étrangers

À la période de la monarchie unifiée puis divisée¹⁹, les Hébreux croient que Yahvé est le Dieu suprême mais non l'unique. Effectivement, le peuple d'Israël ne doute pas de l'existence des dieux étrangers et que ceux-ci possèdent un pouvoir réel sur le territoire qui leur est assigné et qu'ils protègent. Toutefois, pour les Israélites, Yahvé est le plus grand d'entre tous car c'est lui, Yahvé, qui les a libérés de la servitude. À cet égard, selon Pablo Richard, «*the people of Israel was born as a people through its liberation from slavery in Egypt, and it was in this liberating action that it discovered its God*»²⁰. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la formule de base anti-idolâtrique suivante : «Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi» (*Ex 20, 2-3; Dt 5, 6-7; 6, 14-15*).

Durant la période monarchique, la tentation est grande d'adopter le culte des dieux étrangers. Les Israélites ne vivent pas en vase clos. Ils sont en contact avec les peuples avoisinants et plus particulièrement avec les peuples conquis sous la royauté de David (1010 ?-969). Ils subissent nécessairement l'influence de ces derniers, ce qui les amène à s'éloigner du Dieu libérateur en adoptant des pratiques d'oppression et d'exploitation, surtout en ce qui concerne les rois (voir 1 R 21 et 2 R 21, 1-18). Dans ces deux exemples, l'oppression est liée à l'idolâtrie des rois qui adoptent le culte des dieux étrangers. Ainsi, Akhab, roi d'Israël, épouse Jézabel, la fille du roi Sidonien Ethbaal et fait siennes les croyances de celle-ci dans le dieu Baal (1 R 16, 31-33). En 1 R 21, l'injustice commise par Akhab,

¹⁹ La période de la monarchie unifiée est instaurée avec l'accession de Saül à la royauté vers 1030-1010 ? et prend fin à la mort de Salomon vers 930. La monarchie unifiée s'échelonna sur une centaine d'années. À la mort du roi Salomon, le royaume se divisa en deux entre le nord (royaume d'Israël) et le sud (royaume de Juda). Cette période, celle des deux royaumes ou de la monarchie divisée, s'étendit de 930 à 722 jusqu'à la chute du royaume du Nord entre les mains des forces de l'envahisseur assyrien.

²⁰ Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», p. 10. Je traduis: «le peuple d'Israël est né en tant que peuple à travers sa libération de l'esclavage en Égypte et c'est dans cette action libératrice qu'il a reconnu son Dieu».

contre lequel intervient le prophète Élie, est directement imputable à l'idolâtrie du roi. Celle-ci a entraîné la mort violente –le sacrifice– de Naboth d'Israël. Ces observations me conduisent à affirmer que les rédacteurs des livres historiques sont méfiants envers la monarchie du Nord puisque le pouvoir politique dans lequel était intégrées les pratiques idolâtres du culte des dieux étrangers engendrait l'injustice et l'oppression vis-à-vis des plus faibles.

Pour ces raisons, Pablo Richard encore, souligne avec fermeté que

*the oppression among the people contradicted the intimate and specific nature of the people of Israel and its faith in Yahweh. Injustice and idolatry were not just sins like other sins, but rather the negation of itself as a people. Conversely, its justice and the purity of its faith in God were the source of its strength and superiority over other peoples*²¹.

Contrairement aux dieux étrangers, Yahvé est le Dieu libérateur. Il est un Dieu qui entend le cri et les souffrances de son peuple, alors qu'à l'intérieur de la dynamique des autres cultes, la dignité humaine est éclipsée par le pouvoir oppresseur et la quête des richesses. «Alors, comme le spécifie Gutiérrez, les êtres humains sont considérés comme moins importants que les biens matériels.»²² La logique idolâtrique engendre la servitude, la misère et la souffrance du peuple. L'idolâtrie et le pouvoir oppresseur marchent la main dans la main et suscitent, sous forme de meurtre, d'oppression ou d'exploitation le sacrifice d'une multitude de personnes. D'ailleurs, pour Gutiérrez, «l'idolâtrie est la mort, Dieu est la vie»²³.

²¹ *Ibid.*, p. 10. Je traduis: «l'oppression parmi le peuple contredit la nature intime et spécifique du peuple d'Israël et sa foi en Yahweh. L'injustice et l'idolâtrie n'étaient pas simplement des péchés comme les autres mais plutôt la négation de soi-même comme peuple. Réciproquement, sa justice et la pureté de sa foi en Dieu étaient source de sa force et de sa supériorité sur les autres peuples».

²² Gustavo GUTIÉRREZ, *op. cit.* p. 133.

²³ *Ibid.*, p. 136.

Dans le cas présent, il s'agit d'une forme d'*idolâtrie par substitution*, c'est-à-dire lorsque le peuple, s'éloignant de la dynamique de libération et de solidarité par laquelle il reconnaissait son Dieu, Yahvé, remplace le culte de celui-ci par celui de dieux étrangers dont la dynamique propre engendre l'aliénation et la désolidarisation avec les plus faibles. D'ailleurs, à cet effet, Elsa Tamez souligne que les idoles n'étant que des dieux fabriqués par les humains, elles

*ne peuvent sauver ni délivrer, car elles ne sont que néant*²⁴ (1 S 12, 21). De plus, ces faux dieux ne s'attaquent pas à l'oppression, comme le fait Yahweh; au contraire, ils lui donnent même une certaine légitimité, puisqu'ils ne la voient pas, n'en entendent pas parler et ne peuvent parler eux-mêmes²⁵ (Ps 115, 4-8).

Dans cette perspective, les idoles n'étant rien d'autre que le produit des mains des êtres humains, elles lui sont nécessairement inférieures. Comme le fait remarquer avec raison Gutiérrez, le prophète Isaïe ironise à ce sujet (Is 44, 14-20)²⁶. Voyons maintenant la troisième et dernière forme d'idolâtrie relevée par Pablo Richard dans le Premier Testament.

4.1.3 Le culte des faux dieux

La révélation du vrai Dieu se joue au cœur des événements historiques du peuple d'Israël. «*La historia*, selon Richard, *es la mediación básico del encuentro con Dios.*»²⁷ Ainsi, le monothéisme se fixe à la suite d'un épisode concret

²⁴ C'est moi qui souligne.

²⁵ Elsa TAMEZ, *op. cit.*, p. 52.

²⁶ En voici un extrait: «[l'humain] plante un pin, mais c'est la pluie qui le fait grandir. C'est pour l'homme bois à brûler: il en prend et se chauffe, il l'enflamme et cuit du pain. Avec ça il réalise aussi un dieu et il se prosterne, il en fait une idole et il s'incline devant elle» (Is 44, 14b-15).

²⁷ Pablo RICHARD, «*Teología en la Teología de la Liberación*», p. 213. Je traduis: «L'histoire est la médiation de base de la rencontre avec Dieu.»

particulier, l'exil à Babylone (587-538). Pour Israël, cette période devient le lieu privilégié d'un examen autocritique et d'une relecture théologique des causes de la destruction de son Temple, de la ville de Jérusalem, du déracinement d'un exil forcé et donc de la dépossession de ce qui faisait son identité profonde comme peuple. Ainsi, c'est dans un contexte particulier, comme le souligne Hernandez, qu'«après l'exil, les dieux étrangers ne sont plus considérés par le peuple d'Israël comme de vrais dieux, mais comme de faux dieux»²⁸. À partir de cette nouvelle perspective fondamentale, selon Pablo Richard, l'idolâtrie acquiert une nouvelle signification et il s'établit une divergence radicale entre la foi monothéiste d'Israël et l'idolâtrie.

Plusieurs textes du Premier Testament rendent compte de l'opposition totale dont je viens de faire mention : les chapitres 40 à 55 du livre d'Isaïe, mais plus particulièrement *Is* 44, 9-29; 46, 1-7; ensuite *Jr* 10, 1-16; *Mi* 1, 1-7; *Sg* 13-15; 1 *M*. Pablo Richard démontre que l'exégèse de ces textes fait clairement et sans ambiguïté ressortir que ceux-ci

*are all situated in a context of oppression. When idolatry appears, it is intimately linked to the situation of political oppression. The prophetic or theological denunciations of idolatry, with the consequent affirmation of monotheistic faith, always occur within a context of hope and liberation*²⁹.

La série de textes bibliques mentionnée précédemment établit sans équivoque une corrélation indéniable entre l'oppression et l'idolâtrie. Lorsqu'il y a idolâtrie il y a oppression et, *vice versa*, lorsqu'il y a oppression, il y a

²⁸ Pablo HERNANDEZ, *op. cit.*, p. 23.

²⁹ Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», p. 11. Je traduis: «se situent dans un contexte d'oppression. Quand l'idolâtrie apparaît, elle est intimement liée aux situations d'oppression politique. La dénonciation prophétique ou théologique de l'idolâtrie, avec

nécessairement idolâtrie. L'une est tributaire de l'autre, n'existe pas sans l'autre. Dans la perspective du Premier Testament, Pablo Hernandez mentionne à juste titre que

l'idolâtrie rend le pouvoir [politique et économique] oppresseur [...], dominateur [et exploiteur], et le pouvoir oppresseur se manifeste idolâtre, ce qui va à l'encontre de la volonté du vrai Dieu qui apparaît de façon caractérisée comme libérateur, farouchement opposé à l'injustice faite aux pauvres³⁰.

À cet égard, *Ez* 22, 6-7 rend compte de la dynamique de l'oppression politique et *Is* 2, 6-8 de l'exploitation économique (accumulation des richesses). Dans les deux cas les textes mettent en relief le lien direct avec l'idolâtrie. Il y est évident, comme l'affirme Elsa Tamez, que «les oppresseurs et Yahweh n'ont pas le même regard sur le monde. C'est pourquoi le méchant doit renier Yahweh, au moins implicitement, par sa conduite»³¹. La différence essentielle des regards réside dans le fait que Yahvé part du point de vue des opprimés et des exploités (*Ex* 3, 7 par exemple).³² Par conséquent, comme le mentionne Gutiérrez, il y a nécessairement idolâtrie lorsque l'«ordre social [est] orienté vers la satisfaction des intérêts et de la cupidité des dominateurs»³³.

Ici encore, il s'agit d'une forme d'*idolâtrie par substitution*. Cette fois-ci, la substitution s'opère au profit de faux dieux ou déesses. Dans pareil cas, «le problème n'est pas de savoir si Dieu existe, mais de montrer en quel Dieu nous

l'affirmation conséquente de la foi monothéiste, surgit toujours dans un contexte d'espérance et de libération».

³⁰ Pablo HERNANDEZ, *op. cit.*, p. 24-25.

³¹ Elsa TAMEZ, *op. cit.*, p. 53. Et comme Tamez le mentionne justement, «l'opresseur ne peut se soumettre à Dieu sans renoncer à sa condition d'opresseur» [donc à sa pratique idolâtre]. *Ibid.*, p. 31.

³² «J'ai bien vu la détresse de mon peuple qui est en Égypte, et j'ai entendu les cris que lui font pousser ses oppresseurs. Oui je connais ses souffrances.»

³³ Gustavo GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 140.

croyons»³⁴. Car, en effet, il ne s'agit pas que d'une simple nuance du genre «tous les chemins mènent à Dieu» où tout est ramené au même plan dans l'indifférenciation la plus complète. Certaines conceptions de Dieu sont infantilisantes, aliénantes et destructrices d'humanité. Dans cette optique, il n'est pas superflu de rappeler que le vrai Dieu qui se révèle dans l'histoire du peuple hébreu est le Dieu-avec-nous, libérateur et solidaire avec les victimes de l'oppression, de l'exploitation et de la servitude.

Cette perspective marque de façon radicale une distanciation fondamentale avec l'idolâtrie caractérisée aujourd'hui, par l'individualisme souvent exacerbé et l'anti-solidarité avec les exclus, les marginalisés et les plus démunis. En fait, comme le dirait Pablo Richard, nous assistons maintenant à une «lutte des dieux [...] qui se livre au cœur de l'histoire»³⁵. En résumé, toujours selon Richard, les deux formes d'idolâtrie par substitution que nous avons examinées se produisent «*cuando Yahvé es sustituido por otros dioses o dioses falsos*»³⁶.

Après avoir montré les facettes de l'idolâtrie dans le Premier Testament, il nous faut passer au Deuxième Testament. Pour Pablo Richard, il y a continuité de l'un à l'autre. Les premières communautés chrétiennes ne balaient pas du revers de la main les enseignements du Premier Testament; au contraire, elles s'en inspirent mais avec «une vision encore beaucoup plus radicale et plus concrète»³⁷. Je vais aborder la question de l'idolâtrie dans le Deuxième Testament à partir de quatre groupes de textes.

³⁴ Pablo RICHARD, «Présence et révélation de Dieu...», p. 42.

³⁵ *Ibid.*, p. 43.

³⁶ Pablo RICHARD, «*Teología en la Teología de la Liberación*», p. 208. Je traduis: «lorsque Yahvé est remplacé par d'autres dieux ou par de faux dieux».

³⁷ Pablo HERNANDEZ, *op. cit.*, p. 25.

4.2 Les formes de l'idolâtrie dans le Deuxième testament

Les quatre groupes de textes où il est surtout question d'idolâtrie dans le Deuxième testament concernent l'idolâtrie destructrice de l'existence humaine, de la nature et de l'histoire, l'idolâtrie de l'argent, l'idolâtrie de la loi et enfin l'idolâtrie du pouvoir politique oppresseur. Encore une fois, l'exégèse à laquelle je fais principalement référence est celle de Pablo Richard.

4.2.1 L'idolâtrie qui détruit l'existence humaine, la nature et l'histoire

Lorsque nous assistons à la destruction de l'existence humaine, de la nature et de l'histoire nous pouvons être certains, selon Pablo Richard, que nous sommes en présence d'une manifestation de l'idolâtrie.

Avec Pablo Richard, je fais d'abord appel au passage suivant du Deuxième Testament pour étayer ma position : *Ac* 17, 16-34. Ce texte rapporte le discours de Paul devant l'Aréopage à Athènes et fait principalement appel à deux arguments afin d'élaborer une critique radicale de l'idolâtrie.

L'exégèse de Richard démontre que le premier argument utilisé par Paul dans ce discours

refers to God as the creator and lord of history. This God needs no temples, altars, or idols to be revealed. Humans do not need these things either, in order to know God. God is fully transcendent and "indeed he is not far from each one of us, for in him we live and move, in him we exist" [Ac 17, 27-28]³⁸.

³⁸ Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», p. 19. Je traduis: «se réfère à Dieu comme Créateur et Seigneur de l'histoire. Ce dieu n'a besoin ni de temples, ni d'autels, ni d'idoles pour être révélé. Les humains n'ont pas davantage besoin de ces choses pour connaître Dieu. Dieu est entièrement transcendant, "lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous. Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être" (*Ac* 17, 27-28).

Pour Richard, il s'agit d'un argument critique décisif qui disqualifie toutes formes d'idolâtrie. La transcendance du Dieu de la vie présent au cœur des humains, de la nature et de l'histoire est formellement opposée à toutes les praxis idolâtriques étant donné leur caractère destructeur et aliénant. D'ailleurs, il y a une incompatibilité insurmontable entre les deux puisque l'idolâtrie conduit inévitablement à la destruction des lieux mêmes de la révélation du Dieu qui donne la vie en abondance (*Jn 10,10*). Gutiérrez affirme à juste titre que «le culte idolâtre [...] sème la mort»³⁹.

Dans cette perspective, le deuxième argument anti-idolâtrique précise et consolide le premier en faisant référence à l'expérience de libération radicale vécue par le peuple hébreu au cœur de son histoire dans laquelle il reconnaît son Dieu. Puisque la révélation de Dieu se fait à travers les expériences de libération humaine des chaînes de l'oppression, de l'exploitation, de la servitude et de l'aliénation, alors cela signifie que tout ce qui détruit la vie humaine, et qui pourtant se présente comme transcendant, surnaturel ou spirituel et moral, n'est rien d'autre que des idoles. Ainsi donc, comme l'indique Hernandez dans son étude de la pensée de Pablo Richard, la

destruction de l'humain n'est autre chose que la destruction de la présence transcendante et libératrice de Dieu puisque, selon *Gn 1, 27*, l'être humain est fait à l'image (*eikon*) de Dieu. La destruction ou sacrifice de l'humain correspond ainsi à la destruction de l'image de Dieu donc à sa perversion en tant que Dieu libérateur pour un divin, un absolu aliénant et donc insignifiant⁴⁰.

Dans la même foulée, Elsa Tamez affirme que «la Bible n'hésite pas à parler de l'oppression comme d'une action dirigée contre Dieu lui-même. En fin de

³⁹ Gustavo GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 135.

compte, c'est Yahweh qui est opprimé»⁴¹. L'argumentation présentée plus haut marque indéniablement une opposition insurmontable entre transcendance de Dieu et idolâtrie. C'est pourquoi Richard insiste sur le fait que seule «*la vida concreta llega a ser el criterio de discernimiento entre lo que es éticamente bueno y mal*»⁴². Ici, la question de savoir «en quel Dieu croyons-nous ?» trouve toute sa pertinence et tout son sens. Une fois établi l'antagonisme radical entre le Dieu libérateur de la révélation et les pratiques idolâtriques, abordons trois types d'idolâtries figurant dans le Deuxième Testament. Il s'agit de celles de l'argent, de la loi et du pouvoir politique oppresseur.

4.2.2 Idolâtrie de l'argent

Elsa Tamez et Pablo Richard s'accordent tous deux à soutenir l'incompatibilité entre le Dieu libérateur et la recherche de l'argent ou de l'accumulation des richesses comme une fin en soi. Plusieurs textes rendent effectivement compte de cette opposition fondamentale : 1 Co 5, 9-13; 6, 9-11; 10, 14-17; Ga 9, 19-21; Col 3, 5; Ep 5, 5; 1 P 4, 3; Mt 6, 24; Lc 16, 13. Ces passages stigmatisent l'idolâtrie de l'argent, en même temps que d'autres attitudes et comportements aliénants, comme quelque chose d'absolument inconciliable «with faith, the Christian community, and the kingdom of God»⁴³. Par exemple,

⁴⁰ Pablo HERNANDEZ, *op. cit.*, p. 28.

⁴¹ Elsa TAMEZ, *op. cit.*, p. 57. Voir Lv 5, 21; Pr 14, 31; Jr 51, 5.

⁴² Pablo RICHARD, «*Teología en la Teología de la Liberación*», p. 217. Je traduis: «la vie concrète devient le critère de discernement entre ce qui est éthiquement bien et mal».

⁴³ Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», p. 20. Je traduis: avec la foi, la communauté chrétienne et le Royaume de Dieu». Il est ici important de définir ce que j'entends par Royaume de Dieu: «Le Royaume [de Dieu] paraît quand est rétablie la dignité humaine, la justice, la liberté, la réconciliation, la paix (les miracles de Jésus l'attestent, de même que sa prédication, notamment les paraboles et la version araméenne des béatitudes); il paraît quand l'égoïsme est vaincu, quand le monde –individu et collectivité — se soumet à la logique de la création telle que posée par le Créateur. Le Royaume est essentiellement la réalisation du dessein souverain

— créateur et sauveur — de Dieu sur toute sa création. [...] C'est donc un appel à la transformation du monde et à la responsabilité sociale. [...] Le chrétien, à la suite de Jésus, doit faire œuvre libératrice dans des situations concrètes, nouvelles et changeantes, historiques.»

en *Col 3, 5*, le rédacteur affirme que la cupidité est une idolâtrie. Or, la cupidité est l'un des ressorts essentiels de la recherche de l'argent dans le seul but de s'enrichir⁴⁴. À la suite d'Elsa Tamez, il est essentiel de mentionner que

l'accumulation des richesses comme but en soi est injuste, puisqu'elle équivaut à la spoliation des autres : la richesse est un «trésor volé». L'analyse des textes nous montre que Dieu est opposé à toute thésaurisation. [...] Nous devons cependant être clair sur un point : ce n'est pas l'accumulation des richesses comme telle qui suscite la réprobation, mais plutôt le fait que toute accumulation de cette sorte entraîne inmanquablement la spoliation et l'appauvrissement d'autres personnes. Le ventre de l'opresseur, dit Sophar de Naama, n'est jamais rempli : sa cupidité convoite toute chose (*Jb 20*)⁴⁵.

Suivant cette logique, il est assuré que les oppresseurs et les exploités ne sont pas, par nature, plus cruels ou sadiques que les autres. Leur violence est nourrie par la cupidité, l'envie et l'avidité des richesses et, à cet égard, l'objectif premier d'accumuler les richesses relève d'une attitude idolâtre qui, nécessairement, entraîne violence et injustice. Il apparaît comme concrètement impossible de vouloir absolument à la fois thésauriser et se préoccuper véritablement de la dignité des personnes affectées par la course à l'argent et la violence qui en résulte. Car, comme l'affirme, pour sa part, Gutiérrez, «l'être avide ne se laisse arrêter par rien pour satisfaire son ambition; elle lui a ôté sa liberté, [...] il est captif et esclave de l'argent»⁴⁶.

André CHARRON, «Les fondements théologiques de l'engagement social des chrétiens»: *L'Église de Montréal* 5 (1979), pp. 75-76 et 78. Cf. note 78, page 132.

⁴⁴ Voici d'autres exemples: *Ep 5,5* considère l'accapareur comme un idolâtre, en *1Co 6, 9-10* Paul condamne la convoitise, la cupidité et l'idolâtrie et *1 P 4, 3* réprimande fermement différents types de comportements aliénants dont les convoitises et «l'idolâtrie infâme».

⁴⁵ Elsa TAMEZ, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁶ Gustavo GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 129.

Mt 6, 24 et *Lc 16, 13* représentent des enseignements incontournables afin de bien saisir de quoi il s'agit exactement : «Nul ne peut servir deux maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent» (*Mt 6, 24*). Une première constatation se dégage de cet examen : l'argent est ici personnifié comme une divinité. À cet égard, Jésus le considère comme un faux dieu. L'argent ne possède pas en lui-même de connotation positive ou négative. Le problème survient lorsque nous nous mettons à son service comme lorsque nous servons un maître et que nous nous soumettons devant lui, «c'est-à-dire, de devenir esclave de l'argent comme en fait foi le sens du verbe *douleuein*, en grec, qui est employé aussi bien par Matthieu que par Luc et qui signifie : être un esclave, un serviteur»⁴⁷.

Dans cette perspective, le Deuxième Testament considère qu'il est impossible de servir à la fois Dieu et l'argent. Il y a incompatibilité puisque, selon Pablo Richard, l'argent est ici

*a substitute for God and, as such, is an idol. This fetishization of money is also a fetishization of all human, social, and political relationships. The search for God the liberator cannot go on without a violent, frontal attack against money-as-idol and its fetishization of the whole social and political sphere*⁴⁸.

Il est donc impossible de servir deux maîtres qui s'excluent mutuellement. D'ailleurs, en condamnant l'argent, Jésus condamne un fait tangible : l'accumulation des richesses comme fin en soi. L'idolâtrie de l'argent engendre nécessairement l'injustice et la violence sacrificielle alors que le Dieu de Jésus est

⁴⁷ Pablo HERNANDEZ, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁸ Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», p. 21. Je traduis: «un substitut de Dieu et c'est pour cela qu'il est une idole. Cette fétichisation de l'argent est aussi une fétichisation de tous les rapports humains, sociaux et politiques. La recherche du Dieu libérateur ne peut se faire sans une confrontation violente, contre l'argent-comme-idole et la fétichisation de l'ensemble de la réalité sociale et politique qu'il entraîne».

le Dieu libérateur qui s'indigne de l'injustice et de la violence. N'est-il pas Celui qui entend le cri et la souffrance de son peuple ? Jésus est cohérent avec lui-même jusqu'au bout. Il s'en prend à tout ce qui maintient ou enfonce l'être humain dans l'aliénation. C'est ainsi qu'il dénonce aussi fermement l'absolutisation de la loi puisque, comme le mentionne Gutiérrez, «la recherche des richesses exclut Dieu de nos vies: «la séduction de la richesse étouffe la parole qui demeure sans fruit» (*Mt 13, 22*) »⁴⁹.

4.2.3 Idolâtrie de la loi

L'enseignement du Deuxième Testament nous montre sans ambiguïté, tout comme pour l'idolâtrie de l'argent, que la sacralisation de la loi génère l'esclavage, l'injustice et l'aliénation de l'être humain. À ce sujet, cette forme spécifique d'idolâtrie et sa dénonciation apparaissent clairement dans plusieurs textes : *Ga 4, 8-11*; *Mc 2, 1-12*; *2, 23-28* (cf. *Lc 6, 1-5*); *3, 1-6* (cf. *Lc 6, 6-11*); *7, 1-23*; *Lc 14, 1-6*.

Je me contenterai de trois exemples, *Ga 4, 8-11*; *Mc 2, 23-28* et *Mc 3, 1-6*, qui, à mon avis, rejoignent les diverses dimensions de ce type d'idolâtrie. Ces textes démontrent nettement que la loi comme idole comporte un quant-à-soi particulièrement oppressif et destructeur d'humanité puisqu'elle a pour effet de confondre, de pervertir, d'occulter sinon de bâillonner les consciences. À ce propos, les oppresseurs, croyant par leur conception des choses, être dans le droit, ne voient pas ou ne veulent pas voir les effets néfastes de leur rigidité intérieure sur les humains qu'ils asservissent par leurs agissements et leurs attitudes au service des seules normes absolutisées.

⁴⁹ Gustavo GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 131.

Le premier exemple, *Ga* 4, 8-11⁵⁰, comme l'affirme Richard, montre que pour le Deuxième Testament, «*being a slave to the law is the same as being a slave to idols*»⁵¹. Une précision s'impose. Il ne s'agit pas de discréditer la loi et les normes nécessaires pour vivre ensemble en société mais bien plutôt l'absolutisation de la loi qui évacue sa contrepartie nécessaire, la conscience⁵². Dans cette perspective,

quand on fait de la loi un absolu au lieu de ce qu'elle doit être, un moyen, elle devient une idole, et, comme l'affirme Pablo Richard à la suite de saint Paul, c'est la réduire à des éléments sans force ni valeur, car la loi n'a aucune force libératrice. Au contraire, elle devient une idole qui tue quand des êtres humains en viennent à la considérer comme leur seule planche de salut⁵³.

Ainsi, l'absolutisation de la loi, tout comme celle de l'argent dont il a été question précédemment, transforme ceux-ci en instrument de domination de l'humain par l'humain.

Par ailleurs, *Mc* 2, 23-28⁵⁴ affirme explicitement la primauté de l'être humain sur la loi et les normes : «Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat» (*Mc* 2, 27). Jésus pose la conscience comme instance critique vis-à-vis de la loi établissant clairement la loi comme moyen et non comme fin en soi. En toute conscience, l'être humain n'a pas à se soumettre à une loi aliénante. C'est

⁵⁰ «Jadis, quand vous ne connaissiez pas Dieu, vous étiez asservis à des dieux qui, de leur nature, ne le sont pas, mais maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de lui, comment pouvez-vous retourner encore à des éléments faibles et pauvres, dans la volonté de vous y asservir de nouveau ? Vous observez religieusement les jours, les mois, les saisons, les années! Vous me faites craindre d'avoir travaillé pour vous en pure perte!»

⁵¹ Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», p. 22. Je traduis: «être esclave de la loi c'est la même chose qu'être esclave des idoles».

⁵² À ce sujet, voir le chapitre trois du livre de Jacques Grand'Maison, *Quant le jugement fut le camp*, Montréal, Fides, pp. 117-158.

⁵³ Pablo HERNANDEZ, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁴ Cf. *Lc* 6, 1-5.

aussi ce qu'établit le passage de *Mc* 3, 1-6⁵⁵. Dans cet épisode, Jésus guérit «un homme qui avait la main paralysée» (*Mc* 3, 1) un jour de sabbat et il interroge les Pharisiens en leur demandant : «Ce qui est permis le jour du sabbat, est-ce de faire le bien ou de faire le mal ? de sauver un être vivant ou de le tuer ?» (*Mc* 3, 4). Or, ce passage, non seulement établit la primauté de l'humain sur la loi –qui est ici représentée par le sabbat–, mais spécifie nettement que cette primauté est liée à la dignité de l'humain comme «être vivant». Une loi dégradante pour l'être humain et sa dignité –et donc aliénante– n'est pas libératrice et entretient l'humain dans la servitude et l'humiliation. Elle ne respecte pas l'être humain comme «image de Dieu» et, par conséquent, l'idolâtrie de la loi sacralise ce qui n'est pas Dieu et engendre nécessairement une forme ou l'autre de violence sacrificielle. D'ailleurs, comme le fait justement remarquer Franz J. Hinkelammert, dans de nombreux cas, «le produit de l'observance de la loi c'est la mort»⁵⁶. Dans ces conditions, «toute loi appelle un discernement»⁵⁷.

La loi et l'argent comme idoles sont des problématiques qui nous interpellent non seulement directement, au plan de la foi elle-même, mais aussi au plan du politique, puisque toute prise de position ou toute décision sur la scène publique relèvent de celle-ci. Or, le pouvoir politique n'échappe pas davantage à la tentation de l'idolâtrie. Lorsque le pouvoir politique devient idolâtre, il se transforme inévitablement en pouvoir oppresseur auquel il n'y aurait qu'à se soumettre en le servant aveuglément.

⁵⁵ Cf. *Lc* 6, 6-11.

⁵⁶ Franz J. HINKELAMMERT, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia*, San José, DEI, 1991, p. 115. Traduction française non publiée: Maryse Brisson et Annette Legault.

⁵⁷ *Idem.*, p. 118.

4.2.4 Idolâtrie du pouvoir politique comme pouvoir oppresseur

La critique du pouvoir politique oppresseur comme idole est particulièrement présente et virulente dans le livre de l'Apocalypse⁵⁸: Ap 13, 11-18; 14, 9-13; 15, 1-4; 16, 2; 19, 20. Il faut comprendre que l'Apocalypse de Jean a été rédigée dans une période de tourmente et d'épreuves pendant laquelle les chrétiens subissaient les persécutions de l'empire romain. Les chrétiens de cette époque (vers 90 après J.C.) doivent se positionner vis-à-vis du pouvoir romain et particulièrement face à la pratique du culte de l'empereur. D'ailleurs, l'exercice excessif du pouvoir par l'empereur Domitien (81-96 après J.C.) «l'amène à se proclamer Dieu et à persécuter ceux qui refusent de le reconnaître comme tel et de se livrer au culte en son honneur»⁵⁹. Mais, comme l'affirme Pablo Richard, «les chrétiens ne reconnaissaient qu'en Jésus Christ leur entière libération» et, par conséquent, une majorité refusait de se soumettre au culte de l'empereur. Cette mise en contexte du livre de l'Apocalypse est nécessaire afin de comprendre toute la portée de cette «*Révélation de Jésus Christ*» (Ap 1, 1).

L'empire romain exerçait, sous Domitien, comme sous d'autres empereurs aussi avant et après lui⁶⁰, un pouvoir politique oppresseur. L'Apocalypse rend compte de la nécessité d'instaurer et de nourrir une transcendance afin de légitimer l'exercice d'un tel pouvoir oppresseur. La réussite d'une telle entreprise résidait dans la transformation du pouvoir politique en culte religieux.

⁵⁸ L'Apocalypse est un genre littéraire qui a pris naissance dans le judaïsme tardif et qui s'est répandu dans le christianisme naissant. Au plan étymologique, le terme apocalypse signifie *révélation*, c'est-à-dire *révélation* de ce qui est caché. Ainsi, l'Apocalypse de Jean révèle l'idolâtrie du pouvoir impérial romain oppresseur et laisse clairement entendre que le pouvoir idolâtrique ne peut être que temporaire. Toute idolâtrie a une fin. Il s'agit donc aussi d'un message d'espérance adressé aux communautés chrétiennes qui subissent l'oppression sous la domination de Rome. Ce n'est qu'au XX^e siècle que le terme apocalypse a été associé au catastrophisme de la fin du monde.

⁵⁹ Jean-Pierre PRÉVOST, *Pour lire l'Apocalypse*, Outremont/Paris, Novalis/Cerf, 1991, p. 35.

⁶⁰ Par exemple, vers le début des années 60 après J.C., Pierre et Paul furent exécutés pendant une période de persécutions dont l'instigateur fut l'empereur Néron.

Dans un langage qui lui est propre, le rédacteur de l'Apocalypse affirme que le pouvoir politique exercé par l'empereur romain est un culte de soumission à la «bête». La bête est divinisée. D'ailleurs, comme je l'ai mentionné plus haut, «l'empereur se constitue lui-même Dieu avec le titre de “fils de Dieu”»⁶¹. La première bête de l'Apocalypse (*Ap* 13, 1-10) n'est nul autre que l'empereur lui-même. *Ap* 13, 11-18 fait intervenir une seconde bête qui exerce «tout le pouvoir de la première bête» (*Ap* 13, 12). La seconde bête n'est rien d'autre que le pouvoir prodigieux du processus idolâtrique qui

séduit les habitants de la terre par les prodiges qu'il lui est donné d'accomplir sous le regard de la bête. Elle les incite à dresser une image en l'honneur de la bête qui porte la blessure du glaive et qui a repris vie. Il lui fut donné d'animer l'image de la bête, de sorte qu'elle ait même la parole et fasse mettre à mort quiconque n'adorerait pas l'image de la bête (*Ap* 13, 14-15).

Ainsi donc, selon Pablo Richard,

*the idol has real power : it lives, talks, and kills. But the idol has power only because the beast has power. Without the beast, the idol is nothing, but the beast needs the idol in order to impose and legitimize its power*⁶².

C'est de cette manière que les gens, c'est-à-dire les citoyens romains, les étrangers et les esclaves qui ont sacralisé la bête

⁶¹ Franz J. HINKELAMMERT, *op. cit.*, p. 105. Traduction française non publiée: Maryse Brisson et Annette Legault.

⁶² Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», p. 23. Je traduis: «l'idole possède un véritable pouvoir: elle vit, elle parle et elle tue. Mais l'idole a du pouvoir seulement parce que la bête a du pouvoir. Sans la bête l'idole n'est rien, mais la bête a besoin de l'idole [c'est-à-dire de la deuxième bête] afin d'être capable d'imposer et de légitimer son pouvoir oppresseur».

se prosternent devant le dragon et devant elle [c'est-à-dire devant l'empire et l'empereur]. Les paroles qu'ils prononcent en l'adorant et en la divinisant, constituent la clef de tout le mythe. Ils disent : «Qui est comme la bête, et qui peut lutter contre elle [Ap 13, 4] ?⁶³

En fait, en poussant ce cri, «Qui est comme la bête...?», les adorateurs de la bête font de celle-ci un dieu et la signification réelle de cette acclamation est, «Qui est comme Dieu ?», c'est-à-dire «qui peut s'opposer et se comparer à l'empereur et à l'empire ?». La seule chose à faire paraît être de s'incliner et de se soumettre devant une telle démonstration de force et de grandeur «sur-naturelle». À cet égard, Richard spécifie que «l'idolâtrie naît quand le sujet historique oppresseur s'identifie à un sujet transcendant et universel»⁶⁴. Le pouvoir politique oppresseur semble donc échapper à la contingence historique. Il peut, par conséquent, exercer son pouvoir sans trop de résistance et d'opposition. Si elle survient, la répression violente est sans merci. C'est ainsi que l'empire romain transformait son pouvoir politique en culte religieux et donc en pouvoir transcendant idolâtre. Dans la perspective de Richard, l'idolâtrie est donc «*una dimensión del poder dominante, es un fenómeno social, altamente peligroso, que afecta a la sociedad y a las personas en su totalidad y profundidad*»⁶⁵.

L'idolâtrie du pouvoir politique oppresseur est aliénante puisqu'elle exige la soumission et exerce la violence sacrificielle contre ses opposants. Les chrétiens refusèrent majoritairement cette aliénation puisque, comme l'affirme Richard, «*faith in the God of Jesus Christ was radically incompatible with worship of the beast and its idol*»⁶⁶. En conséquence, l'Apocalypse de Jean, qui s'adressait aux

⁶³ Franz J. HINKELAMMERT, *op. cit.*, p. 102.

⁶⁴ Pablo RICHARD, «Présence et révélation de Dieu dans le monde des opprimés», p. 44.

⁶⁵ Pablo RICHARD, «*Teología en la Teología de la Liberación*», p. 140. Je traduis: «une dimension du pouvoir dominant, c'est un phénomène social, hautement dangereux, qui affecte la société et les personnes dans leur totalité et profondeur».

⁶⁶ Pablo RICHARD, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», p. 23. Je traduis: «la foi dans le Dieu de Jésus Christ était radicalement incompatible avec le culte de la bête et de son idole».

communautés chrétiennes persécutées, était aussi, comme je l'ai déjà dit, un message d'espérance et de libération.

Après cette trop brève exploration de la question de l'idolâtrie dans la Bible, force est de constater que celle-ci, sous quelque forme que ce soit, engendre inévitablement des sacrifices qui s'exercent contre les êtres humains soit sous forme d'esclavage, d'oppression, d'exploitation, d'exclusion, de mort réelle, etc. La violence sacrificielle peut prendre divers visages. Par ailleurs, nous pouvons provisoirement en conclure au moins à partir du côté de l'idolâtrie, que celle-ci et la violence sacrificielle semblent liées intimement l'une à l'autre. Par ailleurs, comme le souligne à juste titre Pablo Richard, «l'idolâtrie n'est donc pas une déviation spirituelle inoffensive, mais ce qui donne force et légitimité au système oppresseur»⁶⁷.

Poussons donc plus avant notre exploration en abordant la tradition biblique sous l'angle, cette fois, du sacrifice humain.

4.3 Le sacrifice selon la perspective biblique

Tout comme pour la problématique de l'idolâtrie, celle de la sacrificialité occupe une place centrale dans la tradition biblique. Il est impossible d'en faire abstraction sans altérer profondément la signification du dévoilement du visage du Dieu qui se révèle progressivement du début du Premier Testament jusqu'à la fin du Deuxième Testament. Dans cette section du chapitre, je vais aborder la question du sacrifice en quatre temps ou étapes : le récit du meurtre d'Abel par son frère Caïn va me servir de point de départ pour plonger au cœur du sujet. Par la suite, l'épisode du «sacrifice» (du non-sacrifice, en fait) d'Isaac par Abraham,

⁶⁷ Pablo RICHARD, «Présence et révélation de Dieu dans le monde des opprimés», p. 45.

qui est un incontournable compte tenu du sujet traité, permettra une exploration approfondie de la dynamique sacrificielle et de son rapport à l'idolâtrie. Cette exploration essentielle m'amènera, par la suite, à examiner quelques aspects fondamentaux du visage du Dieu d'Israël par le biais des préférences que celui-ci exprime par la médiation des rédacteurs bibliques. Enfin, je vais porter mon regard sur ce qu'une certaine tradition chrétienne considère comme la mort «sacrificielle» de Jésus sur la croix.

4.3.1 Regard succinct sur le meurtre d'Abel par son frère Caïn

Le récit mythique du meurtre d'Abel par son frère Caïn est de facture classique (*Gn* 4, 1-16). L'un des deux frères tue l'autre et fonde une communauté ordonnée⁶⁸. Comme le mentionne René Girard, «à la discorde des doubles se substitue l'ordre de la communauté nouvelle»⁶⁹.

Au dire, cependant, de Hyam Maccoby⁷⁰, «dans l'histoire originale de Caïn, Caïn n'était pas du tout un meurtrier. Il était l'acteur d'un sacrifice humain»⁷¹. Cette hypothèse n'est pas recevable. Il ne faut pas mêler les cartes. Il s'agit bel et bien, ici, comme le démontre clairement René Girard, d'un meurtre fondateur, résultat d'une crise mimétique, archétype de tous les sacrifices. D'ailleurs, à la suite de ce meurtre, Caïn fonde la ville d'Hénoch (*Gn* 4, 17). Il s'agit donc à l'évidence d'un meurtre fondateur. Néanmoins, le récit condamne la violence commise contre son prochain et, par conséquent, contre la dynamique qui conduit inévitablement à la pratique de la violence sacrificielle : «Où est ton frère Abel ?»

⁶⁸ À ce sujet, remarquer la similitude avec le mythe fondateur de la ville de Rome. Romulus tue son frère Rémus et fonde une cité.

⁶⁹ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p. 221.

⁷⁰ Il est surtout connu pour ses analyses sociologiques et religiologiques du judaïsme et il a aussi longtemps travaillé au Leo Baeck College de Londres.

(Gn 4, 9), [...] «Qu'as-tu fais ? reprit-il [Dieu]. La voix du sang de ton frère crie du sol vers moi. Tu es maintenant maudit du sol qui a ouvert la bouche pour recueillir de ta main le sang de ton frère» (Gn 4, 10-11). En plus de condamner le meurtre et la violence, Dieu prend le parti de la victime. Or, si, dès le point de départ, la tradition biblique condamne le meurtre et le processus qui conduit à la pratique du sacrifice humain, on peut donc affirmer, comme hypothèse, que la Bible interdit le sacrifice humain lui-même. Si tel n'était pas le cas, il faudrait conclure au manque de cohérence dans le processus de révélation de Dieu dans la tradition biblique. C'est maintenant la question que je vais examiner dans le récit du «sacrifice» d'Isaac par Abraham.

4.3.4.1 Le non-sacrifice d'Isaac

Généralement, les exégètes s'entendent pour affirmer que le récit de Genèse 22, 1-19 fut composé au VIII^e siècle avant J.C. Or, à cette époque, selon plusieurs exégètes dont André Wénin, les sacrifices d'enfants étaient pratique courante chez les voisins d'Israël. Toutefois, aucune démonstration ou preuve concluante ne permet de soutenir qu'au deuxième millénaire avant Jésus Christ (époque ou l'auteur veut situer ce récit) les sacrifices d'enfants se pratiquaient⁷².

Quoi qu'il en soit, pour la psychanalyste Marie Balmay, Franz J. Hinkelammert et Hyam Maccoby, le récit se situe dans un contexte qui «reflète une époque où l'on croyait [chez les peuples avoisinants d'Israël] que le sacrifice

⁷¹ Hyam MACCOBY, *L'exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*, Paris, Cerf, 1999 (1982), p. 13.

⁷² Pour plus d'informations concernant cet aspect particulier du récit de Gn 22, 1-19, consultez André Wénin, «Abraham à la rencontre de YHWH»: *Revue théologique de Louvain* 20 (1989), p. 165.

humain était une prérogative divine»⁷³, une obligation tribale afin que le clan puisse bénéficier de la distribution des bienfaits de la divinité.

Par ailleurs, comme l'affirme Marie Balmory, en apparence

l'affaire paraît claire : Dieu demande à Abraham, pour le mettre à l'épreuve, de lui immoler son fils unique Isaac. Celui-ci, dans une parfaite obéissance à l'ordre divin, s'apprête donc à égorger ce fils sur un autel, en haut d'une montagne. Alors, Dieu arrête la main d'Abraham : l'intention suffisait; Dieu sait maintenant combien Abraham lui est soumis. Et les commentateurs de faire l'éloge de la foi d'Abraham⁷⁴.

Pour cette raison, Abraham représenterait le modèle parfait de l'obéissance à Dieu et c'est en cela qu'il serait considéré comme le père de la foi chez les chrétiens et les Juifs. D'ailleurs, à ce sujet par exemple, pour le bibliste Walter Vogels, Abraham «est l'exemple de l'obéissance à la loi de Dieu, disposé à offrir ce qui lui est le plus cher»⁷⁵. En est-il vraiment ainsi ?

Dans les traductions francophones les plus connues de la Bible, au chapitre 22 verset 2, l'*Elohim* (la divinité et traduit par le mot Dieu) interpelle Abraham et lui demande de prendre son fils, son unique et de l'offrir en *holocauste* sur une montagne qui lui sera indiquée ultérieurement. Or, selon Balmory, «aucun mot hébreu [dans ce verset] ne veut dire sacrifier, immoler ou holocauste»⁷⁶. Il faudrait plutôt traduire par «Fais-le monter en montée» ou par «élève-le en élévation». Balmory n'y voit aucune incitation au sacrifice. D'ailleurs, faire monter l'enfant sur une montagne ou l'y élever peut-il être confondu avec une

⁷³ Hyam MACCOBY, *op. cit.*, p. 107.

⁷⁴ Marie BALMORY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986, p. 184.

⁷⁵ Walter VOGELS, *Abraham et sa légende. Genèse 21, 1—25, 11*, [lire la Bible, 110], Montréal/Paris, Médiaspaul/Cerf, 1996, p. 300.

⁷⁶ Marie BALMORY, *op. cit.*, p. 196.

invitation à l'égorger ? Balmary n'est pas la première à remarquer cette confusion. Déjà au XI^e siècle, un fameux commentateur, Rachi⁷⁷, a lui-même rendu compte de cette erreur d'interprétation. À cet égard, il écrit :

Littéralement FAIS-LE MONTER. Dieu ne lui dit pas : Immole-le. Le Saint, Béni soit-il, ne voulait nullement cela, mais seulement le faire MONTER sur la montagne pour donner à la personne d'Isaac le caractère d'une offrande à Dieu⁷⁸.

Que se passe-t-il donc pour qu'Abraham interprète comme une incitation à offrir son fils en holocauste ce qui s'avère être tout autre chose ? Selon l'expression du philosophe et analyste politique Shmuel Trigano, «c'est Abraham qui s'entend commander le sacrifice du fils et non la Divinité qui l'ordonne»⁷⁹. Mais nous devons faire un pas de plus dans la réflexion. L'interprétation qu'Abraham fait de l'ordre reçu ne semble pas correspondre à la demande réelle. Dans cette perspective, nous devons nous demander quelle est la conception qu'Abraham se fait de la divinité ? Car, en toute vraisemblance, comme l'affirme à juste titre Balmary,

il s'agirait d'un homme malade, malade d'une culture qui rend malade puisqu'elle incite au meurtre, pas seulement d'un enfant mais d'un fils; une culture qui incite au meurtre de la filiation et de la paternité que, sans doute alors, le dieu se réserve⁸⁰.

Alors, nous sommes face à l'idée qu'Abraham se fait de la divinité et qu'il partage avec le milieu idolâtrique environnant qui absolutise la loi divine ou ce qui est

⁷⁷ Rachi ou Rashi (1040-1105) est un rabbin et un commentateur important de la Bible et du Talmud.

⁷⁸ Cité dans Marie BALMARY, *op. cit.*, p. 197.

⁷⁹ Shmuel TRIGANO, «Le non-sacrifice d'Isaac», dans *Le sacrifice du fils dans les trois monothéismes*, (Pardès 22/1996), Paris, Cerf, 1996, p. 19.

interprété comme telle. Dans ce cas, comme le suggère Balmary, le récit nous dévoile l'imaginaire d'Abraham ainsi que la transformation de sa foi. Je dois donc en conclure, qu'au début du récit de *Gn* 22, 1-19, la foi d'Abraham est une foi idolâtre qui exige la pratique du sacrifice d'enfants, en l'occurrence celui de son fils Isaac.

Abraham n'est pas libre, il est lié à Isaac. Au verset 3, Isaac est mentionné comme *son fils*, en d'autres mots, celui qui n'est pas séparé du père, qui n'a pas d'identité propre pour permettre à la parole singulière différenciée d'advenir. Isaac n'est pas distinct du père, il n'a pas d'existence propre. Tel est aussi le cas d'Abraham ne faisant qu'un avec le clan, n'ayant pas de parole propre autre que celle de la communauté qui exige le sacrifice. Le verset 6 vient renforcer l'indifférenciation qui lie le père et le fils : «Tous deux s'en allèrent ensemble», comme un seul. Il n'y a pas de place pour la distance avec l'autre et avec soi, pas de liberté, pas d'altérité possible dans cette relation fusionnelle entre le père et le fils et entre Abraham et la communauté. Seule la norme dicte les comportements. Nous sommes ici en présence d'une absolutisation de la loi. D'ailleurs, au verset 9, Abraham lia son fils sur l'autel du sacrifice dans une obéissance aveugle à la loi du clan, qui croit-il est une exigence de la divinité. Il est clair qu'Abraham et Isaac sont unis et indifférenciés; ils ne forment pas un nous qui respecte la différence et la parole singulière de l'autre. Ils ne sont pas libres mais esclaves.

Balmary pose pertinemment la question suivante : «Qu'est-ce qui va être sacrifié dans ce sacrifice sinon leur unité mortelle qui fait de ce fils la chose du père comme le père la chose du dieu ?»⁸¹ Pourtant, le sacrifice n'aura pas lieu. Au moment où «Abraham tendit la main pour prendre le couteau et immoler son

⁸⁰ Marie BALMARY, «Le sacrifice d'Isaac: une lecture psychanalytique entre judaïsme et christianisme», dans *Le sacrifice du fils dans les trois monothéismes*, (Pardès 22/1996), Paris, Cerf, 1996, p. 37.

fil», «l'ange du SEIGNEUR l'appela du ciel et cria : Abraham, Abraham» pour l'empêcher d'égorger Isaac (*Gn* 22, 10-12). Littéralement, le terme hébreu traduit par couteau signifie *le mangeur*. L'ange invite donc Abraham à ne pas porter le couteau-mangeur sur Isaac, c'est-à-dire de ne pas manger l'autre. Ainsi, comme le mentionne à raison Balmary,

la première obéissance d'Abraham peut être lue comme une foi fanatique, une relation idolâtrique [à la divinité, de laquelle] Abraham doit sortir pour que le fils de l'homme soit élevé, advienne comme être parlant, sujet lui-même de sa parole et de ses actes, engendré par son père, séparé de lui, libre de lui⁸².

Le non-sacrifice d'Isaac résulte d'une résistance et d'une transformation de la foi d'Abraham. Résistance d'Abraham à la pression sociale qui exige de lui le sacrifice de son fils en tant que prérogative divine. Dans cette perspective, Maccoby affirme que «l'histoire d'Abraham et d'Isaac [...] met en scène l'annulation d'un sacrifice d'une importance capitale pour la tribu»⁸³.

Le refus d'Abraham de sacrifier Isaac malgré la pression ambiante marque un passage décisif. Abraham se voit clairement comme un bélier (le père) pris dans les broussailles de l'idolâtrie (*Gn* 22, 13), alors que le fils est mis en parallèle avec l'agneau du sacrifice (*Gn* 22, 7-8). Abraham comprend que Dieu ne demande pas de sacrifier l'être humain en son nom mais plutôt de respecter sa dignité en tant qu'autre qui ne nous appartient pas. D'ailleurs, comme le précise Balmary, «le sacrifier c'est tomber dans l'indifférenciation. C'est être indifférent à son égard»⁸⁴. Abraham vit une expérience de libération et d'altérité. La fin du récit est significative à cet égard. Abraham et Isaac sont désormais déliés,

⁸¹ *Ibid.*, p. 38.

⁸² *Ibid.*, p. 39-40.

⁸³ Hyam MACCOBY, *op. cit.*, p. 100. À ce sujet, retourner au premier chapitre de ce travail.

⁸⁴ Marie Balmary, *Le sacrifice interdit...*, p. 205.

Abraham redescend seul de la montagne vers les jeunes gens (*Gn* 22, 19) alors qu'Isaac n'est pas nommé. Il est dorénavant un fils libre. La parole singulière est advenue. Yahvé se révèle à Abraham comme libérateur. Au verset 14, «Abraham nomme le lieu “le SEIGNEUR voit”». Abraham a vu l'idolâtrie qui mène au sacrifice. Il la refuse et choisit la liberté de l'autre et, déliant son fils Isaac de l'autel, il entre dans sa propre liberté.

Pour le théologien Franz J. Hinkelammert, ce n'est pas dans son obéissance et sa disposition à sacrifier son fils que la foi d'Abraham est exemplaire, car en cela Abraham ne ferait qu'obéir aveuglément aux impératifs du clan qui attribue à la divinité cette «nécessité», mais plutôt dans sa résistance et dans son refus de pratiquer le sacrifice. D'ailleurs, Hinkelammert affirme, à juste titre, que si Abraham avait effectivement sacrifié son fils il serait

un hombre que hace lo que todos hacen, que cumple la ley que exige este sacrificio. Sería un hombre de su tiempo. Al renunciar al sacrificio y rechazarlo, él se transforma en un hombre de fe frente a la ley vigente. Al hacer lo que nadie hace, es el hombre de la fe para todos sus descendientes, de todos los tiempos. Aparece el Dios vivientes de los vivos, al cual se entrega al hijo por el acto de no sacrificarlo.⁸⁵

Dans cette optique, Shmuel Trigano mentionne justement que «l'“épreuve” [d'Abraham] concerne le rapport de l'homme au Divin»⁸⁶ et, j'ajouterai, la conception qu'il s'en fait. Il est clair que le Dieu libérateur, Celui qui se révèle à Moïse comme à Abraham, s'oppose à toutes les formes d'idolâtrie, lesquelles conduisent invariablement à des sacrifices humains. S'opposant à l'idolâtrie, il

⁸⁵ Franz J. HINKELAMMERT, *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, San José, DEI, 1991, p. 106. Je traduis: «un homme qui fait ce que tout le monde fait, qui accomplit la loi qui exige ce sacrifice. Il serait un homme de son temps. En renonçant au sacrifice et en le repoussant, il se transforme en un homme de foi pour tous ses descendants, de tous les temps. Apparaît ainsi le Dieu vivant des êtres vivants, lequel se remet au fils par l'acte de ne pas le sacrifier».

s'oppose nécessairement au sacrifice humain. C'est ce que nous pouvons maintenant aborder par le biais des «préférences» de Dieu, selon la tradition biblique.

4.3.3 Les «préférences» de Dieu ou le dévoilement de certaines caractéristiques fondamentales de son véritable visage

Je ne vais pas m'attarder de façon systématique à la question importante des différents types de sacrifices rituels à l'intérieur de la tradition biblique⁸⁷, car tel n'est pas l'objet de cette étude. Je veux seulement mentionner qu'il existe au sein de cette tradition toute une série de sacrifices liturgiques dont la visée première est la rencontre avec Dieu. À cet égard, le bibliste Alfred Marx affirme que «l'offrande d'un sacrifice [...] a pour effet la venue de Dieu auprès du sacrifiant; et cette venue de Dieu débouche sur une bénédiction»⁸⁸. Je dirai simplement, afin de nuancer le propos, que tel est le but recherché et, en ce sens, l'auteur précise que «le sacrifice n'a sa raison d'être que tant qu'il est le lieu de la rencontre avec Dieu»⁸⁹.

Toutefois, les pratiques sacrificielles dont il est ici question, même s'il ne s'agit pas de sacrifice humain à proprement parler, ne sont pas au-dessus de tout soupçon puisque, comme toute forme d'institution, elles n'échappent pas au risque de dérapage. Lorsque cela se produit, des êtres humains en paient nécessairement la note. C'est dans cette perspective de déviance qu'apparaissent, principalement par la bouche des prophètes mais pas uniquement, les préférences de Dieu qui

⁸⁶ Shmuel TRIGANO, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁷ Mentionnons, entre autres: l'holocauste, l'offrande végétale, le sacrifice de communion, le sacrifice pour le péché, les rites expiatoires ou sacrifice de réparation, l'offrande d'encens.

⁸⁸ Alfred MARX, «L'Ancien Testament», dans Christian GRAPPE et Alfred MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux testaments*, Genève, Labor et fides, 1998, p. 23.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 44.

permettent de discerner certaines caractéristiques fondamentales de son vrai visage. Voyons de quoi il s'agit.

D'abord, en quoi consistent les dérapages dont j'ai fait mention plus haut ? Il y a déviance lorsque le sacrifice devient un moyen de marchandage, c'est-à-dire un moyen d'exercer une pression sur Dieu afin d'apaiser sa colère (*Mi* 6, 6-8), lorsque le sacrifice devient un repas offert à Dieu (*Ps* 50, 8-15). Il y a dérapage lorsque le sacrifice devient une fin en soi et qu'est perdue de vue sa finalité première, c'est-à-dire d'honorer et de rencontrer Dieu (*Ml* 1, 6-14) et, par ailleurs, lorsque la pratique religieuse du sacrifice détourne de la justice (*Am* 5, 21-24).

Yahvé désire un culte sincère, mais il connaît l'inconstance de l'être humain, «votre amour est comme la nuée du matin, comme la rosée matinale qui passe» (*Os* 6, 4), et le risque de déviation engendré par celle-ci. Dans cette perspective, comme l'affirme l'exégète Walther Zimmerli, «Yahweh ne demande pas un culte grandiose»⁹⁰ mais le respect de la dignité humaine. Dans *Osée* 6, 6, le rédacteur affirme que c'est l'amour qui plaît à Yahvé et non le sacrifice, et la connaissance de Dieu est préférée aux holocaustes. *Is* 1, 11-17 est catégorique : Yahvé ne se complaît pas dans la multitude des sacrifices et des holocaustes. Dieu ne veut pas de vaines offrandes et de cérémonies spectaculaires. Qu'est-ce qui plaît à Yahvé ? À ce sujet, les versets 16 et 17 sont limpides : «Lavez-vous, purifiez-vous. Otez de ma vue vos mauvaises actions, cessez de faire le mal. Apprenez à faire le bien, recherchez la justice, mettez au pas l'exacteur, faites droit à l'orphelin, prenez la défense de la veuve». *Am* 5, 22-24, va dans la même sens : Dieu préfère le droit et la justice aux holocaustes, aux offrandes et aux sacrifices de bêtes grasses dont il détourne les yeux. *Pr* 21, 3 soutient la même affirmation : «pratiquer la justice et le droit est préféré par le SEIGNEUR au sacrifice». Mais ce n'est pas tout.

Dans *Mt* 9, 13 et 12, 7, l'évangéliste affirme, par la bouche de Jésus, que Dieu veut la miséricorde et non le sacrifice. Celui-ci ne condamne cependant pas la pratique des offrandes à l'autel, mais il établit une priorité entre la dignité humaine et cette pratique. Ainsi, en *Mt* 5, 23-24, Jésus reconnaît explicitement la primauté de la réconciliation entre humains sur la ritualité. Car, dans cette optique, s'il y a absolutisation de la pratique de la présentation de l'offrande à l'autel, alors l'essentiel risque d'être perdu de vue, c'est-à-dire ce que Dieu préfère : le respect de la dignité humaine.

En résumé, voilà donc quelles sont les préférences de Dieu : l'amour, le droit, la justice (entre autres en prenant la défense de celles et ceux qui subissent l'injustice), la miséricorde, la réconciliation, apprendre à faire le bien et la connaissance de Dieu. Or, la connaissance de Dieu est directement tributaire des préférences de Dieu et de l'expérience concrète de libération du peuple du joug de l'esclavage, de l'oppression et de l'exploitation. La tradition biblique est claire : la dignité de l'être humain, conçu à l'image de Dieu, est inaliénable. C'est dans les expériences quotidiennes de libération et de solidarité, afin de débusquer et de sortir de l'aliénation de l'humain par l'humain, qu'il est possible de rendre un véritable culte au vrai Dieu. Si ces conditions ne sont pas rencontrées, alors il n'y a pas de rencontre possible avec le Dieu libérateur et «solidaire-avec-nous» de la tradition biblique, et cela tous les sacrifices n'y peuvent rien changer même si le sacrifice était aussi vu comme un moyen de compenser les dettes envers Dieu. Il n'y a pas de marchandage possible avec le Dieu libérateur.

Dans cette foulée, les remarques qui précèdent m'amènent à relever une problématique fondamentale et incontournable en lien étroit avec la perspective sacrificielle : la mort de Jésus est-elle un sacrifice ? Le Dieu libérateur et

⁹⁰ Walther ZIMMERLI, *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament*, [Loi et Évangile, 3], St-

solidaire a-t-il offert son fils en sacrifice pour le rachat des péchés de l'humanité ? Comme j'ai essayé de le montrer tout au long du présent chapitre, le Dieu qui s'oppose au sacrifice humain et à l'idolâtrie et qui prend résolument le parti pris des victimes peut-il avoir offert son Fils comme ultime victime de la violence sacrificielle ?

4.3.4 La mort anti-sacrificielle de Jésus

La question de la mort de Jésus est délicate et complexe. Dans les quelques pages qui suivent, je ne prétends pas à une analyse exhaustive du sujet. Il me faudrait pour cela y consacrer un livre entier, et encore ? Néanmoins, dans la perspective de cette recherche, je vais explorer certains aspects du problème afin de faire ressortir quelques pistes de réflexion de ce qui m'apparaît essentiel à propos de la violence sacrificielle. Il est primordial ici de faire la part des choses et de distinguer deux aspects dans la mort de Jésus : d'une part, la mort de l'homme Jésus comme événement historique et, d'autre part, le développement d'une théologie particulière concernant le même événement en tant que déploiement de sens et relecture théologique d'un fait concret.

4.3.4.1 La mort de l'homme Jésus comme sacrifice

Selon René Girard, les évangiles nous présentent Jésus «comme la victime innocente d'une collectivité en crise qui, temporairement au moins, se ressoude contre lui»⁹¹. En effet, dans la perspective girardienne, la mort de Jésus est un sacrifice de toute la foule qui se ligue contre lui en exigeant la libération du prisonnier Barabas (*Mt 27, 16-26*). D'ailleurs, le grand prêtre Caïphe cherche lui-même à faire converger sur Jésus la violence collective : «Mieux vaut qu'un seul

Laurent, Fides, 1990 (1975), p. 225.

homme meure pour le peuple» (*Jn* 18, 14). Il y a donc bel et bien une polarisation de tous contre un. Jésus fait office de bouc émissaire.

Toutefois, il y a des différences fondamentales entre la mort sacrificielle de Jésus sur la croix et toutes les autres victimes émissaires de l'histoire avant lui. En effet, les mythes, par exemple, considèrent les victimes émissaires coupables de ce dont on les accuse. En cela, ils adoptent le point de vue des agresseurs, des «gagnants». La Bible, quant à elle, adopte le point de vue des victimes de la violence sous toutes ses formes. Ainsi, les récits de la Passion démontrent clairement que Jésus est innocent des accusations portées contre lui. Jésus n'est donc pas présenté comme responsable des violences collectives mais comme une victime de celles-ci. Par ailleurs, les victimes émissaires de l'histoire n'ont pas cherché à faire converger la violence de la communauté sur elles; elles étaient là au mauvais moment. Au contraire, Jésus, en quelque sorte, conséquent avec ses enseignements et sa praxis, va au bout de ses convictions afin de mettre fin à la violence et, de la sorte, n'ayant aucune part avec celle-ci, l'attire fatalement sur lui, ce qu'atteste le théologien Raymond Schwager :

le Nouveau Testament parle aussi d'une conjuration de tous contre un. Mais, comme Girard lui-même le constate, il dépasse les analyses anthropologiques : derrière les nombreuses victimes de l'histoire du monde qui n'ont pas choisi de l'être, il découvre en effet une victime unique qui n'a plus du tout été choisie au hasard, mais qui a attiré «nécessairement» sur soi tout le péché [(tous contre un)] et la violence des hommes parce que, n'ayant aucune part à ces puissances mauvaises, il représentait pour elles la provocation suprême. [Dans ce sens,] les récits de la Passion attestent donc expressément que Jésus a été victime de l'humanité pécheresse. N'ayant pas voulu recevoir le message de l'amour des ennemis, elle a fait bloc, dans une réaction aveugle, contre l'envoyé du Père⁹².

⁹¹ René GIRARD, *op. cit.*, p. 248.

⁹² Raymond SCHWAGER, «La mort de Jésus. René Girard et la théologie»: *Recherches de Sciences Religieuses*, 73/4 (1985), pp. 491 et 492.

Jésus représentait une menace pour l'ordre établi des sociétés érigées structurellement sur le mécanisme du meurtre fondateur (*Gn* 4, 1-17) et donc sur la violence sacrificielle. La vie, la praxis et l'enseignement de Jésus de Nazareth l'ont conduit à être sacrifié par l'humanité violente et non par Dieu car, comme le mentionne pertinemment Jacques Guillet, il a «refusé de répondre à la violence par la violence»⁹³. À l'enfermement dans le cercle de la violence mimétique, il a proposé, sans y déroger, la remise des dettes (*Mt* 6 12; *Lc* 11, 4), la réconciliation (*Mt* 5, 23), l'amour du prochain (*Mt* 19, 19; *Mc* 12,31.33; *Lc* 10, 27; *Rm* 13, 8) et des ennemis (*Mt* 5, 43-48; *Lc* 6, 27-28.35) et la Bonne Nouvelle adressée aux pauvres (*Mt* 11, 5; *Lc* 4, 18-19; *Lc* 4, 18), qui constituaient le cœur de la prédication sur le Royaume de Dieu⁹⁴ (*Mt* 25, 34-46; *Jc* 2, 5). Dans cette optique, comme le soutient à juste titre Schwager,

Jésus a convaincu ses adversaires 1. D'esprit diabolique; 2. De mensonge; 3. De violence. Mais ces forces se sont retournées et l'ont frappé. Il a été lui-même 1. Accusé d'avoir un esprit satanique; 2. Mensongèrement jugé; 3. Tué avec violence. Tout le mal qu'il avait dénoncé, on le lui a fait porter dans toute sa radicalité. [...] Par son attitude, Jésus a amené ses adversaires à le charger de tout ce qu'eux-mêmes ne voulaient ou ne pouvaient avouer⁹⁵.

C'est dans cette perspective, qu'il est possible d'affirmer que Jésus n'est pas un bouc émissaire choisi au hasard mais qu'il a attiré «volontairement» à lui la violence collective, ce qui l'a inévitablement conduit à être sacrifié par la foule. Déjà, nous voyons des éléments qui permettent de remettre en question la

⁹³ Jacques GUILLET, «René Girard et le sacrifice»: *Études* (juillet 1979), p. 93.

⁹⁴ Selon le bibliste Christian Grappe, la prédication du Royaume de Dieu vise d'abord «la réintégration au sein du peuple de Dieu de tous ceux que l'on avait tendance spontanément à en exclure. Une réintégration sans préalable ni rite et par la seule parole du héraut de la bonne nouvelle. Et ce que Jésus propose, dans l'aujourd'hui de sa présence, c'est une commensalité à laquelle tous sont invités à s'associer». D'ailleurs, à ce propos, toutes et tous sont invités à la table du Seigneur (*Mc* 2, 15; *Lc* 15 1-2). Christian GRAPPE, «Le Nouveau Testament», dans Christian GRAPPE et Alfred MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux testaments*, Genève, Labor et fides, 1998, pp. 56-57. Cf. note 32, p. 111.

théologie sacrificielle qui soutient que c'est Dieu lui-même qui a donné son Fils en rançon pour la multitude. Autrement dit, Dieu aurait-il pu sanctionner le sacrifice de Jésus par une foule *qui ne savait pas ce qu'elle faisait* (Lc 23, 34) puisque enfermé dans le cercle infernal de la violence mimétique ?

4.3.4.2 Interprétations sacrificielle et anti-sacrificielle de la mort de Jésus

Comme je l'ai brièvement mentionné au chapitre trois, la théologie sacrificielle au sein du christianisme a commencé à être systématisée au XI^e siècle par Anselme de Canterbury, alors qu'elle avait été pratiquement absente du premier millénaire du christianisme. C'est ce qu'on a appelé une christologie de la satisfaction représentative.

Elle enseigne, selon Christian Grappe, que Jésus, seul être exempt du péché et donc non assujéti à la mort, a offert à Dieu, à travers sa mort, la seule offrande qui pût expier les péchés des hommes. Cette christologie, qui inscrit au cœur de l'histoire du salut la tragédie de la Croix, n'était pas dénuée de parenté avec un modèle antérieur, qui, déjà attesté chez Tertullien, envisageait, dans une perspective juridique, les relations entre Dieu et l'humanité tout en faisant une large place au drame représenté par la rupture de ces relations. [...] [Ainsi,] le schéma anselmien [...] a contribué à façonner l'image d'un Dieu sacrifiant ou acceptant le sacrifice de son fils sur l'autel de la Croix comme réparation pour le péché des hommes. Et c'est ainsi qu'il continue aujourd'hui encore à prévaloir bien souvent.⁹⁶

Dans les siècles qui suivent la systématisation anselmienne de cette théologie sacrificielle, les penseurs scolastiques et les théologiens vont durcir et absolutiser les positions faisant de la mort de Jésus l'ultime sacrifice, celui qui rachète l'humanité aux yeux de Dieu. La sacralisation de la mort de Jésus Christ dans une

⁹⁵ Raymond SCHWAGER, *op. cit.*, p. 498 et 499.

perspective sacrificielle, et considérée comme vérité «incommensurable», a donné lieu aux pires pratiques sacrificielles : croisades, inquisition, chasse aux sorcières, etc. Comme le mentionne avec raison Hinkelammert, une fois légitimé le «circuit sacrificiel il n'y a rien qui ne soit illicite. N'importe quel sacrifice humain, n'importe quelle violation des droits humains se justifie, et aucune conscience morale du monde peut légitimement intervenir»⁹⁷. En effet, dans la perspective implacable de cette logique, toute opposition à la reconnaissance du sacrifice unique du Christ ne mérite que d'être elle-même sacrifiée.

La justification des pratiques sacrificielles qui ont cours au Moyen Âge repose sur l'illusion qu'ils s'inscrivent dans le cadre d'un processus de civilisation et d'humanisation (comprendons christianisation) auquel toute l'humanité doit adhérer. Il s'agit d'abolir les sacrifices humains une fois pour toutes étant donné que la mort du Christ est l'ultime sacrifice qui rend obsolètes toutes les pratiques sacrificielles. Le seul moyen d'y parvenir consistait donc à convertir les «païens» de gré ou de force. Ainsi, les chrétiens médiévaux croyaient fermement accomplir la volonté du Christ en contribuant à faire advenir un monde christianisé (assimilé à la civilisation), c'est-à-dire un monde de paix sans sacrifices. Les déviations sanguinaires auxquelles j'ai fait allusion plus haut sont directement tributaires d'une compréhension sacrificielle de la mort du Christ comme volonté explicite de Dieu pour racheter l'humanité pécheresse. Or, c'est exactement ce qui la perd.

La théologie sacrificielle interprète la Croix dans une direction bien précise et la détache de l'itinéraire même de Jésus où sont centrales

⁹⁶ Christian GRAPPE, *op. cit.*, pp. 75-76.

⁹⁷ Franz J. HINKELAMMERT, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*, p. 36. La citation se trouve à la p. 34 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*circuito sacrificial, no hay nada que no sea lícito. Cualquier sacrificio humano, cualquier violación de los*

la proclamation et l'irruption, comme l'affirme Grappe, du Royaume de Dieu. Et si l'on part de cette proclamation de la bonne nouvelle du Royaume de Dieu, on se rend compte que Dieu n'a pas d'abord besoin de réparation mais a, essentiellement, un projet de communion⁹⁸.

Comme je l'ai précédemment mentionné, toutes et tous sont invités à la table du Seigneur et au banquet du Royaume (*Mt* 22, 1-14; *Lc* 14, 15-24), mauvais, bons (*Mt* 22, 10) et pauvres (*Lc* 14, 21) sans exception.

Par ailleurs, Jésus s'identifie si complètement avec les victimes de la violence et du mal que, selon Schwager, «il en partage expérimentalement l'éloignement de Dieu». En refusant de céder à la violence, il choisit librement de «se laisser condamner plutôt que d'abandonner les autres à leur autocondamnation définitive» et il se laisse donc entraîner dans «l'univers de la volonté humaine endurcie et la structure fondamentale de l'enfer»,⁹⁹ c'est-à-dire, comme l'affirme le théologien Jean-Marc Gauthier, «l'ordre des sociétés humaines fondé sur la violence collective [...] et du désordre mimétique»,¹⁰⁰ ce qui pour René Girard correspond aux «principautés de ce monde» dont parlent les évangiles.

Si le Dieu de Jésus de Nazareth est véritablement le Dieu du pardon, de la liberté, de la solidarité et de l'amour des ennemis, comme il l'a enseigné et exprimé à travers son vécu et son message du Royaume, alors, comme l'affirme Girard dont le propos est rapporté par Schwager : «ce n'est donc pas le Père qui jette son Fils en enfer, mais il veut qu'il suive [et c'est ce qu'il accepte librement de faire] les hommes endurcis et perdus jusque dans leur plus extrême détresse»¹⁰¹.

derechos humanos se justifica, y ninguna conciencia moral del mundo puede legítimamente intervenir».

⁹⁸ Christian GRAPPE, *op. cit.*, p. 76.

⁹⁹ Raymond SCHWAGER, *op. cit.*, p. 499.

¹⁰⁰ Jean-Marc GAUTHIER, «Quand un pauvre diable est prince de ce monde ou le scandale de Satan selon René Girard»: *Théologiques* 5/1 (1997), p. 10.

¹⁰¹ Raymond SCHWAGER, *op. cit.*, p. 500.

Jésus se laisse donc entraîner dans le cercle dément de la violence sacrificielle par amour et par solidarité avec les humains. Ainsi, comme le montre Schwager, «par sa Croix, le Christ, en “infiltrant” une fois encore cette autocondamnation par laquelle les hommes veulent eux-mêmes se préparer l’enfer, manifeste un amour tel qu’on n’en peut concevoir de plus grand»¹⁰² (*Jn* 10, 11; 10, 17-18 mais plus particulièrement *Jn* 15, 13), il est entièrement au service de l’humanité, de toute l’humanité (*Mt* 20, 28; *Mc* 10, 45; *Lc* 22, 27).

Mais, s’exclameront plusieurs, d’une part, les écrits du Deuxième Testament s’expriment à maintes reprises dans un langage sacrificiel et, d’autre part, on y trouve aussi des passages qui développent des perspectives théologiques véritablement axées sur le sacrifice du Fils. Comment, dans ces conditions, est-il donc possible de soutenir une conception biblique et théologique non-sacrificielle de la mort de Jésus Christ ? Il est important de tenter de répondre à ces deux objections majeures. Allons-y par étapes.

En premier lieu, si, comme j’en ai rendu compte au premier chapitre, les cultures et les sociétés humaines se sont érigées dans la foulée du mécanisme victimaire, c’est-à-dire du meurtre fondateur, alors le langage utilisé pour rendre compte de la réalité est nécessairement celui de la violence sacrificielle. Le langage est tributaire de cet héritage archaïque commun. Il n’est donc pas possible d’y renoncer sans tomber dans un langage qui serait totalement incompris car sans référence au connu et donc insignifiant.

Dans cette perspective, le Deuxième Testament utilise les catégories du sacrifice dans le but de pervertir le sacrifice et de s’y opposer résolument. D’ailleurs, comme l’affirme à juste titre Schwager,

¹⁰² *Idem.*

pour lutter contre un système de langage qui a sa source dans la violence, Jésus en utilise les ressources. C'est pour cette raison que le monde des sacrifices qui ne cesse de prendre des hommes pour victimes, ne peut être vaincu que par le langage du sacrifice. On tomberait sinon dans une aphasie absolument inoffensive pour le système sacrificiel¹⁰³.

En deuxième lieu, et c'est peut-être l'aspect le plus important, les rédacteurs du Deuxième Testament n'adoptent pas tous le même point de vue concernant l'épineuse question du sacrifice. Il est essentiel de mettre en parallèle certains textes qui s'opposent diamétralement afin de rendre compte de cette dynamique particulière qui anime les écrits du Deuxième Testament. À cet égard, m'inspirant des travaux de Hinkelammert, jetons un bref regard sur trois passages fort éclairant : *Jn* 8, 31-59; *He* 11, 17-19; *Jc* 2, 20-23.

Ces trois textes concernent l'épisode étudié précédemment de *Gn* 22, 1-19. En *Jn* 8, 31-59, Jésus s'adresse à des gens qui veulent le tuer et, à cette occasion, il s'identifie à Isaac, le fils d'Abraham. L'interprétation que donne le Nazaréen de cet épisode de la Genèse est clairement anti-sacrificiel. Il affirme qu'il est nécessaire de faire les œuvres d'Abraham pour être appelé fils d'Abraham. Or, puisque les personnes avec qui Jésus discute veulent le tuer, il affirme qu'ils ne sont pas enfants d'Abraham (*Jn* 8, 39-40). Comme nous le savons, Abraham n'a pas sacrifié son fils, mais a plutôt résisté à la pression sociale et culturelle de succomber à la violence sacrificielle. Selon l'évangile de Jean, qui tue le fils n'est pas enfant d'Abraham. Il est ici important de comprendre que Jésus se situe lui-même dans la perspective de la foi d'Abraham. Faire les œuvres d'Abraham, c'est résister à la violence sacrificielle et ne pas lever la main sur le fils.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 502.

Ce n'est pas tout. Jésus va encore plus loin en affirmant que ceux qui cherchent à mettre à mort le fils sont les enfants du diable (*Jn* 8, 44), car «dès le commencement il (le diable) s'est attaché à faire mourir l'homme». Jésus s'identifie à la foi d'Abraham non dans sa volonté d'obéir à l'ordre divin de sacrifier son fils mais, comme nous l'avons vu plus haut, dans sa résistance à le tuer. D'ailleurs, comme l'affirme à juste titre Hinkelammert, «*si Jesús ubicara la fe de Abraham en su disposición de matar a Isaac, tendría que haber elogiado a sus perseguidores como verdaderos hijos de Abraham*»¹⁰⁴. Ce n'est absolument pas le cas puisqu'il considère les sacrificateurs comme des enfants du diable et du mensonge. Par ailleurs, nous connaissons maintenant que le mensonge est une dimension fondamentale de la violence sacrificielle. Jésus dévoile ce mensonge et se présente comme celui qui dit la vérité (*Jn* 8, 45). En adoptant cette position, le rédacteur de l'évangile de Jean condamne la violence sacrificielle commise contre le fils et contre tout être humain.

La perspective particulière qui apparaît dans le texte de Jean interdit le développement d'une théologie sacrificielle qui présente la mort violente de Jésus comme la volonté explicite de Dieu afin de racheter l'humanité pécheresse. Dans *Jn* 8, 31- 59, le Père refuse de sacrifier le Fils et reconnaît la dignité inaliénable de tout être humain. La violence sacrificielle y est explicitement présentée comme l'œuvre du diable, père du mensonge, avec laquelle Dieu n'a rien à voir.

Les deux autres passages qui nous intéressent adoptent une perspective diamétralement opposée au texte de Jean. Ainsi, *He* 11, 17-19 et *Jc* 2, 20-23 présentent une interprétation sacrificielle de la foi d'Abraham. D'ailleurs, dans la lettre aux Hébreux, on y développe une théologie où le sacrifice du Fils prend une

¹⁰⁴ Franz J. HINKELAMMERT, *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, p. 26. Je traduis: «si Jésus situait la foi d'Abraham dans sa disposition à tuer Isaac, il tendrait à faire l'éloge de ses persécuteurs comme de véritables enfants d'Abraham».

valeur absolue, théologie qui a permis la systématisation subséquente, à partir du XI^e siècle, comme nous l'avons vu précédemment, d'une théologie du sacrifice qui a donné lieu au déchaînement d'une violence sacrificielle sans nom.

Pour en revenir aux passages qui nous intéressent plus spécifiquement, *He* 11, 17-19 présente l'offrande du «fils unique» comme le modèle de foi à suivre alors que *Jc* 2, 20-23, qui va essentiellement dans la même direction, soutient en plus que le sacrifice du fils par Abraham rend compte de la foi en faisant œuvre de justice. Ces deux passages du Deuxième Testament affirment que la foi d'Abraham consiste dans sa disposition à sacrifier son fils unique. Comme le dit bien Hinkelammert, «*matar al hijo es obra de la fe. Quien lo hace, es amigo de Dios, Matar al hijo, ya no es ahora obra de una ley que está en pugna con la fe, negándose la fe al asesinato. Al contrario. El asesinato es la prueba de la fe*¹⁰⁵». Rappelons-nous qu'Abraham croit devoir sacrifier son fils parce qu'il fait un absolu d'une loi et cette loi absolutisée se transforme en violence sacrificielle meurtrière.

D'une part, de la compréhension sacrificielle de la foi d'Abraham qui offre son fils unique surgit, dans un prolongement inévitable, une compréhension théologique sacrificielle de la mort de Jésus comme Fils unique du Père. D'autre part, l'absolutisation de la loi confondue avec la foi a aussi contribué à l'émergence d'une théologie chrétienne sacrificielle. Ainsi, l'absolutisation de la loi conduit invariablement à légitimer le sacrifice du fils et à exalter cette interprétation comme exemplaire dans la foi. D'ailleurs, à ce propos, dans *Jn* 19, 7, il est instructif de prendre note de la parole attribuée aux grand prêtre et adressée à Pilate : «Nous avons une loi, et selon cette loi il doit mourir». Ainsi,

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 30. Je traduis: «tuer le fils est œuvre de la foi. Qui le fait, est ami de Dieu. Tuer le fils, n'est plus maintenant l'œuvre d'une loi qui est en lutte avec la foi, niant ainsi la foi en assassinant. Au contraire. L'assassinat est la preuve de la foi».

«Jésus meurt à cause du péché qu'on commet en accomplissant la loi, et il est tué parce qu'il a dénoncé ce péché»¹⁰⁶. Ainsi en est-il d'une certaine théologie chrétienne sacrificielle qui a absolutisée la loi au non de laquelle tant de crimes ont été perpétrés.

C'est pourquoi, entre autres, René Girard refuse de nommer «sacrifice» la mort de Jésus entendue au sens théologique. Je considère la perspective anti-sacrificielle présente dans les deux testaments comme une ligne de force fondamentale de la foi biblique. En effet, à la suite des développements précédents, il me semble, qu'il apparaît intenable de chercher à justifier une théologie sacrificielle qui, à l'évidence, donne préséance à la loi et au formalisme sur la foi et la dignité humaine. Celle-ci, puisque l'humain est à l'image et à la ressemblance de Dieu, est inaliénable. Dans cette optique, il est clair que la subversion de la révélation chrétienne est volonté de ruiner à jamais le sacré, c'est-à-dire le sacré de la violence sacrificielle ainsi que toute forme d'idolâtrie.

On pourrait donc conclure que la tradition biblique s'érige contre l'idolâtrie et le sacrifice humain. Ainsi, sacrifier l'être humain est, pour la Bible, une idolâtrie, «et être idolâtre soit du pouvoir politique, soit de la loi ou de l'argent, équivaut à être oppresseur de l'être humain»¹⁰⁷ et à le sacrifier. Inversement, tout pouvoir politique, économique et religieux sacrificateur est idolâtre. Voilà l'instance critique que je voudrais maintenant utiliser pour confronter

¹⁰⁶ Franz J. HINKELAMMERT, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*, p. 65. La citation se trouve à la p. 65 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*Jesús muere por el pecado que se comete cumpliendo la ley, y es matado porque denunció este pecado*».

¹⁰⁷ Pablo HERNANDEZ, *op. cit.*, pp. 39-40.

théologiquement l'économie de marché comme forme spécifiquement contemporaine de la violence sacrificielle.

Chapitre V

CRITIQUE THÉOLOGIQUE DE L'ÉCONOMIE DE MARCHÉ COMME IDOLÂTRIE ET COMME VIOLENCE SACRIFICIELLE

Jusqu'ici, nous avons vu que les cultures humaines, dont la première forme était religieuse, se sont érigées sur la violence sacrificielle et que le libéralisme économique s'inscrit dans la dynamique de cet héritage. Dans cette perspective, nous savons maintenant que l'économie de marché, entre autres dans sa version actuelle, le néolibéralisme, cache constitutivement en son sein des dimensions méconnues et perverses qui engendrent une forme spécifiquement moderne de la violence sacrificielle. Des personnes, par centaines de milliers, sinon par millions, les «petits» auquel Jésus s'est identifié (*Mt 25, 31-46*), en paient fortement le prix: pertes souvent massives d'emploi, appauvrissement et marginalisation d'une partie de plus en plus importante de la population mondiale, y compris au sein des pays riches, etc¹.

¹ Par exemple, vers la fin janvier et le début de février 2001, la compagnie Daimler-Chrysler annonce 20 000 mises à pied, la multinationale General Electric en annonce 60 000 et, deux semaines plus tard, Motorola annonce à son tour 4 000 suppressions d'emplois. Cette compagnie avait déjà fait l'annonce de 5 000 mises à pied en décembre 2000, pour un total de 9 000 pertes d'emplois. Il est à noter qu'au mois de mars 2001 Motorola a encore annoncé d'autres suppressions d'emplois pour un total de 22 000 depuis le début de l'année. Chez Motorola, par exemple, les suppressions d'emplois seraient «nécessaires» et s'effectuent dans le but avoué de réduire les coûts et d'améliorer les performances financières, c'est-à-dire de maximiser les profits («Motorola coupe 4 000 autres emplois», *Le journal de Québec*, 10 février 2001). Au dire du président de la division Réseaux de Motorola, ces décisions seraient difficiles «mais délibérées et stratégiques afin de rester compétitif [...] ces compressions sont nécessaires pour améliorer la performance financière («Motorola supprimera 4000 emplois dans sa division Réseaux», *Le Devoir*, 24 et 25 mars 2001). Derrière chaque perte d'emploi se profile un drame humain. Cette dimension fondamentale de la réalité est complètement éclipsée par les statistiques et les discours «savants» des économistes, des financiers et des décideurs économiques qui favorisent les seuls indices économiques en ignorant et occultant les indices sociaux pour examiner le réel. Inévitablement, ils jettent alors un regard très partiel sur le monde dans lequel nous vivons. Cependant, par ce regard, les «gourous» du tout-au-marché ont la prétention de couvrir et d'expliquer l'ensemble de la réalité!

Nous savons aussi que la tradition biblique, dans ce qu'elle a de plus fondamentale, s'érige en faux contre la violence sacrificielle et ce qui l'engendre, l'idolâtrie. Dans cette tradition, Dieu n'admet pas l'asservissement et l'aliénation de l'humain par l'humain et s'élève donc contre tout système culturel – religieux, politique, juridique, économique – qui soustrairait l'être humain à son inaliénable dignité et à une pleine participation à la société, en absolutisant les «règles d'une organisation sociale donnée»². Une telle absolutisation a pour corollaire une logique sacrificielle propre, c'est-à-dire, comme le mentionne Elsa Tamez, «une logique conduisant à nier les droits fondamentaux de la personne et des peuples écrasés»³.

Ce court préambule m'amène dans un premier temps, à confronter théologiquement le libéralisme économique comme idolâtrie. En second lieu, je procéderai à la critique théologique de l'économie de marché comme violence sacrificielle découlant de cette idolâtrie.

5.1 Réponse théologique à l'étranglement sociétal par l'économie de marché comme idolâtrie

Pourquoi parler d'étranglement sociétal par l'économie de marché ? La prétention du marché de constituer toute la société représente une réduction du corps social à son seul aspect économique. En ce sens, l'étranglement sociétal consiste en une occultation ou plutôt en une liquidation des autres aspects qui composent la société: politique, culturel, religieux, moral, etc. Cette illusion est avalisée par les thuriféraires du capitalisme néolibéral.

² Michel BEAUDIN, «On t'appellera resolidarisateur des maisonnées en ruine», dans *Une soupe au caillou. Réflexions sur l'injustice économique*, Montréal, Paulines, 1997, p. 106.

³ Elsa TAMEZ, *La Bible des opprimés*, [Bible et vie chrétienne, nouvelle série], Paris, P. Lethielleux, 1984, p. 19.

Lorsque la société est ainsi confondue avec un seul de ses aspects, elle subit un appauvrissement qui asphyxie l'imagination et la créativité collectives en laissant croire qu'il n'y aurait qu'une seule voie à suivre: celle imposée par la normativité du système existant. Par ailleurs, la logique sacrificielle qui est aussi inhérente à l'économie de marché comme idolâtrie contribue également à l'étranglement sociétal par la guerre permanente entre les membres de la société, entre les organismes et entre les entreprises, et qui départage gagnants et perdants. Le fatalisme qui en résulte bloque tout horizon d'espérance comme s'il n'y avait pas d'autre issue à l'histoire.

Ainsi, trop souvent, devant la «machine» économique ou le «système», selon l'expression commune, nous nous sentons impuissants, démunis, désarmés. C'est pour cette raison, qu'il est important de comprendre que l'ordre marchand actuel n'est ni «tombé du ciel» ni n'a surgi tout à coup. Comme nous l'avons constaté précédemment, le libéralisme économique prend racine dans les ordres sociaux qui l'ont précédé. Déjà, cette constatation nous donne une certaine prise sur le capitalisme puisqu'il est possible de le considérer critiqueusement comme une construction sociale et historique. Par ailleurs, et c'est l'optique qui nous intéresse ici, la grande tradition biblique, en tant qu'instance critique de la réalité, permet de confronter directement l'économie de marché comme idolâtrie.

À cet effet, reprenant ici la distinction proposée par Pablo Richard, la critique théologique abordera les deux formes essentiels de cette idolâtrie. Plus spécifiquement, il sera question de l'économie de marché comme idolâtrie par perversion, c'est-à-dire lorsqu'on manipule le sens ou l'identité de Dieu, et de l'idolâtrie par substitution, c'est-à-dire lorsqu'on remplace Dieu par d'autres absolus ou d'autres dieux.

5.1.1 Critique théologique de l'économie de marché comme idolâtrie par perversion

Dans cette section du chapitre, il sera question, dans un premier temps, de préciser le sens de l'identité du Dieu qui se révèle dans la tradition biblique. Une fois celle-ci précisée, elle permettra de confronter le sens qui découle de l'idolâtrie du marché. En deuxième lieu, il s'agira, cette fois, de confronter ce sens de Dieu et de ses exigences dans l'agir chrétien avec les valeurs endossées au sein du libéralisme économique comme idole. Enfin, je rends compte de façon critique des dérapages d'une certaine théologie chrétienne qui surviennent lorsque les chrétiens et les chrétiennes intériorisent les valeurs de l'économie de marché en pervertissant le sens de Dieu.

L'idolâtrie par perversion survient lorsque se perd le sens de Dieu. Cela signifie, comme le mentionne Pablo Richard, «qu'on manipule Dieu, qu'on déforme son image ou utilise son nom en vain»⁴. D'ailleurs, Richard soutient que ce type d'idolâtrie est produit par ceux et celles qui se disent chrétiens et chrétiennes mais qui, dans les faits, par leur comportement, leurs attitudes ou leurs discours, réfutent et refusent les exigences de la foi chrétienne en endossant et en légitimant la normativité imposée par le tout-au-marché, par exemple. Pour paraphraser Richard, dans ce cas, l'idolâtrie apparaît comme une expression religieuse de légitimation d'attitudes de soumission au marché et à ses exigences.

Quel est le sens de Dieu qui est alors occulté ou même nié ? Le chapitre précédent a permis, entre autres, de dévoiler plusieurs des grandes caractéristiques de l'identité de Dieu dans la tradition biblique. Je vais essayer, ici, d'en faire ressortir les principales articulations afin d'établir un parallèle avec les prétentions du marché, et tenter, en confrontant théologiquement le marché à partir de

l'instance critique établie précédemment, de démontrer son idolâtrie par perversion en raison des principes qu'il endosse.

La tradition biblique au sein de laquelle Yahvé fait Alliance avec le peuple hébreu révèle que Dieu réclame une souveraineté complète: «Ne vous tournez pas vers les faux dieux, ne vous fabriquez pas de dieux en forme de statue. C'est moi, le SEIGNEUR, votre Dieu.» (*Lv* 19, 4). Cette souveraineté que réclame le Dieu d'Israël et sa reconnaissance par le peuple ont pour conséquence de «nettoyer» le terrain des idoles, c'est-à-dire des fausses représentations et des manipulations des images de Dieu qui brisent la communauté et légitiment l'oppression, l'exploitation, l'esclavage et l'exclusion. Cette souveraineté n'est cependant pas une tyrannie. Au contraire, elle est essentiellement un mouvement de solidarité avec les humains et de libération des jougs qui engendrent «les cris et les souffrances» auxquels, comme nous l'avons vu, Dieu n'est pas indifférent, mais dont il s'indigne. C'est le sens de la souveraineté exclusive que réclame Dieu et qui se traduit par l'affirmation de la pleine dignité de l'être humain comme sujet vivant au sein d'une communauté où régnerait la solidarité. Une fois reconnue sa souveraineté, Dieu la remet aux humains qu'il veut libres, solidaires et responsables les uns des autres: «Qu'il n'y ait pas de pauvre parmi vous» et «tu n'endurciras pas ton cœur vis-à-vis ceux qui sont dans le besoin» (*Dt* 15, 4; 15, 7). La souveraineté de Dieu appelle à une relation fraternelle entre les humains.⁵

Dieu ne fait pas de compromis avec les systèmes qui engendrent l'oppression et l'aliénation de l'humain par l'humain. Il prend résolument parti pour les «petits» et rompt avec les logiques idolâtres. À cet égard, il n'est pas

⁴ Pablo RICHARD, «Présence et révélation de Dieu dans le monde des opprimés»: *Concilium* 242 (1992), p. 44.

⁵ Michel BEAUDIN, «La singularité du messianisme judéo-chrétien ou l'impossibilité de tout autre type de messianisme», dans M. BEAUDIN, F. NAULT, G.-R. SAINT-ARNAUD, *Figures de messies aujourd'hui*, Montréal, Fidès, à paraître en 2001.

neutre et n'entretient pas le statu quo des tyrannies et autres systèmes de domination. Il se manifeste à contre-courant des absolutisations aliénantes. Dieu est concerné par l'histoire concrète, par la vie réelle: la parabole du bon Samaritain en est un bel exemple (*Lc* 10, 29-37). Il est Dieu-avec-nous. Il s'agit d'un Dieu d'amour (*Os* 6, 6), de grâce et de miséricorde, c'est-à-dire d'un Dieu qui donne et qui pardonne (*Ps* 130, 4; *Sg* 11, 23ss; *Dn* 9, 9; *Mt* 18, 21-22), qui remet les dettes sans compter (*Lv* 25, 25-28.35-43; *Mt* 6, 12; *Lc* 11, 4). Le Dieu de la tradition biblique n'est donc pas un Dieu calculateur, comptable mais un Dieu de gratuité qui se révèle dans une perspective de don et non de «mérite», les derniers obtiennent autant que les premiers (*Mt* 20, 1-16), ce qui permet de rejeter toute forme de fatalité. Il est Celui qui affranchie et libère des chaînes de l'idolâtrie (*Is* 61, 1-2; *Lc* 4, 18).

À l'opposé, la souveraineté qui s'exprime au sein de la logique du marché total exige un asservissement et un assujettissement complet à sa seule normativité. Le Dieu d'Israël est solidaire et au service de l'humain libre. La logique du marché suscite l'anti-solidarité dans la communauté et enchaîne les humains à son service en les instrumentalisant. La souveraineté du marché total entretient l'idolâtrie et avec elle l'exploitation et l'exclusion. Elle est une tyrannie qui rend les personnes et les collectivités esclaves d'un système de domination étouffant et mortifère. L'économie de marché comme idolâtrie engendre l'indifférence à l'égard du sort des autres. La souveraineté du marché résulte en une négation de la dignité humaine. Par ailleurs, la souveraineté réclamée par la logique du marché n'a d'autre fin qu'elle-même; elle est à son propre service et les humains n'ont qu'à s'ajuster à ce système. Pour y arriver, ils «doivent» entrer en compétition les uns avec les autres pour l'obtention des meilleures places dans la société. La souveraineté du marché appelle à une relation de rivalité entre les humains.

La logique inhérente à l'économie de marché comme idolâtrie favorise unilatéralement le point de vue des plus «forts», des «gagnants», des «méritants». À cet égard, le système de marché n'est pas neutre et entretient le statu quo de la tyrannie du marché total. Malgré les discours, la vie réelle, le concret de l'histoire n'intéresse pas les encenseurs du libéralisme économique qui s'accrochent farouchement à une théorie peu soucieuse de rendre compte de la réalité. Dans les faits, les «forces» du marché ne s'intéressent pas au sort des personnes; seuls les résultats et les moyens⁶ pour y arriver comptent: la croissance infinie, la maximisation des profits, la concurrence, la productivité, etc. Le système de marché est une logique impersonnelle, une pseudo-transcendance qui se prétend au-dessus de tout. Ainsi aveuglés par sa pseudo-omnipotence, nous le servons avec empressement et résignation comme des esclaves. Le libéralisme économique comme idolâtrie représente donc sa propre fin et, pour cette raison, toute utopie est confinée aux limites de celui-ci. Il est sa propre utopie et prétend être indépassable. En ce sens, il enferme l'être humain dans une logique de désespérance et un fatalisme sans autre horizon que le sien propre. Le marché veut tout gouverner, tout régenter alors que Dieu, qui pourtant réclame l'entière souveraineté, s'efface lui-même pour laisser toute la place aux humains comme sujets libres et à la collectivité afin qu'elle se gouverne elle-même.

Le marché est aussi une logique d'«ilotage» qui s'oppose à la solidarité communautaire. Il divise les humains – les rivalités, en fait – et en fait des êtres égocentriques censés s'autosuffire, chacun d'eux étant tenu entièrement responsable de son propre sort mais non de celui des autres. L'indifférence à l'égard des autres conforte la violence sacrificielle inhérente à l'idole. Il n'y est surtout pas question de lien de solidarité et de responsabilité mutuelle et encore moins de responsabilité structurelle concernant le sort misérable d'une grande

⁶ Il est à constater qu'au sein du marché total, les moyens deviennent des fins en soi. Il y a donc transfert de l'absolutisation du marché vers ceux-ci.

partie de l'humanité. En fait, la logique du marché contribue à déresponsabiliser les individus du sort des autres. D'ailleurs, les membres de la société n'y sont pas reconnus comme des sujets mais comme des instruments pour les seules fins du système. Le marché est une expression du plus profond mépris de la liberté et de la dignité humaines.

Par ailleurs, le capitalisme, particulièrement dans sa version néolibérale, est une construction au sein laquelle il faut, par exemple, absolument payer ses dettes, quitte à y laisser sa vie: la mise à mort symbolique et souvent réelle des peuples du Tiers-Monde est symptomatique de cette rigidité. Ces peuples vivent trop souvent dans la misère la plus cruelle, mais les diktats de l'idole sont prioritaires et impitoyables; la dette est un incontournable et elle doit être remboursée *à tout prix*. Pas de place pour la miséricorde et la compassion. Aucune gratuité. Le dieu-marché est un dieu calculateur, comptable. Pas de solidarité avec les endettés; d'ailleurs, ne sont-ils pas les uniques responsables de leur sort, affirment les grands décideurs économiques ? Les systèmes ont tendance à se rigidifier et à considérer la réalité de façon bloc monolithique; cela est d'autant plus vrai lorsque les systèmes sont sacralisés. Or, l'histoire n'est pas statique mais en mouvement et le Dieu de la vie, comme le dit le bibliste André Myre, «s'ajuste quotidiennement à la réalité; les humains, pour leur part, ont tendance à sacraliser les choses, à absolutiser le relatif et à arrêter le mouvement»⁷.

Nous le constatons, le Dieu qui se révèle dans la tradition biblique et ses exigences entre en collision avec le dieu-marché. L'incompatibilité est totale. Dans cette perspective, la manipulation de l'image de Dieu par les chrétiennes et les chrétiens a de graves conséquences puisqu'elle contribue à banaliser l'idolâtrie et à légitimer l'aliénation des «images de Dieu et de leur dignité. Dans ces

⁷ André MYRE, *Voir Dieu de dos*, [Déclit, 16], Montréal, Paulines, 2000, p. 67.

conditions, s'affirmer chrétienne ou chrétien relève d'une grande responsabilité. D'ailleurs, comme il n'est pas possible de servir deux maîtres (*Mt* 6, 24), l'asservissement au marché total, pour les chrétiens et les chrétiennes, fait en sorte qu'ils vont ignorer, mépriser ou même haïr les exigences du Dieu qui se révèle dans la grande tradition biblique, c'est-à-dire les impératifs de libération et de solidarité avec les exclus et les méprisés. L'intériorisation des valeurs et de la normativité imposées par le libéralisme économique rend aveugle aux cris et à la souffrance des victimes du système dominant. Le parti pris en faveur des victimes innocentes est une pierre angulaire du christianisme. L'ignorer ou l'occulter, c'est altérer l'essence profonde de la foi biblique et chrétienne et le sens même de Dieu.

De ce point de vue, le parti pris pour les victimes innocentes, ou selon l'expression adoptée par l'Église latino-américaine et consacrée par le Vatican, «l'option préférentielle pour les pauvres», s'oppose inévitablement à l'absolutisation des valeurs des systèmes de domination, donc à l'idolâtrie. En fait, l'instance critique décisive du christianisme se situe dans la vie réelle, c'est-à-dire dans la relation de l'être humain avec la nature et des êtres humains entre eux et non dans de pseudo-résultats escomptés et toujours reportés. Les résultats de nos attitudes, de nos comportements et de nos choix sont en bonne partie immédiatement appréhendables. Le Royaume se bâtit maintenant, dans la vie réelle, et non dans un à-venir énigmatique qui rend aveugle et sourd aux cris et aux souffrances des opprimés ou des sacrifiés du marché total, ce qui ne fait que contribuer à perpétuer et à légitimer la fétichisation de celui-ci.

Dans cette perspective, les théologiens Leonardo et Clodovis Boff affirment que «le Royaume [de Dieu] signifie la libération globale et totale de toute la création, enfin purifiée de tout ce qui l'opprime, et transfigurée par la présence de

Dieu»⁸. Même s'il reste encore à accomplir, le Royaume de Dieu est nécessairement présent là où des femmes et des hommes luttent pour plus de justice, d'équité, de partage, là où la solidarité, la convivialité, le pardon mutuel et la recherche active de la libération des chaînes de l'aliénation sont présentes; enfin là où des êtres humains cherchent et font la promotion de la vie⁹. «L'option préférentielle pour les pauvres» est incompatible avec l'idolâtrie du marché.

Les chrétiennes et les chrétiens qui, en adhérant aux valeurs du marché total, rejettent par ignorance ou par mépris les exigences de justice de la tradition biblique se fabriquent un dieu à leur image. Il s'agit d'un dieu fabriqué de toute pièce, fait sur mesure pour l'attitude idolâtrique de soumission au marché, ce qui contribue à légitimer les «inévitables» sacrifices. Ce dieu console mais ne libère pas et n'est pas solidaire avec les humains qui crient leur souffrance, il les abandonne à la loi implacable du marché. Comme l'affirme à juste titre Franz J. Hinkelammert, dans un pareil contexte «la vie de la victime devient le critère de validité de la loi. C'est là le fondement de l'amour du prochain. On peut, par l'accomplissement de la loi, violer l'amour du prochain; celui-ci est au-dessus de la loi»¹⁰, donc au-dessus du marché comme norme ultime.

Le dieu qui console mais qui ne libère pas est un dieu anti-solidaire vis-à-vis des victimes de l'oppression et de l'exploitation. Il est à l'image d'une transcendance qui se manifeste uniquement hors de l'histoire, dans un au-delà qui

⁸ Leonardo et Clodovis BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération?*, [Foi vivante, 223], Paris, Cerf, 1987, p. 88.

⁹ À cet égard, à la suite des frères Boff, il est important de spécifier que «le Royaume de Dieu représente plus que les libérations historiques, toujours limitées et ouvertes à des perfectionnements ultérieurs, mais il est anticipé, concrétisé temporellement en elles, il y prépare sa pleine réalisation dans l'irruption du ciel nouveau et de la terre nouvelle» (*op. cit.*, p. 89.)

¹⁰ Franz J. HINKELAMMERT, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental. Lucifer y la Bestia*, San José (Costa Rica), DEI, 1991, p. 64-65. La citation se trouve à la p. 63 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*la vida de la víctima es el criterio de discernimiento de la ley. Esa es la importancia del amor al prójimo. En el cumplimiento de la ley se viola el amor al prójimo, pero ésta por encima de la ley*».

est prétexte à une évasion du présent et à une fuite en avant indéfinie. Il s'agit d'un dieu désincarné, loin des personnes et des réalités terrestres. La transcendance du Dieu libérateur et solidaire qui se manifeste au cœur de l'histoire se trouve complètement occultée ou niée. Dans cette perspective, il n'y a pas de place pour l'incarnation et l'immanence de Dieu. Dieu est hors du monde dans un au-delà tout aussi approximatif que la promesse du ciel capitaliste. Nous avons alors affaire à un divin désincarné qui spiritualise les choses de la foi et par conséquent leur enlève toute prise dans le monde réel.

Selon Richard, «la perversion idolâtrique de Dieu et la création d'idoles de la mort créent « la force spirituelle » de tout système de domination; c'est ce qui lui donne force et légitimité pour continuer à dominer et à opprimer»¹¹. Cette perversion de l'image de Dieu équivaut à une asphyxie de l'espérance chrétienne ou à un enchaînement des chrétiennes et des chrétiens au marché total comme unique horizon de sens. En y adhérant, ceux-ci renoncent à leur liberté fondamentale. Or, selon Hinkelammert, «la liberté chrétienne [...] consiste dans la souveraineté du sujet face à la loi et à son accomplissement. Cette liberté ne peut pas être formulée *comme* loi. Cette liberté consiste justement à valoir ou à prévaloir *face* à la loi»¹². La loi du marché n'est pas le dernier mot de l'histoire.

Sans s'en rendre compte, les chrétiennes et les chrétiens qui intériorisent les principes idéologiques du libéralisme économique adhèrent aussi à une inversion des valeurs essentielles du christianisme. Par exemple, en intériorisant le point de vue des «gagnants», de ceux et celles qui représentent des modèles de réussite alors que le point de vue des «perdants», des exploités et des exclus paraîtra une

¹¹ Pablo RICHARD, «Présence et révélation de Dieu...», p. 64.

¹² Franz J. HINKELAMMERT, *op. cit.* p. 64. La citation se trouve à la p. 63 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*la libertad cristiana consiste en la soberanía del sujeto frente a la ley y su cumplimiento. Esta libertad no puede ser formulada como ley. Vale frente a la ley*». Je souligne.

menace à l'«ordre» établi; en adhérant sans la remettre en question à la compétition comme mode de relation interpersonnelle et sociale au détriment de la solidarité, ou encore à l'indifférence sinon au mépris du sort des autres plutôt qu'à la compassion et au fait de se sentir concernés par les «inévitables» sacrifices. L'intégration des valeurs du capitalisme résultera en un fatalisme résigné face aux «travers» du «système», à la place d'une espérance têtue aux couleurs de la justice libératrice du projet de Dieu pour les humains.

Comme l'exprime le théologien Gregory Baum, «le conservatisme religieux et social [se prête particulièrement bien] à l'exploitation par les puissants»¹³. Cependant, la dignité humaine n'a pas de prix, elle n'est pas marchandable. Mais le discours et les valeurs liés à l'idole-marché sont pernicious et insidieux puisqu'ils tendent subtilement à imposer l'idée que «tout a un prix», que «tout est marchandable». Une fois les illusions et le prestige de l'idole intériorisés par les chrétiennes et les chrétiens, il n'y a plus qu'un pas à franchir pour développer une théologie compatible avec celle-ci.

À ce titre, il est instructif d'illustrer brièvement le cas du théologien catholique conservateur Michael Novak. Celui-ci conçoit la transcendance de Dieu comme exclusivement hors de l'histoire. Ainsi, les royaumes seraient séparés et le Royaume de Dieu n'aurait rien à voir avec les affaires terrestres. Il développe donc une conception dualiste de la réalité. D'un côté, la terre où le projet de Dieu n'a aucune incidence concrète, et de l'autre, le ciel, gage de notre félicité à venir. Cette théologie particulière permet à Michael Novak de faire du marché une sorte de *sauveur* terrestre et d'affirmer que le capitalisme est «le meilleur système possible dans le monde tel qu'il est»¹⁴.

¹³ Gregory BAUM, *Compassion et solidarité*, [L'essentiel], Montréal, Bellarmin, 1992, p. 46.

¹⁴ Michel BEAUDIN, «Cette idole qui nous gouverne. Le néolibéralisme comme «religion» et «théologie» sacrificielles»: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 24/4 (1995), p. 405.

Dans cette optique, il ne faut pas se surprendre que Novak soutienne une vision théologique sacrificielle du christianisme. Comme le rapporte Michel Beaudin, Novak se demande : «Si Dieu a ainsi voulu que son Fils bien-aimé souffre, pourquoi nous épargnerait-il ?». Il tire de cette interrogation «un argument en faveur d'une résignation au capitalisme, associée au "réalisme" chrétien¹⁵». C'est au nom de ce «réalisme» que Novak soutient que la seule position chrétienne acceptable est de se conformer à la réalité, ce qui revient à se résigner au fatalisme ambiant et à tuer toute espérance en un monde différent.

Par ailleurs, afin de justifier sa position, Novak va aussi manipuler le sens de la tradition biblique. Voici ses propos concernant le statut des entreprises multinationales, par exemple :

Durant de nombreuses années, un de mes textes préférés de l'Écriture était le passage d'Isaïe 53, 2-3 : «Sans beauté ni éclat, sans aimable apparence, objet de mépris et rebut de l'humanité, homme de douleur et connu de la souffrance, comme ceux devant qui on se voile la face, il était méprisé et était déconsidéré». Je voudrais appliquer cette parole à la *Business Corporation* moderne, *une incarnation terriblement méprisée de Dieu en ce monde*¹⁶.

Selon la direction vers laquelle pointe la tradition biblique, ce que j'ai tenté d'indiquer au chapitre précédent, il serait sans aucun doute plus juste d'actualiser le passage d'*Is* 53, 2-3 en l'appliquant aux sacrifiés de l'économie de marché comme idolâtrie. Le passage en question parle explicitement d'un «homme de douleur» et non d'une institution quelconque. Or, en l'appliquant aux entreprises, Novak transfère le processus de déification du marché à celles-là!

¹⁵ Michel BEAUDIN, «On t'appellera resolidarisateur des maisonnées en ruines», p. 111, citant Michael NOVAK, *Une éthique économique. Les valeurs de l'économie de marché*, Paris, Cerf/La Boétie, 1982, p.412.

¹⁶ Michael NOVAK et John COOPER, *The Corporation: A Theology Inquiry*, Washington, DC, American Enterprise Institute, 1981, p. 203, cité par Franz J. HINKELAMMERT, «La politique du

Ainsi, donc, Novak développe une théologie qui cautionne directement l'idolâtrie du marché et qui sanctionne les sacrifices humains qui en découlent invariablement. Il s'agit, par conséquent, pour employer l'expression de Hugo Assmann, d'une «théologie idolâtrique», et il renchérit en affirmant qu'«une théologie libératrice ne pourra jamais être une théologie qui sacralise des institutions qui, dans leur empressement à se préserver, se déclarent irremplaçables ou même autorégulatrices»¹⁷. La théologie idolâtrique ne fait que cautionner le maintien des chrétiennes et des chrétiens dans la terre de la servitude, de la soumission à l'économie de marché et de l'indifférence au sort des autres. Il s'agit d'une utilisation «en vain» du nom de Dieu afin de servir des intérêts particuliers liés au conformisme. Cette manipulation correspond à un refus de marcher en direction de la «terre promise» de la liberté et de la solidarité.

L'idolâtrie par perversion, liée à l'économie de marché, concerne les personnes qui tiennent à leur identité chrétienne et qui se définissent, particulièrement, par elle. Toutefois, dans un monde «sécularisé», l'idolâtrie par perversion n'est pas représentative de l'ensemble de la population. C'est dans cette perspective que je vais maintenant aborder l'idolâtrie par substitution.

5.1.2 Critique théologique de l'économie de marché comme idolâtrie par substitution

La principale tâche consiste, ici, à distinguer Dieu des choses qui se prennent pour Dieu. À cet effet, on gardera avantageusement en mémoire le sens de l'identité de Dieu tel qu'il apparaît au point 5.1.1 et au chapitre précédent. C'est

«marché total», sa traduction en langage théologique et notre réponse», *Liaisons internationales*, 44 (1985), p. 15. Je souligne.

¹⁷ Hugo ASSMANN, «Idolâtrie du marché et sacrifices humains», dans Hugo ASSMANN et Franz J. HINKELAMMERT, *L'idolâtrie de marché. Critique théologique de l'économie de marché* [Collection Libération], Paris, Cerf, 1993, p. 225 et 241.

dans cette optique qu'il sera question, premièrement, de la confrontation théologique de la loi du marché comme idolâtrie par substitution. Deuxièmement, le livre de l'Apocalypse nous donnera un cadre de référence pour comprendre le pouvoir totalitaire du marché et permettre un discernement entre l'idole et le Dieu de la vie. Enfin, il s'agira de reprendre synthétiquement la confrontation théologique avec l'idolâtrie comme négation du Dieu libérateur de l'histoire et de l'humain vivant.

L'idolâtrie par substitution survient lorsque le Dieu libérateur et solidaire de la tradition biblique et chrétienne est évacué, occulté ou nié, et remplacé par une autre absolutisation pour faire pendant à «Dieu». Plus précisément, comme le mentionne Pablo Richard, «l'idolâtrie existe aussi par substitution quand le Dieu de la vie est remplacé par de faux dieux oppresseurs. Ce qui arrive quand l'homme divinise et absolutise les œuvres de ses mains: le dieu-argent, le dieu-capital, le dieu-pouvoir, le dieu-technologie, le dieu-institution, le dieu-moi»¹⁸, et en particulier, aujourd'hui, le dieu-suprême du libéralisme économique, c'est-à-dire le dieu-marché. Ce type d'idolâtrie engendre lui aussi une dynamique d'oppression, d'exploitation, d'exclusion et donc d'aliénation ainsi que de désolidarisation avec les perdants. Or, le Dieu de la tradition chrétienne est le Dieu libérateur et solidaire qui entend le cri et la souffrance des humains.

Dans cette perspective, l'absolutisation du marché et le transfert de cette fétichisation sur ses mécanismes, son idéologie, sa normativité et ses théories déterminent ce qui est *economically correct*¹⁹, donc ce qui est admissible comme valeur et ce qu'il est possible de faire au sein du système. Autrement dit, c'est le règne de la loi, mais d'une loi qui, sous le couvert de la rationalité et de la

¹⁸ Pablo Richard, «Présence et révélation de Dieu...», p. 44.

¹⁹ Cité dans Alice AMSDEN, «From P.C. to E.C.», *The New York Times*, 12 janvier 1993, rapporté par Michel BEAUDIN, «On t'appellera resolidarisateur des maisonnées en ruines», p. 101.

scientificité, relève de la pensée magique²⁰. Dans cette perspective, l'économie de marché se présente sous les traits du totalitarisme, d'une vérité absolue qui dicte aux pauvres humains le chemin à suivre pour parvenir au salut. Comme le précise Beaudin, cette vérité est inflexible, sa voie étroite passe nécessairement par les entreprises et les institutions financières comme chemin obligé pour parvenir au ciel capitaliste, par la compétitivité et par la croissance comme évangile et idéologie pour lutter contre la rareté et ainsi vaincre la violence et la parcimonie de la nature, et surtout par la maximisation des profits afin de faire advenir la richesse et sortir le monde de la pauvreté dans laquelle il s'est embourbé. L'amour du prochain se résumerait, pour les individus conçus comme des monades, à suivre méticuleusement cette route en assouvissant leurs moindres désirs et à combler leurs intérêts particuliers tandis que le jeu mystérieux d'une «main invisible» ou d'un «ordre spontané» s'occuperait du reste.

Comme le mentionne Assmann, les systèmes totalitaires fonctionnent par inversion de la réalité. «Les valeurs réelles sont celles qui défendent la vie; les anti-valeurs sont celles qui la menacent et la détruisent. Mais pour les systèmes de domination c'est exactement le contraire. Est considéré comme valeur ce que le système établit comme admissible»²¹. Il appert que ce qui est admissible dans le libéralisme économique menace et détruit la vie. Au sein de la tradition capitaliste, l'être humain est fait pour le sabbat, et non le sabbat pour l'être humain. Celui-ci doit donc obéir à la loi du marché sans jamais la remettre en question même si celle-ci est destructrice de l'existence humaine, de la nature et de l'histoire. La perfection, c'est l'accomplissement de la loi. Ainsi, la loi,

²⁰ Nous n'avons qu'à penser aux mécanismes mystérieux de la «*main invisible*» d'Adam Smith ou encore à l'«*ordre spontané*» de Friedrich von Hayek, sorte de transcendance supposée redistribuer la richesse mieux que la sagesse humaine ne pourrait le faire. La réalité nous apprend qu'il n'en est rien. Seule une volonté politique ferme pourrait faire en sorte qu'il y ait vraiment une redistribution équitable de la richesse. Mais, comme il ne faut surtout pas intervenir dans les mécanismes du marché afin qu'il puisse miraculeusement accomplir son travail de création puis de redistribution de la richesse, les pauvres de plus en plus nombreux continuent de s'appauvrir et les possédants, toujours moins nombreux, continuent de s'enrichir.

représentée par le marché et ses exigences est souveraine, et comme l'affirme Hinkelammert, «la loi dévore le sujet»²². De fait, nous sommes bien en présence d'une idolâtrie. Or, comme nous l'avons vu plus haut, la souveraineté que réclame Dieu est garante de la souveraineté du sujet-vivant sur la loi et les logiques mortifères. Ainsi, l'absolutisation de la loi du marché ou son idolâtrie substitue une logique de mort aux valeurs qui promeuvent la vie. Il s'agit donc bel et bien d'une idolâtrie par substitution. Dieu est remplacé par «l'œuvre de nos mains». En fait, les destructions tributaires de l'idolâtrie du marché sont une destruction des lieux mêmes de la révélation du Dieu qui donne la vie en abondance (*Jn* 10, 10).

À cet égard, l'idolâtrie est une force pour l'économie de marché et sa loi. Elle permet de substituer la servitude, l'exploitation, l'indifférence, l'envie, l'appât du gain, à la libération, au partage, à la solidarité et à l'amour du prochain. Cette dynamique rend «invisible» l'inversion des valeurs et les obsessions qui la caractérisent. Ainsi, exactement comme dans le cas de l'Empire romain, il y a nécessité pour le système de domination de nourrir une transcendance afin de légitimer l'exercice d'un pouvoir économique totalitaire. La réussite d'une telle entreprise réside dans la transformation du libéralisme économique et de son pouvoir en «fin de l'histoire», en sauveur de l'humanité qui combat la violence, la rareté et la pauvreté comme jamais cela ne s'est fait auparavant, en système indépassable, en aboutissement imperfectible de la création.

Par ailleurs, la fétichisation du marché et de sa loi exprime la primauté des normes, c'est-à-dire du normatif sur la liberté fondamentale de l'être humain et sur sa conscience. Le normatif, lorsqu'il découle d'une déification, prescrit de façon

²¹ Hugo ASSMANN, «Idolâtrie du marché et sacrifices humains», p. 229.

²² Franz J. HINKELAMMERT, *op. cit.* p. 81. La citation se trouve à la p. 82 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*la ley devora al sujeto*».

rigide et absolue aux individus et aux collectivités ce qu'elles doivent faire, dire et penser. Dans cette logique, il n'y a pas de place pour la liberté humaine et pour inscrire sa parole authentique dans l'histoire. Il ne reste que le domaine privé, et encore. Or, la gloire de Dieu, c'est l'être humain libre et vivant (saint Irénée). Comme nous l'avons déjà vu, Jésus pose la primauté de la personne et de sa conscience sur la loi. Lorsqu'une loi comme celle du marché est absolutisée, elle devient un but en soi et c'est alors que se perdent de vue l'humain et sa dignité.

La logique du processus de l'idolâtrie engendre invariablement l'injustice. Celle-ci est donc inscrite de façon indélébile dans la loi du marché. Dès l'instant où le respect inconditionnel d'une loi suscite la destruction de l'existence humaine et de la nature ainsi que le sabotage de l'histoire, nous sommes en présence d'une idolâtrie. Dès lors, le mal ou «le péché, comme le dit Hinkelammert, consiste à exiger l'accomplissement de cette [loi ou] obligation. Par conséquent, n'importe quelle forme d'exploitation de l'autre est un péché»²³. Ici, le péché est d'ordre structurel, il marque un raté ou un dérapage qui entraîne la destruction de la vie. C'est ce que la Bible vise sous l'expression «les principautés», les «puissances», les «dominations» ou les «princes» de ce monde ou des «ténèbres» (*Lc* 22, 53; *Jn* 12, 31; 14, 30; 16, 11; *Ep* 6, 12; *Col* 2, 15), c'est-à-dire l'enfermement dans le cercle infernal de l'idolâtrie, donc de la violence sacrificielle et du mécanisme victimaire, dans des termes de René Girard. Or, si l'idolâtrie est un enfermement et un fatalisme, le Dieu de la tradition biblique est ouverture et suscite un horizon d'espérance et de liberté.

Cette analyse de la loi du marché comme idolâtrie s'applique également à tout autre aspect de la réalité ainsi fétichisée: le pouvoir, le capital, la technologie,

²³ Franz J. HINKELAMMERT, *op. cit.*, p. 62. La citation se trouve à la page 60 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*el pecado consiste en insistir en su cumplimiento. Por tanto, cualquier tipo de explotación del otro resulta ser pecado*».

l'argent, les institutions, le moi, etc. Inévitablement, lorsque «l'œuvre de nos mains» devient une fin en soi, pensons, par exemple, à la course effrénée pour la maximisation des profits ou encore à l'«évangile» de la croissance²⁴ infinie, elle se transforme nécessairement en obsession, individuelle et collective²⁵. Lorsque l'humain est sous le joug de l'idolâtrie, il est alors soumis à des obsessions; il en devient l'esclave. Il s'agit bel et bien d'une aliénation puisque l'idolâtrie n'est pas une dynamique de libération mais de servitude, et Dieu n'a rien à voir avec une pareille logique. Au contraire, l'approche du Dieu de la Bible en est une de libération et cette perspective s'inscrit en faux contre la servitude et l'idolâtrie. L'idolâtre est celui qui refuse la vie.

Dans cette perspective, le livre de l'Apocalypse, qui rend compte d'un totalitarisme politique particulier et des rapports de domination, de répression et de soumission qui en découlent, peut aider à comprendre la dynamique de l'économie de marché comme idolâtrie et comme système de domination totalitaire. Il ne s'agit pas de plaquer l'un sur l'autre, mais, même si le contexte dans lequel fut rédigé le livre de l'Apocalypse lui soit propre, il n'en présente pas moins des rapprochements inquiétants avec les impasses où mène l'économie de marché actuellement, spécialement dans sa version néolibérale. L'Apocalypse permet, entre autres, d'établir un parallèle éclairant entre deux formes de totalitarisme qui, dans leur fondement, s'enracinent dans le même type de processus.

²⁴ La terminologie utilisée dans le discours idéologique et théorique du libéralisme économique a profondément pénétré toutes les sphères d'activités humaines. Par exemple, qui n'a pas entendu parler de «croissance» personnelle en référence au cheminement spirituel ? Par ailleurs, la croissance infinie relève d'un fantasme qui provient d'une négation et d'un refus de la finitude. En effet, comment, entre autre, plaquer une croissance économique infinie sur un monde fini sans l'élaboration d'une logique de négation du réel ?

²⁵ Le terme obsession utilisé en psychologie rend compte d'un type d'attitude et de comportement par lequel l'humain s'occupe de façon exclusive d'un aspect particulier du réel qui se transforme en idée fixe au détriment des autres aspects qui composent la réalité. Socialement, l'obsession est causée par l'idolâtrie, du marché par exemple, à l'exclusion de toute autre considération concernant la réalité humaine.

Dans le vocabulaire propre à l'Apocalypse de Jean, le pouvoir économique exercé par la logique du marché est un culte et une soumission à la «bête». La bête est divinisée et cette première bête n'est nul autre que le marché et sa logique. La seconde bête qui exerce «tout le pouvoir de la première bête» (*Ap* 13, 12) n'est rien d'autre, comme je l'ai déjà mentionné, que le pouvoir fabuleux et séducteur du processus idolâtrique qui rend aveugle aux illusions de son prestige. C'est le processus idolâtrique qui fait adorer le marché et ses avatars, et lui permet d'exercer son pouvoir mystificateur en subjuguant la population pour ainsi obtenir son consentement et sa soumission. Comprendre cette logique pernicieuse est une invitation, comme l'affirme le théologien Guy Paiement,

à démystifier la propagande officielle qui se présente «comme un agneau, mais qui parle comme un dragon» [*Ap* 13, 11b]. [L'auteur de l'Apocalypse rappelle] que tout le monde, «petits et grands, riches et pauvres, hommes libres et esclaves», demeure profondément marqué par les prodiges et le pouvoir de cet appareil officiel. Chacun est marqué sur le front, c'est-à-dire dans sa façon de penser, et sur sa main droite, c'est-à-dire dans son travail: «...et nul ne pourra rien acheter ni vendre s'il n'est marqué au nom de la Bête ou au chiffre de son nom» (*Ap* 13, 17). La main droite est aussi celle qui prête serment et qui cautionne tout le système officiel²⁶.

Dans ce contexte, seul ceux et celles qui sont «marqués sur la main» peuvent acheter et vendre. De même aujourd'hui, il est à noter qu'à l'intérieur de la logique de l'offre et de la demande, seuls ceux et celles qui sont solvables peuvent constituer une «demande», les autres «n'existent» pas pour le marché.

Par ailleurs, le dragon (*Ap* 13, 2b.4) représente l'empire économique du marché et sa mondialisation. Il donne sa puissance et un pouvoir immense à la

première bête. Mais c'est la deuxième bête qui consolide le pouvoir de la première bête «en accomplissant de grands prodiges» (*Ap* 13, 13). Même si l'idolâtrie est un mensonge qui inverse la réalité par les illusions qu'elle suscite, le pouvoir qu'elle confère à l'économie de marché est bien réel et phénoménal. Il n'y a qu'à se soumettre devant le marché et son empire. D'ailleurs, «qui est comme le marché ?» ne cessent de clamer les grands décideurs économiques, les économistes d'allégeances libérales, les chefs d'entreprises et les politiciens vendus aux théories néolibérales, tous subjugués par les «merveilles» de l'idole. Il n'y aurait qu'à s'incliner devant une telle démonstration de pouvoir et de grandeur «sur-naturelle». Ainsi, le pouvoir exercé par l'économie de marché comme idolâtrie semble échapper à la contingence historique. D'où, trop souvent, un sentiment d'impuissance et de petitesse devant cette bête.

Lorsque nous comprenons la logique idolâtrique, que nous lui résistons et refusons de tomber sous son emprise, alors le marché perd son pouvoir de séduction. Païement nous rappelle que «l'auteur [de l'Apocalypse] invite aussitôt à réagir «car il est venu le temps d'avoir du discernement» (v. 18). Il n'y a ici aucune réalité divine. Aucune fatalité toute-puissante. Il s'agit d'un pouvoir imposé par des hommes»²⁷.

D'un point de vue théologique, l'idolâtrie est à combattre puisqu'elle engendre invariablement l'exploitation, la soumission ou l'esclavage, l'exclusion et l'assujettissement à ses seules prérogatives, c'est-à-dire différentes formes de la violence sacrificielle. Car, selon ce qui se dégage de la tradition biblique, l'être humain est essentiellement fait pour être libre, et la liberté exige un travail de discernement critique qui seul permet de débusquer les idoles de la mort. C'est ce

²⁶ Guy PAIEMENT, «La marque sur le front et sur la main», dans Michel BEAUDIN, Yvonne BERGERON et Guy PAIEMENT (dir.), *Le pouvoir de l'argent et le développement solidaire*, Montréal, Fides, 1997, p. 80.

²⁷ *Ibid.*, p. 80.

qu'affirme l'évangile de Jean: «Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres» (*Jn* 8, 31-32). Être chrétien c'est être libre ou, du moins, marcher sur un chemin de libération en solidarité avec les autres. Liberté et idolâtrie se contredisent profondément²⁸, en fait, il y a incompatibilité complète entre les deux.

Ainsi, lorsqu'il y a exploitation, exclusion, marginalisation et aliénation de l'humain par l'humain, il y a idolâtrie, et alors c'est au Dieu de la vie auquel nous nous en prenons et dont nous falsifions le sens profond. Lorsqu'il y a destruction massive de la nature – pollutions de toutes sortes, déforestation, surexploitation, etc. – c'est le sens de la Création qu'on subvertit. Lorsqu'il y a négation de l'histoire, c'est Dieu que l'on nie ainsi que sa transcendance libératrice et sa solidarité avec les humains et spécialement avec les victimes de l'histoire. L'idolâtrie du marché constitue une corruption et une manipulation du sens de la vie en le remplaçant par une logique mortifère sous le couvercle de la liberté, de l'harmonie, de la richesse pour toutes et tous et d'un âge d'or paradisiaque à venir!

Dans la confrontation théologique de l'économie de marché comme idolâtrie il s'agissait principalement de mettre en évidence ce qui se cache derrière les croyances, les mécanismes, les valeurs ou anti-valeurs, la rationalité scientifique et l'idéologie dominante. L'une des tâches consistait, selon Pablo Richard, à «distinguer le vrai Dieu des fausses idoles»²⁹. À ce sujet, nous pouvons affirmer, comme je crois l'avoir démontré, que Dieu, dans les traditions biblique et chrétienne, est d'abord et prioritairement le Dieu de la libération et de la solidarité qui se dresse en faux contre les systèmes de domination comme systèmes idolâtres.

²⁸ La libéralisation économique n'est pas synonyme de liberté, car elle assujettit les sujets-citoyens-citoyennes. Elle est plutôt la liberté pour les seules entreprises de faire ce qu'elles veulent, comme elles veulent, où elles veulent, quand elles veulent, et, comme le précise le philosophe J.-Claude St-Onge, du «privilege exorbitant de disposer du travail d'autrui». (J.-Claude ST-ONGE, *L'imposture néolibérale. Marché, liberté et justice sociale*, Montréal, Écosociété, 2000, p. 104.

Ainsi, la critique théologique du libéralisme économique comme idolâtrie nous amène maintenant sur le terrain de la violence sacrificielle. Ce travail va nous permettre une critique théologique plus systématique de la sacrificialité à l'œuvre au sein de l'économie de marché, de certains de ses aspects et de ses conséquences mortifères pour l'humanité.

5.2 Réponse théologique à l'étranglement sociétal par l'économie de marché comme violence sacrificielle

Dans cette dernière grande section du chapitre, je vais essentiellement tenter de faire ressortir, prioritairement, l'illégitimité théologique de la violence sacrificielle inhérente au libéralisme économique. Je rappellerai d'abord les grandes mécanismes et les fondements de la violence sacrificielle économiques pour les critiquer théologiquement par la suite. Ensuite, j'aborderai cette violence de façon spécifiquement théologique en adoptant le point de vue fondamental des victimes de celle-ci. Enfin, dans le même esprit, il sera question de la loi du marché comme sacrificatrice de la liberté et de la dignité humaine.

5.2.1 Critique théologique de certains aspects et fondements de l'économie de marché comme violence sacrificielle

L'illégitimité théologique de l'économie de marché comme violence sacrificielle peut être évoquée sous divers angles. J'ai choisi d'aborder la critique théologique de la sacrificialité sous certains aspects particuliers qui me semblent méconnus et dont il a déjà été question dans les chapitres précédents: l'invisibilité relative de cette violence, l'illusion engendrée par un type particulier de progrès qui «nécessite» des sacrifices pour le bien de l'humanité, les racines du libéralisme économique dans une certaine théologie chrétienne du sacrifice, l'inversion de la réalité qui fait des vices un bien et, enfin, l'économie de marché comme système

²⁹ Pablo RICHARD, «Présence et révélation de Dieu...», p. 42.

de domination sacrificiel. Par ailleurs, il faut toujours tenir compte que la critique théologique puise son argumentation dans le chapitre précédent où il est dit que le Dieu qui se révèle dans la tradition biblique donne préséance à la liberté, à la solidarité et à la dignité humaine sur tout formalisme qui détruit la vie donnée en abondance par celui-ci.

La confrontation au Dieu de la vie, de la libération et de la solidarité démasque l'illégitimité de l'économie de marché comme violence sacrificielle. Toutefois, Gregory Baum indique avec pertinence que «la culture dominante tâche de camoufler les péchés de la société et de faire disparaître les victimes de notre conscience»³⁰. En effet, s'il n'y a pas de victimes, c'est aussi le mécanisme victimaire qui est éclipsé de notre champ de conscience et avec lui l'exploitation, l'esclavage, l'exclusion, la marginalisation, et donc la violence sacrificielle.

Au sein de cette dynamique, l'humain en tant que sujet-citoyen est transformé en «élément» du marché et sa dignité est éclipsée au nom des impératifs de la logique implacable du capital, du pouvoir financier exploiteur et de la quête des richesses. Dans ce cadre étouffant, l'être humain est instrumentalisé. La logique interne du système de domination est poussée à son extrême, dans sa version néolibérale actuelle.

Cette logique engendre inévitablement, nous l'avons déjà vu, la soumission, la servitude, l'instrumentalisation, et la marchandisation de tous les aspects de la réalité humaine et terrestre. Dès lors, tout ce qui n'est pas compatible avec les lois et les valeurs du marché est jeté hors-des-murs de la cité et l'*economically correct* sanctionne ainsi la pauvreté, la misère et le sacrifice d'une multitude de personnes. Il s'agit d'un enfermement dans la logique de la violence sacrificielle.

³⁰ Gregory BAUM, *op. cit.*, p. 73.

Dans cette perspective, comme j'y ai fait allusion auparavant, l'économie de marché comme violence sacrificielle est intimement enracinée dans la figure mythique d'un certain Christ médiéval qui a donné lieu à une théologie du sacrifice qui en favorise «l'invisibilité». Il n'est donc pas superflu de rappeler les grandes lignes de cette théologie particulière pour bien comprendre les rapports du libéralisme économique à celle-ci. Dans la théologie dont il est ici question, le Christ est un Christ sacrifié par son Père pour racheter les péchés de l'humanité. Ce sacrifice est compris comme l'ultime et dernier. Afin de concrétiser cette supposée volonté de Dieu pour les humains, il est donc «nécessaire» soit de convertir les non-croyants, les hérétiques et les sorcières à la doctrine chrétienne pour qu'effectivement il n'y ait plus de sacrifices, soit, à défaut de convertir et au nom de Dieu, d'extirper le «mal» en éliminant les «ennemis» du Christ. Les chrétiens deviennent ainsi les sacrificateurs et s'enferment à nouveau dans le cercle infernal de la violence sacrificielle. Ils sont sous l'emprise des «principautés de ce monde», c'est-à-dire de l'idolâtrie et donc de la logique implacable de la violence sacrificielle.

C'est ainsi, mais sous des modalités particulières, que le libéralisme économique fonctionne selon le schéma de cette théologie. Les sacrifices seraient «nécessaires» afin que par eux, mais pas uniquement, advienne le progrès. Ou plutôt, le progrès rendrait inévitables les sacrifices et ce progrès serait à son tour «indispensable» pour qu'advienne le ciel capitaliste où il n'y aurait plus de sacrifices. Les sacrifices actuels achèteraient, en quelque sorte, l'entrée dans cet âge d'or toujours reporté. D'une certaine manière, les sacrifices humains seraient requis pour racheter l'humanité de son inhumanité. Ce processus «inéluçtable» correspondrait donc à une dynamique d'«humanisation» ou de «civilisation». Dans cette perspective, la mondialisation du libéralisme économique viserait, entre autres, à étendre la «civilisation» – mot à employer avec circonspection – à toute l'humanité pour la «convertir» aux «bienfaits» du «progrès» ainsi conçu afin que

celle-ci puisse connaître la plénitude promise du ciel capitaliste, ciel sous lequel il n'y aurait plus de sacrifice. Toutefois, comme dans la chrétienté du Moyen Âge avec sa théologie particulière, nous sommes aveuglés par les promesses de la doctrine classique de l'économie de marché, «œuvre de nos mains».

Au Moyen Âge, lorsque Anselme de Canterbury élabore sa théologie, il n'avait certainement pas conscience des conséquences néfastes que celle-ci aurait à long terme. Mais avec lui, comme l'affirme Hinkelammert,

surgit une théologie sans transcendance chrétienne. Une théologie du pouvoir de ce monde, qui ne le transcende pas, mais qui ne fait que le projeter à l'infini. Les pouvoirs de ce monde sont divinisés, et cette divinisation, on l'appelle transcendance. C'est une théologie de ce monde, dont Jésus a dit: «Je ne suis pas de ce monde»³¹.

Cette théologie absolutise le pouvoir oppresseur de façon cohérente et, par conséquent, donne une caution morale difficilement réfutable au mécanisme victimaire et donc à tous les aspects de la violence sacrificielle, entre autres sous sa forme spécifiquement contemporaine, c'est-à-dire l'économie de marché. Alors que la transcendance idolâtrique du marché sacrifie l'histoire en se projetant infiniment dans l'à-venir, la transcendance chrétienne, telle que nous la dévoile la tradition biblique, transcende le monde mais en s'inscrivant au cœur de l'histoire des êtres humains. Elle s'y inscrit en créant un horizon d'espérance par la dynamique de la Bonne Nouvelle du Royaume qui est déjà parmi nous mais reste encore à instaurer en plénitude. Il s'agit d'une dynamique de solidarité avec les victimes du système de domination et de libération de la soumission aliénante aux

³¹ Franz J. HINKELAMMERT, *op. cit.* p. 88. La citation se trouve à la p. 90 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*surge una teología sin transcendencia. Una teología del poder de este mundo, que no trasciende este mundo, sino que simplemente lo proyecta al infinito. Los poderes de este mundo son divinizados, y a esta divinización se la llama*

mécanismes de la violence sacrificielle et donc, dans ce cas, de l'étranglement sociétal par le libéralisme économique et sa logique interne de mort.

Au sein du marché sacralisé, des attitudes comme l'envie, la jalousie, l'indifférence, la convoitise et l'appât du gain, passent pour inoffensives alors qu'il s'agit de comportements qui contribuent à la dislocation du tissu social et à la désolidarisation entre ses membres. En fait, ce sont des vices, mais ils sont valorisés au sein du marché et la divinisation de celui-ci lui confère une apparence de légitimité et un prestige presque indéradicables. Et c'est cette légitimité apparente et ce prestige qui vont permettre à la «culture dominante» de camoufler les victimes de la violence sacrificielle. Le mensonge et l'illusion constituent la pierre angulaire de cet édifice. Or l'analyse critique et le regard théologique nous permettent de constater, à l'évidence, que l'économie de marché ne se démarque pas de la violence sacrificielle et qu'effectivement, elle engendre inévitablement une multitude de victimes innocentes.

En effet, l'économie de marché, particulièrement dans sa forme néolibérale, est un système de domination qui sacrifie massivement des innocents. Par exemple, le fantasme suprême pour les entreprises est, selon les propos même du président du groupe industriel ABB, Percy Barnevik, «la liberté [...] d'investir où [elles veulent], le temps qu'[elles veulent], pour produire ce qu'[elles veulent], en s'approvisionnant et en ayant à supporter le moins de contraintes possibles en matière de droit du travail et de conventions sociales»³². Concrètement, il s'agit, pour les entreprises, du privilège de pouvoir disposer de la force de travail de la population à leur guise dans le but de maximiser leurs profits et d'accroître leur compétitivité. C'est exactement ce qu'elles font lorsque, sous prétexte de

trascendencia. Es una teología de este mundo, un mundo del cual Jesús dijo: «Yo no soy de este mundo».

³² Cité dans François NORMAND, «Et le bien commun ?», *Le Devoir*, 30 novembre 1999.

restructuration, elles suppriment des milliers d'emplois, ou encore lorsqu'elles vont s'installer dans les *maquiladoras* au Mexique pour y surexploiter les travailleurs et les travailleuses. Les entreprises exercent ainsi un pouvoir dominateur sacrificiel et disposent de la population comme ont dispose du bétail uniquement pour répondre à leurs propres fins.

5.2.2 Adopter le point de vue des victimes de la violence sacrificielle économique

L'effort d'adopter un point de vue radicalement différent de celui des «vainqueurs» ne va pas de soi. Néanmoins, nous sommes conviés à fournir cet effort afin de regarder autrement le monde dans lequel nous vivons, à contre-courant de ce que nous proposent les idéologues et les décideurs qui font la promotion tous azimuts de l'économie de marché comme du «meilleur» système de l'histoire de l'humanité. C'est dans cet esprit que je vais aborder cette partie du chapitre sous les angles suivants: la résurrection comme condamnation du système victimaire; la victime comme critère de disqualification de l'économie de marché comme violence sacrificielle; le refus de sacrifier l'autre afin qu'il n'y ait plus de victimes innocentes; la spoliation des victimes et les conséquences dramatiques de la violence sacrificielle.

La tradition biblique nous révèle que les victimes de la violence sacrificielle sont toujours innocentes. À ce propos, la résurrection de Jésus est une confirmation éclatante, de la part de Dieu, de la validité de l'enseignement et de la praxis de Jésus de Nazareth, c'est-à-dire de son parti pris pour les «petits». Jésus s'élève contre la violence sacrificielle et ce qui la suscite, l'idolâtrie. Dieu se reconnaît pleinement dans cet homme et prend l'initiative de le ressusciter. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Jésus a été victime de la violence sacrificielle et, à ce titre, il a été une victime émissaire. Or, la pleine

reconnaissance du ministère de Jésus par Dieu est une condamnation du mécanisme victimaire. Dans cette perspective, nous avons là un argument qui s'oppose radicalement à la théologie sacrificielle et idolâtrique qui fait du Père le sacrificateur du Fils, mécanisme qui reproduit exactement ce contre quoi Jésus s'oppose en témoignant de la vérité. Nous sommes ici en présence d'une aporie³³. En toute logique, si nous acceptons le schéma de la théologie sacrificielle nous devons alors admettre que Dieu est certainement en faveur d'une militarisation massive dans le but de maintenir la paix. La logique du discours est la même dans les deux cas de figure précités: sacrifier afin qu'il n'y ait plus de sacrifice ou s'armer pour qu'il n'y ait plus de guerre. Dans la logique économique, ce discours prend la forme suivante: «les sacrifices» sont nécessaires afin de créer la richesse et l'harmonie sociétales», mais comme celles-ci sont toujours reportées, il serait «nécessaire» de sacrifier sans cesse davantage pour qu'advienne la promesse du salut capitaliste! Dans un cas comme dans l'autre se tient exactement le même type de discours.

À cet égard, «regarder la société du point de vue de ses victimes»³⁴ ou selon une «option préférentielle pour les pauvres» permet de vérifier concrètement si les valeurs portées par le libéralisme économique transmettent la vie ou si, au contraire, elles ne sont pas plutôt messagères de mort. D'un point de vue théologique, il n'est pas possible de faire l'économie de cette analyse car, comme le soutient Assmann, «croire en la Croix et en la Résurrection signifie donc admettre comme plus solide base de critères ce que le système rejette et fait mourir à l'extérieur, c'est-à-dire «dehors»: hors de la limite, hors de la ville³⁵». Ainsi, c'est le point de vue des victimes qui devient le critère privilégié de cohérence et de validité de la loi. Il en va de l'exigence fondamentale de l'amour du prochain.

³³ Il s'agit d'une contradiction insurmontable dans un raisonnement, un discours ou une construction de la réalité.

³⁴ Gregory BAUM, *op. cit.*, p. 36.

³⁵ Hugo ASSMANN, *op. cit.*, p. 230.

La victime est celui ou celle que le système de domination, en accomplissant aveuglément la loi, rejette, celui ou celle qui n'est pas «employable» selon la logique interne du capitalisme, mais que la tradition biblique – pensons aux prophètes et à Jésus – cherche à réintégrer dans leur dignité et dans le tissu social. Le Dieu d'Abraham, de Moïse, des prophètes et de Jésus de Nazareth prend résolument le parti des «petits».

Les victimes s'avèrent être le principal critère de disqualification de l'économie de marché en tant que violence sacrificielle. Dans cette mesure, le libéralisme économique et le type de mondialisation qui le caractérise à l'heure actuelle ne sont pas porteurs d'humanisation ou de civilisation comme ils le sous-entendent. À cet égard, je vais me permettre de paraphraser Hinkelammert et Girard. Le meurtre fondateur n'est pas fondateur de l'humanité voulue par Dieu. Ce meurtre est plutôt fondateur des institutions culturelles fondées sur le mécanisme victimaire. Ces institutions reposent donc sur l'idolâtrie et la violence sacrificielle pour se maintenir et imposer leur pouvoir. L'humanité telle que voulue dans le plan de Dieu s'annonce avec le refus d'Abraham de sacrifier son fils, donc avec le refus de tuer l'autre. Le meurtre fondateur est le moule du mécanisme victimaire et engendre le processus idolâtrique qui légitime le sacrifice humain. Abraham refuse d'adhérer à cette logique implacable de mort, de négation et d'aliénation qui caractérise aussi, dans ses fondements, l'économie de marché moderne. Abraham préfère la vie et la liberté à la soumission aveugle à un système de domination qui exige des victimes pour se perpétuer.³⁶ Dans cette mesure, l'humanisation s'inscrit dans le refus de sacrifier l'autre; la civilisation apparaît dans la marche pour la libération des structures de péché et des systèmes de domination oppresseurs.

³⁶ Principalement inspiré de Franz J. HINKELAMMERT, *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José (Costa Rica), DEI, 1998, p. 257.

Ainsi, lorsque nous observons la réalité du point de vue des victimes, le mécanisme victimaire apparaît comme une obscénité, et la seule manière d'endiguer ce mécanisme consiste à refuser qu'il y ait des victimes, des sacrifiés. L'option préférentielle pour les pauvres nous apprend qu'il n'y a *aucune* raison valable pour qu'il y ait des victimes. Comme l'affirme justement Hinkelammert, «la victime est le critère de vérité»³⁷ (Mt 25, 31-46), critère qui permet de jauger de la pertinence et de la validité du chemin que nous empruntons pour combattre la pauvreté, les injustices et la violence sacrificielle. Ce critère est tellement important que Jésus, dès le début de sa vie publique, en fait l'aspect central de sa prédication (Lc 4, 16-21)³⁸ et oriente sa pratique dans ce sens. En effet, ce que le Dieu solidaire et libérateur de la tradition biblique préfère, et que les premières communautés chrétiennes reconnaissent explicitement, est ceci: «dénouer les liens provenant de la méchanceté, détacher les courroies du joug, renvoyer libres ceux qui ployaient, bref que vous mettiez en pièces tous les jougs!» (Is 58, 6). Tels sont les critères bibliques de l'amour du prochain. D'ailleurs, selon le jésuite Fernand Jutras, «puisque'en Jésus Christ Dieu a fait alliance avec les plus pauvres, il devient intolérable que soit versé le sang des innocents; l'attention aux petits, aux délaissés et aux victimes devient un critère pour une nouvelle manière de vivre»³⁹.

Or, selon Hugo Assmann,

ce qui prédomine dans le monde, c'est un sacrificialisme fondé sur le calcul des morts nécessaires, des victimes nécessaires, des souffrances nécessaires à l'intérieur de logiques sacrificielles irréductibles, qui se

³⁷ Franz J. HINKELAMMERT, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*, p. 195. La citation se trouve à la p. 203 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*la víctima es el criterio de la verdad*».

³⁸ «*L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur.*» (Lc 4, 18-19; cf. Is 61, 1-2)

³⁹ Fernand JUTRAS, «Message pour temps de crise»: *Relations*, 666 (2001), p. 14.

voilent sous des promesses de vie «après» qu'auront été sacrifiées toutes les victimes nécessaires⁴⁰.

Mais, il n'y a aucune victime nécessaire pour le bien de l'humanité. Au contraire, les victimes sont le critère de réalisation du projet de Dieu pour les humains donc de notre humanisation (*Mt* 25, 31-46). Dans le projet du Dieu libérateur, les «derniers» n'obtiennent pas moins que les «premiers». Tous reçoivent le nécessaire pour vivre dignement, car tous sont égaux et aimés de Dieu (*Mt* 20, 1-16). Il y aura progrès civilisateur réel uniquement lorsqu'il n'y aura plus de sacrifices humains, plus de victimes innocentes. Le mécanisme victimaire est ce qui nous empêche maintenant de connaître une humanité nouvelle où il ferait bon vivre pour chacune et chacun d'entre nous (*Is* 65, 17-25). La promesse du libéralisme économique d'un «après» meilleur, d'une vie abondante mais toujours reportée, n'est que fumisterie, illusion et mensonge. L'annonce du Royaume par Jésus nous confirme que la vie se vit en abondance maintenant et que le Royaume arrive et surgit chaque fois que des humains travaillent à la libération du joug de l'esclavage, de l'exploitation et de l'aliénation: «si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons⁴¹, alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre», font dire les rédacteurs évangéliques à Jésus (*Mt* 12, 28; *Lc* 11, 20).

Par ailleurs, dans la logique sacrificielle inhérente au capitalisme, les victimes sont spoliées massivement des biens de la terre nécessaires à la vie par une minorité de personnes, d'institutions et d'entreprises multinationales. Dans une optique théologique, «ce qui a été donné par Dieu pour tous, affirme Michel Beaudin, ne peut être enlevé aux autres (*Lv* 25, 55)»⁴². En effet, au plan socio-économique, la perspective biblique du jubilé (*Lv* 25) prévoyait périodiquement la

⁴⁰ Hugo ASSMANN, *op. cit.*, p. 241.

⁴¹ Les démons ou les principautés de ce monde, c'est-à-dire le mécanisme victimaire ou l'enfermement dans l'idolâtrie et le cercle infernal de la violence sacrificielle.

remise de la terre à qui l'avait perdue, la remise des dettes et la libération de l'esclavage pour qui avait contracté une telle dette. Cette perspective présuppose cependant une solidarité effective, réelle et active entre les membres de la communauté humaine, sans quoi il ne peut y avoir une véritable libération de l'enfermement collectif dans les rets du mécanisme victimaire. Utopique ? Comme l'affirme Pablo Richard, il s'agit d' «orienter notre vie, notre pensée et toute l'histoire dans une certaine direction. Si nous marchons dans cette direction, alors l'histoire a du sens»⁴³.

Lorsque chacun est laissé à son sort et que son sacrifice est sanctionné par un individualisme exacerbé, une indifférence mortifère, une compétitivité féroce et un système idéologique envahissant et «tout puissant», le sens vole en éclat, l'être humain se fragilise, la détresse et l'angoisse s'accroissent de façon inquiétante, le sentiment d'impuissance et la résignation deviennent alors le lot d'un grand nombre sinon de la majorité. Cette morosité et l'anti-solidarité sont des effets pervers du libéralisme économique comme système dominant et violence sacrificielle. À l'inverse, comme le souligne Beaudin, en citant *Pr* 18, 19: «le frère soutenu par son frère est comme une ville fortifiée»⁴⁴. La solidarité collective, afin qu'il n'y ait plus de victimes et donc plus de sacrifices sous aucun prétexte, est essentielle pour éliminer l'exploitation, la servitude, l'exclusion et la marginalisation engendrées par l'économie de marché comme violence sacrificielle. La libération d'un tel système de domination passe nécessairement par un choix personnel et collectif éclairé en faveur des victimes et de la solidarité à leur égard. Celle-ci ne peut être imposée car, en pareil cas, nous ne ferions que perpétuer le mécanisme victimaire: contraindre à la solidarité pour libérer ne serait déjà plus de l'ordre de la libération mais un nouvel enfermement. La

⁴² Michel BEAUDIN, «On t'appellera resolidarisateur des maisonnées en ruines», p. 106.

⁴³ Pablo RICHARD, «La force de l'espérance»: *Relations*, 666 (2001), p. 16.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 106.

solidarité risquerait de ne devenir qu'une autre loi au nom de laquelle nous risquerions de sacrifier par l'exclusion sociale celles et ceux qui ne voudraient pas y adhérer. Pour qu'il y ait un changement positif et décisif au plan structurel, la solidarité ne peut passer que par un choix librement consenti mais impératif et prioritaire au plan politique, ce qui suppose une volonté délibérée en ce sens de la part de chaque membre de la société. Dans cette perspective, il est nécessaire de revenir brièvement sur la question de la loi et sur celle de la liberté.

5.2.3 La loi du marché, sacrificatrice de la liberté, de la solidarité et de la dignité humaine

J'ai précédemment abordé la dynamique de la loi en regard à l'idolâtrie. Il en sera maintenant fait état par rapport à la violence sacrificielle. Il s'agira de la diabolisation de tout ce qui n'entre pas dans le cadre de conceptualisation du marché total, de son orthodoxie, de son conformisme doctrinal et de sa prétention à se substituer à la société. Dans cette perspective, je discuterai de la nécessité d'un nouvel exode du sein même du libéralisme économique comme violence sacrificielle et de la liberté chrétienne.

Pour aborder cette partie, Hinkelammert est d'une aide précieuse. Il affirme qu'

au Moyen Âge tout ce qui ne concordait pas avec la loi de Dieu entrait dans une sphère diabolique; dans la société bourgeoise, tout ce qui est en dehors de la loi du marché est considéré comme chaos, anarchie, menace, monstruosité. La société bourgeoise [tout comme l'Église qui luttait contre le démon] lutte contre ce chaos, tant au niveau social, qu'au niveau individuel, avec une structure juridique qui n'est autre que la réplique sécularisée de la structure théologique du Moyen Âge⁴⁵.

⁴⁵ Franz J. HINKELAMMERT, *op. cit.* p. 136. La citation se trouve à la p. 141 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «y del mismo modo que para la Edad media no había ninguna legitimidad fuera del ámbito de su Ley de Dios, sino pura esfera diabólica, para la sociedad burguesa no habrá ninguna legitimidad fuera de la ley del mercado, sino caos,

Il s'agit donc bel et bien de «civiliser» le monde et de dominer les individus. L'orthodoxie de la loi du marché doit être préservée à *tout prix* contre toute opposition à sa «sagesse “sur-naturelle”». «Il faut laisser faire les forces du marché» dit-on! Toutefois, celles-ci n'entendent pas les cris et les souffrances des victimes et, dans les faits, elles sont indifférentes à la détresse des exploités. Le marché est comme les idoles du psaume 115 qui «ont des yeux, et ne voient pas; des oreilles, et n'entendent pas». En contrepartie, l'amour, la justice et la miséricorde que Dieu préfère aux sacrifices sont autant d'invitations à choisir de nous sentir concernés par le sort de notre prochain, quel qu'il soit, et spécialement des pauvres et des victimes.⁴⁶

La projection du monstrueux ou du chaos sur tout ce qui ne se conforme pas à la loi du marché concorde parfaitement avec le schéma de la violence sacrificielle. Seule une absolutisation de cette loi, c'est-à-dire son idolâtrie, permet l'élévation d'une frontière étanche, claire et précise entre ce qui est admissible en son sein et ce qui ne l'est pas. L'exclusion de ce qui est considéré comme n'étant pas admissible à l'intérieur du système dominant correspond à une forme spécifique de sacrificialité et ferme la porte, entre autres, à toute tentative de discussion sur d'éventuelles propositions et solutions de rechange au libéralisme économique et à la loi du marché total. Il ne s'agit de rien d'autre que d'une substitution du sacré du religieux par le sacré du marché. Jacques Grand'Maison souligne pertinemment que «les hommes – l'histoire en témoigne – développent facilement le complexe du système étanche qui englobe la réalité dans

despotía, amenaza, monstruosidad. Este caos lo combate, tanto a nivel de su aspiración imperial como del sujeto, con una estructura de ordenamiento que es una réplica secularizada de la estructura correspondiente de la Edad media».

⁴⁶ Dans cette perspective, le psaume 40 est explicite, particulièrement aux versets 7, 8, 10 et 18: «Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, - tu m'as creusé des oreilles pour entendre – tu n'as demandé ni holocauste ni expiation. Alors j'ai dit: «Voici je viens [...]» [...] j'ai annoncé ta justice [...] Je suis pauvre et humilié, le Seigneur pense à moi. Tu es mon aide et mon libérateur [...]»

une totalité voulue sans faille, sans brèche»⁴⁷. Toutefois, la prétention du marché total d'englober l'ensemble de la réalité et ainsi de se substituer à la société représente un hiatus entre la théorie et les faits, car concrètement la loi du marché sacrifie tout aspect du réel qui ne cadre pas avec son conformisme doctrinal. Dans cette veine, tout ce qui est assimilé aux forces du chaos et menace le système dominant, – j'entends toutes les oppositions au totalitarisme du marché qui luttent pour la libération des exploités et des exclus – provoque inévitablement un nouvel exode au cœur même, cette fois-ci, de l'empire économique libéral.

Cet exode, véritable chemin de rupture et de libération, se caractérise par un refus radical de la sacrificialité inhérente à l'économie de marché et à l'exploitation de l'humain par l'humain. Dieu, par la médiation humaine, agit au cœur même de la suprématie du marché total et des principautés de ce monde. Car le Dieu libérateur pourrait-il sanctionner un système de domination qui enferme le plus hermétiquement possible les êtres humains dans le cercle infernal de la violence sacrificielle ? Une telle vue n'est pas compatible avec le Dieu qui se profile dans l'analyse de l'idolâtrie et du sacrifice humain dans la tradition biblique. Par ailleurs, si le travail de libération se fait au sein même du système totalitaire du marché, c'est que Dieu n'abandonne pas les humains à cet enfermement, à leur dureté de cœur, à l'endurcissement de leur volonté, au désordre mimétique et à la violence sacrificielle. Dieu est solidaire avec l'humanité souffrante et souffre profondément de notre aliénation. Dieu infiltre donc le cercle dément de la violence sacrificielle, il s'y laisse entraîner car il est au service de toute l'humanité.

Dans la tradition biblique, et plus particulièrement dans la prédication et la pratique de Jésus, c'est l'humain qui est au centre des préoccupations, qui est la

⁴⁷ Jacques Grand'Maison, *Quand le jugement fout le camp*, Montréal, Fides, 1999, p. 153.

pierre angulaire de l'édifice. La loi est relativisée et doit être au service des personnes, de leur dignité et de leur liberté fondamentale. Il s'agit d'une exigence du Dieu qui se révèle dans l'histoire du peuple hébreu et dans laquelle s'inscrit la tradition chrétienne. Le sujet est souverain. Par conséquent, la vie est supérieure à la loi et celle-ci peut et doit être soumise au jugement des humains. Or, dans l'économie de marché, c'est exactement l'inverse et, dans cette logique, sont considérés justes seulement ceux et celles qui se soumettent aveuglément aux lois du marché. L'esclavage y est encensé et appelé «liberté» alors que la liberté y est démonisée et considérée comme ennemi de l'«ordre» social – entendons de l'ordre économiste – et appréhendée comme une forme potentielle de terrorisme⁴⁸.

C'est dans cette perspective que Hinkelammert affirme que «la liberté chrétienne est la liberté de transgresser la loi»⁴⁹. Il ne s'agit pas de désobéir à la loi simplement par bravade, par délinquance, par plaisir ou pour défier l'autorité parce qu'elle est autorité, mais plutôt parce que la liberté chrétienne est garante de la dignité humaine et que la loi doit être au service de celle-ci. Mais, lorsque «l'autorité s'affirme comme domination, elle implante la loi aveuglément, et cette exigence aveugle la transforme en Bête»⁵⁰. La sacrificialité inhérente au libéralisme économique est rendue possible justement par l'accomplissement de la loi du marché et non par sa transgression. Dans cette optique, c'est une responsabilité de ne pas se soumettre à une telle loi.

⁴⁸ À ce sujet, par exemple, le militant québécois anti-mondialisation Philippe Duhamel et son groupe, *Opération SalAMI*, qui prône, entre autres, la désobéissance civile de façon pacifique et non violente afin de résister et de renverser des lois et des manières de faire injustes et irrespectueuses de la dignité humaine et qui s'inscrit dans la lignée du mahatma Gandhi, sont considérés par le SCRS – Service canadien du renseignement de sécurité – au même titre que les terroristes de l'ETA ou des groupes comme la mafia italienne et les triades chinoises. (Richard MARTINEAU, «Ennemis publics numéro un»: *Voir*, Montréal, 15 au 21 février 2001, p. 7.)

⁴⁹ Franz J. HINKELAMMERT, *op. cit.* p. 178. La citation se trouve à la p. 185 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*la libertad cristiana es una libertad de transgredir la ley*».

⁵⁰ *Ibid.*, p. 180. La citation se trouve à la p. 187 de la traduction francophone non publiée. Texte original espagnol: «*En cuanto la autoridad se afirma como domonación, implanta la ley ciegamente y este cumplimiento ciego la transforma en Bestia*».

L'exercice de la liberté chrétienne est une invitation à la résistance et à la transgression lorsque la loi n'est pas au service de la vie et de la dignité humaine. La loi du marché tue: en l'accomplissant nous contribuons à la destruction de la nature, à l'instrumentalisation des buts de la vie et de celle-ci, au sacrifice d'une multitude de personnes, de régions et même de pays. Le marché, c'est l'exploitation et l'exclusion déguisées en loi; sous le couvert de la légalité que lui confère la loi, il acquiert sa légitimité. Dans ce contexte, la liberté chrétienne nous apprend qu'aucune loi n'est légitime lorsqu'elle sanctionne le sacrifice humain. Il s'agit donc d'une liberté fondamentale face à la loi, c'est-à-dire d'une liberté de l'analyser, de la critiquer, de la remettre en question et de la transgresser lorsqu'elle n'est pas au service de la vie.

Par ailleurs, la logique du système fait en sorte que seuls les «gagnants» sont invités à la table de la richesse et du «bien-être» promis par le libéralisme économique. L'économie de marché comme violence sacrificielle s'occupe du reste: des sacrifiés par centaines de millions sur l'ensemble de la planète qui n'auraient qu'à se contenter, comme des petits chiens, des miettes qui tombent de la table des «maîtres» du monde. Or, l'invitation du Dieu libérateur lancée à l'humanité fait de l'être humain la pierre angulaire de la maisonnée terrestre car «la pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs, c'est elle qui est devenue la pierre angulaire; c'est là l'œuvre du Seigneur» (*Ps* 118 (117), 22-23; *Mt* 21, 42; *Mc* 12, 10-11; *Lc* 20, 17; *Ac* 4, 11; *1Pi* 2, 7). À la table du Seigneur, tous et toutes sont conviés à s'asseoir et peuvent prendre part au festin (*Mt* 22, 1-14; *Lc* 14, 15-24): exclus, marginaux, mauvais, bons et pauvres sans exception (*Mc* 2, 15; *Lc* 15, 1-2; *Mt* 22, 10; *Lc* 14, 21). Ici, l'économie de marché comme violence sacrificielle perd toute légitimité et toute crédibilité. Car aucune loi, aucun système, aucune doctrine, aucune idéologie qui sacrifie des humains, la nature et divers aspects de la réalité au nom de la liberté, du bonheur, de la vie ou d'un absolu, ne peuvent

prévaloir sur la liberté offerte par le Dieu libérateur, sur la dignité humaine et sur la vie donnée en abondance par Celui qui «a tant aimé le monde» (*Jn* 1, 16).

CONCLUSION

Nous voici parvenu à la dernière étape de la recherche. Celle-ci ne marque cependant pas la fin de la réflexion et je ne prétends surtout pas avoir tout dit sur la question de la violence économique comme violence sacrificielle. Néanmoins, si modeste soit-il, j'ai voulu esquisser un espace de réflexion critique et un cadre de compréhension qui ouvre sur de nouveaux horizons pour nous aider, progressivement, à sortir de l'enfermement aliénant de la *pensée unique* qui accompagne un libéralisme économique, violent, sacrificateur, et dont elle voudrait nous convaincre que la version néolibérale de celui-ci constitue la «solution» ultime aux maux de l'humanité.

C'est dans cette perspective que je voudrais maintenant faire un rappel synthétique des résultats de la démarche de la recherche et, par la suite, présenter quelques pistes pour une alternative que j'espérerais cohérente avec ces résultats.

Un bilan du parcours

Comme nous l'avons vu dans l'introduction, la démarche s'inscrivait, selon la terminologie de la théologie de la libération, dans un moment pré-théologique, dans une médiation pratique initiale, c'est-à-dire dans une expérience personnelle et concrète de la réalité. Ce point de départ fondamental l'a nourrie de façon continue. La réflexion avait toujours en vue la dramatique elle-même, les questions issues de celle-ci et la recherche de sa transformation.

Cet essai avait comme fil conducteur la violence sacrificielle inhérente à l'économie de marché. Pour saisir cette problématique particulière, les trois premiers chapitres, constituant le moment socio-analytique de la réflexion

théologique, avaient pour but d'étayer une compréhension de l'économie de marché comme forme spécifiquement moderne de la violence sacrificielle.

Dans le premier chapitre, il s'agissait de rendre compte de la théorie d'anthropologie fondamentale de René Girard. Celle-ci repose essentiellement sur l'élément paradigmatique du désir mimétique, à partir duquel Girard explique la constitution des sociétés humaines et leur violence. Il le fait d'abord pour les sociétés primitives, établies sur une violence qui trouve son apaisement dans l'élimination d'un «bouc émissaire», et cherchant ensuite, à travers diverses institutions (rites, interdits...) à prévenir le retour d'une violence incontrôlée! Girard montre ensuite le passage aux sociétés structurées politiquement, donnant lieu à des formes spécifiques d'exercice et de gestion de la violence. Mais nous intéressait surtout l'émergence d'un ordre social fondé, cette fois, sur l'économique, ce qui survint en Occident. Ce sont toutefois d'autres auteurs qui allaient poursuivre le travail d'interprétation de René Girard sur ce nouveau terrain.

Au deuxième chapitre, j'essaie de rendre compte, en ce sens, de l'effort de Jean-Pierre Dupuy et de Paul Dumouchel à propos de l'économie moderne de marché. Ceux-ci montrent comment l'économie de marché fait jouer les mêmes mécanismes du désir mimétique dans un nouveau cadre, le créant en même temps avec son profil propre d'une violence revêtue de nouveaux habits. À cet égard, non seulement les thèses girardiennes mettent-elles en évidence des ressorts méconnus et donc une compréhension inédite du libéralisme économique, mais elles démontrent que celui-ci ne se démarque pas de la violence sacrificielle de toujours. Ce qui ne peut manquer d'étonner dans un contexte dit moderne et sécularisé, mais qui permet peut-être d'expliquer la persistance d'un tel système que n'atteignent pas vraiment en ses niveaux profonds les critiques habituelles.

Au troisième chapitre, ensuite, j'ai tenté d'élargir encore l'analyse et la compréhension des mécanismes de l'économie de marché en en faisant une lecture religiologique, c'est-à-dire en les mettant à l'épreuve à partir d'un schéma de type religieux: l'absolutisation ou sacralisation de certains aspects du réel donnant lieu à une relativisation ou disqualification d'autres aspects de la même réalité, jusqu'aux personnes elles-mêmes, qui sont proprement sacrifiées mais selon des modalités particulières, économiques. Autrement dit, non seulement la lecture religiologique confirme-t-elle la dimension sacrificielle de l'économie de marché, mais elle la situe dans le cadre d'un fonctionnement de type religieux, faisant ainsi ressortir l'inscription profonde du libéralisme économique dans les ordres culturels qui l'ont précédé.

Les deux derniers chapitres étaient consacrés à la médiation herméneutique ou proprement théologique. Dans le quatrième chapitre, l'exploration de la tradition biblique confirmait que l'idolâtrie et le sacrifice humain sont intimement liés et qu'ils y sont réprouvés comme incompatibles avec l'identité et le rêve du Dieu d'Abraham et de Jésus pour l'humanité. Ce travail m'a permis de constituer une instance critique proprement théologique visant à confronter l'économie de marché comme violence sacrificielle.

Dans le cinquième et dernier chapitre, j'ai mis en œuvre cette évaluation théologique de certains aspects du libéralisme économique, conduisant à le délégitimer en tant qu'idolâtrie, directement responsable, comme son envers obligé, d'une violence sacrificielle constitutive. Dans cette perspective, et de façon convergente avec l'apport d'autres disciplines des sciences humaines, la critique théologique est ainsi amenée à ne proposer rien de moins qu'un changement de paradigme dont l'humain et non plus le marché serait le fondement.

Nous en sommes maintenant au moment consécutif à ces analyses, celui d'une médiation pratique finale, terme de toute théologie contextuelle. Nous nous appuyerons sur ce qui précède pour tenter de présenter quelques avenues possibles d'une alternative à la réalité sacrificielle de l'économie néolibérale.

Pistes pour une alternative à une économie sacrificielle

La présente section est divisée en deux grandes parties: en premier lieu, quelques perspectives générales sur l'alternative, et deuxièmement, des stratégies et des pratiques concrètes liées à celles-ci. Il est à noter qu'à la fin de chacune de ces grandes divisions il sera aussi question de l'apport des chrétiens et des chrétiennes.

Perspectives

La sous-section qui suit essaie de déployer les grandes lignes d'une alternative qui soit cohérente avec l'analyse qui a été faite du libéralisme économique sous l'angle de sa violence sacrificielle et, en particulier, avec l'évaluation théologique de celui-ci. D'abord, je distinguerai le niveau de l'horizon de sens ou de l'utopie, celui de l'idéologie et celui de l'éthique et de la culture conséquentes avec les niveaux précédents. Ensuite, concernant l'apport des chrétiens et des chrétiennes, j'aborderai la question de l'option préférentielle pour les pauvres et la nécessité d'une réappropriation de la Bible par ceux-ci.

Au premier niveau, celui de l'horizon de sens, je dirai que le moment de la médiation pratique se nourrit de trois convictions fondamentales. D'abord, le refus de l'idolâtrie et, son corollaire, l'adoption du point de vue des victimes de l'exploitation, de l'oppression et de l'exclusion pour une société autre; ensuite, la nécessité de placer l'être humain au centre des préoccupations et des constructions

humaines; enfin, l'inaliénabilité et la non-négociabilité de la dignité humaine. Expliquons quelque peu.

Le théologien allemand Johann Baptist Metz avait déjà énoncé «un principe théologique provocateur» que rapportait récemment Gregory Baum: «on ne peut faire de la théologie en ignorant Auschwitz»¹. De même, je formulerais le principe suivant: on ne peut faire de la théologie en ignorant l'idolâtrie et la violence sacrificielle qui accompagne inévitablement cette dernière. Derrière Auschwitz se cache l'absolutisation et l'adoration d'une figure emblématique, d'un pouvoir sacralisé et fanatisé, ancré dans le fantasme d'une race supérieure d'élus. Ignorer ou nier la force de l'idolâtrie et de sa violence sacrificielle, c'est contribuer à renforcer leur invisibilité et leur perpétuation dans la vie concrète. Par conséquent, c'est aussi perpétuer la dévastation de l'humanité, de la nature et de l'histoire qui les caractérise. En positif, la tradition biblique dessine clairement l'autre chemin, celui qu'a emprunté, après tant d'autres, le bon Samaritain: celui des victimes d'une violence qu'on sait maintenant structurelle.

Les quelques éléments essentiels de l'horizon de sens dégagés plus haut fondent et appellent une réalité qui est de l'ordre de l'utopie. Dans cette mesure, il est nécessaire d'aborder la question fondamentale de l'utopie pour étayer la réflexion, pour démystifier le sens qui lui est attribué et pour mettre en évidence sa portée réelle.

L'utopie², comme expression d'un horizon de sens³ particulier, ne doit pas être fatalement associée au dogmatisme ou à la fantaisie souvent étriquée de

¹ Gregory BAUM, *Compassion et solidarité* [L'essentiel], Montréal, Bellarmin, 1992, p. 106.

² Étymologiquement, le mot utopie (*u-topos*) signifie: «absence de lieu». Le terme a été forgé par Thomas More en 1516 pour son célèbre ouvrage intitulé *Utopia*. Bien que l'utopie réfère à un lieu qui n'existe pas (encore), elle représente un idéal vers lequel tendre dans le but de le faire advenir.

l'imaginaire, bien que cela puisse se produire. L'utopie possède intrinsèquement trois fonctions interdépendantes les unes des autres que je ne vais pas aborder successivement mais globalement: d'une part, elle est une critique du système de domination, d'autre part, elle est un stimulant pour la pensée et les luttes politiques et sociales, et enfin, elle donne une direction, un sens vers lequel nous pouvons choisir de nous diriger⁴. Elle est donc une orientation qui donne sens et profondeur à la vie. De ce point de vue, il s'agit d'un idéal convertible en projet de société dont la réalisation est envisageable et même réalisable, mais toujours perfectible.

L'utopie est le lieu de l'espérance qui s'incarne dans le monde. Ce lieu, du moins dans l'horizon auquel je me réfère dans cet essai, passe prioritairement par les pauvres, les victimes, les sacrifiés du système. «*I have a dream*», clamait tout haut le révérend Martin Luther King. Par conséquent, l'utopie est indissociable du processus de libération des structures oppressantes et aliénantes; elle lui fournit l'impulsion et la stimulation nécessaires pour susciter la marche dans cette direction. Contrairement au système dominant, clos sur lui-même, au sein duquel le marché tient lieu d'utopie, l'utopie véritable est d'abord une ouverture sur d'autres possibles.

Dans cette perspective, pour ouvrir de nouvelles avenues, il est primordial de «refonder» des utopies enracinées dans la vie. Comme le mentionne Guy

³ L'horizon de sens qui se dégage de la critique théologique élaborée au chapitre V, c'est-à-dire le refus de l'idolâtrie, l'adoption préférentielle du point de vue des victimes pour une société juste et solidaire, et la reconnaissance de l'humain et de sa dignité comme pierre angulaire de toute construction sociale, relèvent de l'utopie et présentent une voie pour sortir de l'enfermement dans la logique de la violence sacrificielle. Dans cette perspective, l'horizon utopique qui se dégage ici pointe essentiellement vers un changement de paradigme et se situe dans la sphère des possibles et donc du réalisable.

⁴ Dans son livre *L'utopie ou la mémoire du futur*, Yolène DILAS-ROCHERIEUX, professeur à l'université de Paris (Nanterre), formule ainsi les trois critères dont je viens d'énumérer: «l'analyse critique du réel, le refus de la situation existante et, enfin, l'ouverture sur des possibles», (*L'utopie ou la mémoire du futur*, Laffont, Paris, 2001, 407 p., citée dans Antoine ROBITAILLE, «L'utopie, entre outil critique et délire technique»: *Le Devoir*, 24 et 25 mars 2001, p. D6).

Paiement, «l'effondrement des grandes utopies a laissé la place à l'économie de marché»⁵ et à l'émergence, comme va le nommer George Bush père, d'*un nouvel ordre mondial*, imposé par les grands argentiers et décideurs économiques de ce monde. Nous le savons, cet ordre est essentiellement favorable aux puissants et jamais, selon les ténors de ce système, le monde ne connaîtra mieux, puisque l'économie de marché, particulièrement dans sa version néolibérale actuelle, serait insurpassable, ce qui contribue à tuer toute utopie visant à sortir de l'enfermement engendré par cette logique. Ainsi, la «refondation» de nouvelles utopies pourrait permettre d'endiguer la voie à l'expansion tous azimuts du libéralisme économique et de repenser un monde qui serait davantage préoccupé par l'humain, par sa dignité et par le respect de l'environnement que par l'appât du gain, l'obsession du rendement, la maximisation des profits, la compétitivité à *tout prix*, la croissance infinie et l'expansion *ad vitam eternam* des marchés.

Au plan strictement théologique, l'une des fonctions de l'utopie, la critique du système de domination, peut être mise en lien avec la catégorie biblique de «*signe des temps*». Les «*signes des temps*» correspondent aux courants marquants et déterminants d'une époque donnée, c'est-à-dire à des «questions particulièrement urgentes de ce temps qui affectent au plus haut point le genre humain», selon les termes du Concile Vatican II⁶. Selon les théologiens Karl Rahner et Herbert Vorgrimler, «le signe est une réalité qui renvoie à une autre et, ce faisant, la montre»⁷. Ainsi, par exemple, la pauvreté et la misère croissantes liées à l'exploitation et à l'exclusion sont des signes concrets qui renvoient à l'idolâtrie et à la violence sacrificielle inhérentes à l'économie de marché et, de ce fait, en dévoilent le sens profond.

⁵ Guy PAIEMENT, «La toile du monde»: *Relations*, 667 (2001), p. 9.

⁶ *Gaudium et Spes*, no. 46.

⁷ Karl RAHNER et Herbert VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970 (1961), p. 450.

Les «*signes des temps*» peuvent être négatifs ou positifs⁸. Le libéralisme économique, comme courant dominant de notre temps, se révèle, dans ses effets concrets et dans sa structuration interne, comme un signe des temps négatif puisqu'il va à l'encontre du rêve de Dieu pour l'humanité qui a pour fondement l'humain et sa dignité intrinsèque. Une utopie positive, dans ce cas, va s'inscrire en faux contre le sens et la portée négative du système de marché comme courant déterminant de notre époque. Dans cette mesure, l'utopie vise essentiellement la transformation des structures d'une domination idolâtrique et aliénante. Parce qu'elle permet d'envisager la libération des humains des processus qui conduisent à la violence sacrificielle, l'utopie permet de penser un monde où il ferait bon vivre pour tous et pour toutes.

Ainsi, l'utopie peut permettre d'ébranler les constructions totalitaires, rigides et oppressantes de l'idolâtrie. Elle est une fissure par laquelle nous sommes mis en lien avec le processus transcendant de libération du Dieu de la vie au cœur de l'histoire. L'utopie de Dieu – son projet de vie pour les humains – pointe essentiellement vers une transformation radicale de la vie de chaque personne et des collectivités. Cette révolution – car c'est bien de cela dont il s'agit – ne peut s'effectuer que par un accueil et un choix courageux pleinement consentis de la part de chaque être humain, de sa fragilité, de sa finitude, de ses limites, et, au plan collectif, par la volonté politique de rompre avec une fuite en avant insensée et suicidaire comme celle d'une libéralisation économique infinie et sans contrepoids.

Dans cette foulée – il s'agit ici d'une question de cohérence, de crédibilité et de continuité avec les éléments de l'horizon de sens dégagés plus haut – il en résulte inévitablement un refus radical des règles actuelles du marché et des

⁸ Ici, il est important de comprendre que la réalité est souvent plus nuancée. Mais, effectivement, il existe, comme je crois l'avoir démontré, des types particuliers de relation et d'organisation

conséquences néfastes sur les victimes du libéralisme économique comme forme spécifiquement moderne de la violence sacrificielle. Il s'avère donc nécessaire d'envisager des perspectives idéologiques, éthiques et culturelles cohérentes avec les résultats de la recherche et qui, par conséquent, entrent en rupture avec celles qui découlent invariablement de la mise en œuvre des règles du marché total. Mais poursuivons d'abord avec les éléments d'ordre idéologique.

La logique du marché total, associée à un certain modèle de réussite au plan socio-économique, c'est-à-dire à celui des «gagnants», des plus forts et des puissants de ce monde, a besoin de conquérir les esprits pour étendre le processus de la marchandisation à outrance du monde. L'intériorisation de la perspective dominante, que d'aucuns nomment *la pensée unique*, impose à l'ensemble de la société les normes de ce que le capital considère comme économiquement acceptable ou *l'economically correct*. Or, la *pensée unique* du tout-au-marché est une logique qui rend sourd, aveugle et indifférent à la souffrance humaine causée par l'exploitation, l'oppression et l'exclusion engendrées par l'organisation socio-économique de la société elle-même.

Dans l'histoire de l'humanité, le point de vue des gagnants a presque toujours prévalu sur celui des victimes. La tradition biblique, comme nous l'avons déjà vu, constitue une exception majeure puisqu'elle favorise nettement la perspective des «petits». L'adoption du point de vue des victimes permet, effectivement, selon l'expression de l'économiste Michel Chossudovsky, «de rompre le consensus»⁹ et d'entrer en rupture avec la logique sacrificielle du capitalisme. Quoi qu'il en soit, l'idéologie dominante impose sa normativité et laisse entendre que l'existence de la pauvreté et de la misère, et donc, d'une

aliénants et destructeurs de l'humain, de la nature et de l'histoire.

⁹ Jean-Pierre BÉLIVEAU, «La mondialisation. Réveillez-vous avant qu'il soit trop tard!»: *L'itinéraire* 8/3, mars 2001, p. 9. Il s'agit d'une entrevue avec Michel Chossudovsky.

manière certaine, la violence sacrificielle, serait inévitable puisqu'elle s'inscrirait dans l'ordre «naturel». Or, selon le généticien Albert Jacquard, «une société est «barbare» lorsqu'elle admet que certains de ses membres sont "de trop"»¹⁰. Le discours dominant n'a évidemment d'autre fin que de légitimer un système pervers et profondément injuste et de cautionner les pratiques idolâtres liées à l'économisme, c'est-à-dire à un système réduisant toute la société à une «affaire» strictement économique. Dans cette perspective, il devient impératif de mettre de l'avant des éléments d'une idéologie du refus de l'idolâtrie, de la résistance au système dominant sacrificiel et une idéologie de la prise en charge de la société civile par elle-même qui oppose une vigilance sociale citoyenne, active et constante face au totalitarisme économique du marché.

Dans ces conditions, il apparaît impérieux de faire un travail de discernement prophétique afin de débusquer l'idolâtrie et la violence sacrificielle là où elles se trouvent: par exemple, la prétention du marché de se substituer à la société civile allant jusqu'à soutenir qu'il n'y a pas de société, mais uniquement un vaste marché décidant seul et par lui-même du sort des personnes et des collectivités! Dans cette mesure, le critère idéologique essentiel pour entrer dans un tel processus de refus, de résistance et de prise en charge est le sort des victimes elles-mêmes. Dans le système «totalitaire» du marché, celles-ci sont très nombreuses et se localisent principalement dans les pays du Tiers-Monde. Toutefois, depuis une vingtaine d'années, le Nord subit fortement les affres du néolibéralisme économique et nous y assistons à une «tiersmondisation» accélérée d'une partie de plus en plus grande de la population. Malgré l'évidence de la victimisation accélérée provoquée par le néolibéralisme, les pouvoirs économiques et politiques font des pieds et des mains pour imposer le marché comme seul et meilleur maître de la vie de la société. «Il faut briser le silence, insistera encore

¹⁰ Albert JACQUARD, *J'accuse l'économie triomphante*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 149.

l'économiste Michel Chossudovsky, dire que c'est un mensonge, le dénoncer et remettre en question la légitimité des acteurs politiques»¹¹, spécialement lorsqu'ils se font les ardents défenseurs de l'économie de marché, en particulier de sa violence sacrificielle, pourrais-je ajouter.

Pour faire contrepoids au système idéologique capitaliste, il est donc urgent d'adopter une perspective qui prenne pour centre déterminé de sa réflexion et de son agir l'être humain et sa dignité. L'idéologie dominante considère les victimes comme les uniques responsables de leur sort. Elle responsabilise les individus pour un problème qui est essentiellement d'ordre structurel et délibérément provoqué. Ce genre d'imposture, engendré par la logique du système de marché, ne peut s'exercer qu'aux dépens des plus vulnérables et, aussi, de toute la société, puisqu'il s'agit d'une logique qui se nourrit de l'opposition de la concurrence entre les membres de la société. Il émerge de cette construction une société disloquée et qui considère comme «jetable» une partie des citoyens et des citoyennes qui la composent. Par conséquent, il est aussi nécessaire et urgent d'opposer une idéologie de *l'innocence des victimes* de la violence économique à la perversité de l'idéologie néolibérale.

Dans cette mesure, quelle peut être la part des chrétiens et des chrétiennes, au plan idéologique, dans ce travail de résistance et de vigilance face à l'économie de marché et sa violence sacrificielle constitutive? Il s'avère que le Dieu qui se révèle dans la tradition biblique a un préjugé favorable pour les victimes du péché structurel. La souffrance occasionnée par les pratiques idolâtres et la violence sacrificielle va à l'encontre de la volonté de Dieu et on doit y mettre un terme. Cette situation n'est pas un fatalisme. La prise de parti pour les victimes de l'histoire ou l'option préférentielle pour les pauvres est le chemin privilégié à suivre afin de «délégitimer » toute forme d'idolâtrie et de violence sacrificielle.

¹¹ Jean-Pierre BÉLIVEAU, «La mondialisation. Réveillez-vous avant qu'il soit trop tard!»: *L'itinéraire* 8/3, mars 2001, p. 9.

Le refus du marché total et la résistance face à cette forme d'économie passe forcément par la «déconstruction» et la «délégitimation» de celui-ci.

C'est pourquoi, les chrétiennes et les chrétiens doivent se réapproprier la Bible afin qu'elle ne soit plus récupérée dans le but de légitimer l'oppression, l'exploitation, la servitude et l'exclusion, et donc le sacrifice des personnes. Car, comme le note Pablo Richard, «le problème n'est pas dans la Bible elle-même, mais dans l'interprétation qu'on en a fait» et qu'on continue trop souvent d'en faire. À cet égard, «la Bible nous donne un témoignage de la Parole de Dieu, mais elle est aussi le canon ou le critère de discernement de la Parole de Dieu aujourd'hui même»¹². Dans le contexte actuel, la réappropriation de cette tradition est incontournable par les chrétiens et les chrétiennes pour être fidèles au sens même de leur foi au lieu de voir celle-ci domestiquée par une économie dont la logique se situe aux antipodes de la perspective biblique.

Les remarques qui précèdent sur l'idéologie m'amènent maintenant à aborder brièvement quelques aspects d'une éthique, d'une culture et forcément d'une idéologie fondées non plus sur le marché mais sur l'humain et sa dignité intrinsèque. Autrement dit, qu'est-ce qu'implique une idéologie du refus, de la prise en charge de la société civile par elle-même, de l'innocence des victimes et de la résistance à l'économie de marché comme idolâtrie et comme violence sacrificielle?

Si la logique sacrificielle du système économique néolibéral implique l'exclusion d'une partie de la société, la résistance à une telle logique suppose une société où il y a de la place pour tous ses membres. Une telle société ne peut se fonder que sur une éthique de l'humain et pour l'humain, et sur l'inaliénabilité de

¹² Pablo RICHARD, «1492. La violence de Dieu et l'avenir du christianisme»: *Concilium* 232 (1990), p. 80.

la dignité humaine qui, rappelons-le, signifie que tout être humain est au-dessus de tout prix. Cette éthique implique un changement de paradigme en faveur de l'humain, mais particulièrement des moins «compétitifs», jamais sacrificiables. Ce point de vue devient le critère central qui détermine ce qui est «*socially correct*¹³» et, par conséquent, de ce qui est économiquement acceptable et faisable.

Au sein d'une culture édifée sur une éthique sociale de l'humain, ce ne sont plus, avant toute autre considération, les critères d'ordre économique qui déterminent l'orientation de la société mais bien plutôt la vie même des êtres humains, et particulièrement celle des «petits». L'humain est la pierre angulaire d'une telle culture, son centre, son fondement et, dans cette perspective, l'économie de marché se modèle en fonction de cette donnée incontournable. Ainsi, la personne humaine, en tenant compte de son lien d'interdépendance avec les autres personnes qui composent la société, devient le critère fondamental de toute construction sociétale et de la constitution de la société civile. Par ailleurs, le lien d'interdépendance et de coopération entre les humains n'est pas perçu comme une entrave à la liberté humaine mais comme une nécessité favorisant l'épanouissement et l'accomplissement des personnes comme de la société. Ce lien, contrairement à l'individualisme exacerbé, permet seul de retisser la toile de la solidarité ou un *nous* social. Une éthique sociale de l'humain inclut dans son giron et privilégie la solidarité comme visée essentielle, à l'encontre de l'indifférence néolibérale qui n'en a que pour les plus «forts», les «gagnants» et les plus «méritants» (*Mt* 20, 1-16).

Le lien de solidarité, animé par une culture centrée sur l'humain, permet d'exercer une vigilance constante pour éviter le retour de la violence sacrificielle,

¹³ Michel Beaudin a formulé ainsi un critère éthique (avec une «clause anti-sacrificielle») qui ferait contrepoids au discours de l'«*economically correct*» («L'empire techno-économique et son alternative. La reconstitution du nous social et la réintégration de l'exclu», dans S. CANTIN et

économique particulièrement. Cette vigilance a un sujet, une société civile reconstituée capable de faire contrepoids à un marché et à un État à qui le néolibéralisme a fait «perdre la tête». Un tel sujet est essentiel à une véritable démocratie; il est le rempart nécessaire pour se prémunir contre la logique idolâtrique sacrificielle inhérente à l'économie de marché lorsque celle-ci est laissée à elle-même.

Ces perspectives pour une alternative à l'économie de marché comme violence sacrificielle doivent se concrétiser, comme nous allons le voir, dans des stratégies, sur lesquelles je vais principalement insister, et des pratiques concrètes, articulées autour de la reconstruction de la société civile, de la reconfiguration du politique et d'une économie autre. Il sera aussi question de l'impératif de conversion des chrétiens et des chrétiennes, des conditions de la venue du Royaume de Dieu et de quatre moyens inspirés par la tradition biblique pour amorcer l'humanisation de la société: la non-violence, une démocratie participative, la primauté de l'humain sur la loi et le travail de conscientisation.

Stratégies et pratiques

Il va d'abord être question de la nécessité de reconstituer la société civile. Dans la foulée de ce qui précède, il apparaît donc primordial, pour lutter contre la dissolution du tissu social et la violence sacrificielle inhérente au capitalisme, de tisser de nouvelles solidarités citoyennes, et particulièrement avec les exploités et les exclus du système dominant. Un réseau des solidarités doit être articulé et consolidé autour de la protection et de la défense de la vie des sacrifiés. La vie doit être comprise dans un sens large qui inclut tous les humains et la nature même dans son intégralité. La priorité va aux humains mais de façon non concurrentielle

avec la nature. L'être humain, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, est ce qui Lui est le plus cher. Mais, en retour, l'humain est responsable de la création et doit s'en montrer respectueux; il y a entre les humains et la nature un lien d'interdépendance inaliénable. C'est pourquoi la défense de la vie doit être globale. Dans cette perspective, par exemple, la santé de l'être humain ne dépend-elle pas, en grande partie, de la bonne santé de son environnement naturel?

Il faut bien comprendre que l'économie de marché comme violence sacrificielle est une *violence structurelle* et donc une *violence organisée*. Une prise de conscience radicale des enjeux humains et environnementaux d'une telle économie ne peut se faire que si, individuellement et collectivement, nous choisissons de ne pas nous résigner devant un tel système, de rompre effectivement le consensus comme cela est en train de se faire de Seattle à Gênes en passant par Davos, Prague, Porto Alegre, Québec, etc.

La solidarité collective est une construction qui comporte des jalons. Concrètement, seule la *constitution d'un sujet social* organisé, vigilant, revendicateur et créatif peut maintenant reprendre l'initiative d'un redressement de la situation, car l'État a été satellisé par les forces du marché. En fait, un sujet social vivant et fort, au sein duquel les personnes sont pleinement reconnues comme citoyennes, et non plus comme des ressources, des amortissements, des clients, des marchandises, etc., constitue un contre-pouvoir dont on ne peut négliger ni sous-estimer la force et la portée réelles.

Afin d'être conséquente et crédible, la société civile doit choisir d'adopter des stratégies et des pratiques cohérentes en intégrant les victimes de la violence sacrificielle économique dans ses réseaux et dans toutes les étapes de son combat contre un marché absolutisé. Dans cette perspective, celle-ci ne peut que s'inscrire en porte-à-faux contre la dynamique sacrificielle et la logique du marché total.

C'est pourquoi, elle s'appuiera, pour fonder ses prises de positions et ses actions, sur une éthique et une culture du refus, de l'innocence des «victimes» et de la résistance vis-à-vis toute forme d'organisation qui engendrerait l'exploitation, l'assujettissement et l'exclusion de citoyens et de citoyennes. Il n'y a pas, et il ne saurait y avoir, de «bonnes raisons» pour marginaliser ou exclure des personnes, des groupes, des régions ou des pays mêmes.

Dans cette veine, il est aussi important d'aborder succinctement *la question du politique et du pouvoir*. Il y a là un lieu d'une importance centrale dans la lutte à l'économie de marché comme violence sacrificielle. Les grandes orientations sociétales se décident dans les lieux de pouvoirs.

Actuellement, l'État est au service de la logique de l'économie de marché et de ses impératifs, et va jusqu'à en faire la promotion. Les décideurs politiques intègrent aveuglément, comme des articles de foi, le crédo néolibéral. L'appareil étatique est réquisitionné par les forces du marché total. De concert, les décideurs politiques et les décideurs économiques, «*les grands de ce monde*», établissent un plan de «match» dont la société civile est exclue et qui prévoit le sacrifice d'une partie de la population comme inévitable, nécessaire même.

Dans cette dynamique, les politiciens, mais plus particulièrement les chefs d'État et leur exécutif, s'en remettent entièrement à la seule logique du marché pour «gérer» les «affaires» nationales et sociales! Pour eux, la croissance économique représente la solution «miracle» à tous les problèmes. Dans ce contexte, il est fondamental que la société civile offre un contrepoids critique à la dérive de l'abdication du politique face aux pouvoirs économiques.

Au plan du politique, je retiens, ici, quatre pistes de réflexion pour l'élaboration de stratégies et de pratiques alternatives afin d'endiguer les effets pervers de la sacrificialité inhérente au système économique dominant.

Le nouveau tissu des réseaux de solidarité sociale dont il a été question plus haut, pourrait servir de vivier pour former un ou de nouveaux partis politiques alternatifs. Ceux-ci devraient se vouer à la transformation de la société en intégrant le point de vue des «perdants» et des exclus du système de marché. Dans cette veine, l'un des objectifs d'un tel parti politique serait de travailler à l'émergence d'une société inclusive. Il serait donc nécessaire d'exercer une pression constante sur les gouvernements en place pour qu'ils favorisent, dans leurs prises de décision, la société civile et les personnes qui la constituent plutôt que les seules entreprises et les différentes institutions économiques.

Autre piste: la mise en place de politiques qui limitent la libéralisation du marché. Mettre un frein à la libéralisation économique, c'est endiguer sa violence sacrificielle constitutive et, particulièrement, le mécanisme de la compétition à outrance. Cette politique de limitation favorisera l'émergence d'autres types de relation que la seule compétitivité entre les personnes, les institutions, les entreprises, les pays: entraide économique, coopération, troc, partage, remise des dettes, etc., c'est-à-dire la mise à contribution des différents visages de la solidarité collective.

Limiter la libéralisation signifie accorder une place prédominante à la société civile, et donc aux citoyens et aux citoyennes, sur la logique du marché. Cela signifie l'élaboration de politiques sociales et économiques qui favorisent effectivement les personnes à travers l'institutionnalisation de la solidarité. On

peut penser, par exemple, à l'adoption d'une loi sur l'élimination de la pauvreté¹⁴, à des réinvestissements dans les secteurs de l'éducation, de la santé et des conditions de travail, à une refonte en profondeur de la fiscalité pour favoriser la redistribution de la richesse et l'élimination de l'évasion fiscale, etc. Les impératifs économiques n'occuperaient pas toute la place au sein d'une société civile ainsi reconstituée.

Troisième élément de réflexion d'ordre politique, enfin, l'État, de concert avec la société civile, pourrait développer le secteur public de l'économie. L'ensemble de la société se doterait de contrepoids efficaces au plan politico-économique, pour enrayer l'hégémonie du tout-marché. La promotion d'une économie publique permettrait et favoriserait l'émergence d'autres manières de faire et de concevoir l'économie. J'y reviendrai plus loin. Mais, dans cette perspective, l'économie n'occuperait pas toute la place dans la société, mais une place au cœur de la société, celle qui est la sienne, parmi d'autres fonctions essentielles: politique, culturelle, religieuse, etc.

Ces propos nous conduisent à la quatrième piste de réflexion politique retenue pour étayer une alternative à une économie sacrificielle. L'émergence souhaitée d'un sujet social fort signifie, encore, la mise en place de pratiques démocratiques réelles qui vont bien au-delà du simple vote aux quatre ou cinq ans. Réduire la démocratie à n'être qu'une participation aux élections relève plutôt de

¹⁴ Au Québec, il existe une expérience unique en son genre qui concerne l'élaboration et la présentation à l'Assemblée nationale d'une loi pour un Québec sans pauvreté. Le *Collectif pour une loi sur l'élimination de la pauvreté* a réussi, en consultant les milieux populaires d'un bout à l'autre du Québec, à recueillir tous les éléments constitutifs de la loi. Il s'agit d'un exemple remarquable de consultation et de démocratie participative. Une pétition de 215 307 signatures, en appui à cette loi, a aussi été déposée au Parlement à Québec. Malgré un discours en apparence favorable à la lutte «obsessive» à la pauvreté, le gouvernement du Premier ministre Bernard Landry n'en a que pour la croissance économique qui seule peut créer, selon lui, de l'emploi et combattre la pauvreté. D'une part, jamais il n'est question de la qualité des emplois créés et, d'autre part, il est simpliste de croire que l'unique et ultime façon de combattre la pauvreté se résume à la création d'emplois.

la caricature que d'une véritable participation des citoyens et des citoyennes à la vie sociétale.

Le type de démocratie auquel je fais référence est une démocratie participative au sein de laquelle, à l'aide de mécanismes appropriés qui restent encore, en bonne partie, à définir, l'ensemble des citoyens et des citoyennes – c'est-à-dire la société civile, ce qui inclut, dans la présente perspective, les «petits» – peuvent intervenir directement dans le débat public et sur les décisions politiques qui les concernent. En fait, toutes décisions politiques concernent la société civile puisque, en principe, les élus sont au service de celle-ci. Il s'agit de l'une des prérogatives importantes d'une démocratie participative effective. Dans cet ordre d'idée, les citoyens et les citoyennes ont l'habileté et le pouvoir nécessaires pour destituer tout gouvernement qui adopte des politiques, économiques entre autres, qui favoriseraient l'exploitation et l'exclusion des personnes, ou la destruction de l'environnement naturel.

Il est maintenant nécessaire de prolonger la réflexion en se concentrant davantage sur *l'aspect proprement économique* de l'alternative. Il sera essentiellement question, ici, des divers modes d'économie qui pourraient fonctionner, non pas en compétition les uns avec les autres, mais en parallèle et même en coopération, en laissant une place à un certain type d'économie de marché. Voyons de quoi il s'agit.

Au préalable, je me permet d'insister sur un point fondamental et incontournable: un réseau organisé des solidarités doit intégrer les victimes elles-mêmes dans son giron en leur donnant la parole et en écoutant ce qu'elles ont à dire, c'est une question de cohérence et de légitimité. Tout mouvement de résistance et de libération ne peut trouver sa crédibilité que dans la défense des victimes, dans leur vie même. Dans la vie des victimes de l'idolâtrie et de la

violence sacrificielle, comme l'affirme Pablo Richard, «sont engagés la gloire de Dieu, l'essence de l'Évangile et l'avenir de [l'humanité]»¹⁵.

Être avec les victimes du «libre» marché, c'est-à-dire prendre leur parti, c'est donner priorité à la valeur intrinsèque de la vie humaine sur la libéralisation économique. C'est reconnaître que la vie humaine est la pierre angulaire de l'édifice et que l'économie, comme les autres secteurs de l'activité humaine, doit être organisée en fonction de l'humain et de sa dignité ainsi que dans le respect de la nature. Toute idéologie qui cherche à légitimer, d'une manière ou d'une autre, la «primauté» du marché sur la vie humaine est foncièrement pernicieuse. C'est par rapport à ce présupposé qu'il sera maintenant question de stratégies et de pratiques économiques possibles dans le cadre d'une société centrée sur l'humain.

La réalité sociale n'est pas homogène ni statique. Elle est complexe, diversifiée et en continuelle transformation. Le réel se caractérise, entre autres, par le mouvement. Compte tenu de ces conditions il apparaît puéril de plaquer sur le monde une construction culturelle, économique particulièrement, monolithique, rigide et qui impose un modèle unique comme solution exclusive aux multiples problèmes de l'humanité.

L'économie du marché total comme violence sacrificielle est une négation de la diversité et donc de la vie. Dans cette mesure, au plan économique, un premier élément de stratégie important est l'adoption, non pas d'un modèle économique unique de remplacement, mais d'une pluralité économique. Les réponses à la multiplicité des problèmes sociaux et humains sont nécessairement multiples et diversifiées.

¹⁵ Pablo RICHARD, *op. cit.*, p.78.

Une économie plurielle doit intégrer différents modèles économiques en co-existence privilégiant des rapports ultimement non pas de concurrence mais de coopération et la solidarité. La vie économique d'une société pourrait ainsi articuler, selon des degrés variables, une économie publique, une économie sociale, une économie de réciprocité ou d'échanges de produits et services (troc), une économie de marché à petite échelle¹⁶, etc. Par ailleurs, la frontière ne serait pas rigidement délimitée entre ces différentes formes économiques. Elles s'interpénétreraient et s'avèreraient même nécessaires les unes aux autres.

La diversité, au plan économique, permet d'éviter qu'un modèle en particulier s'impose et occupe toute la place, comme le marché actuel, et cela tant au plan des activités elles-mêmes que de la normativité et de son expression idéologique. Dans une économie plurielle, centrée sur l'humain, la norme est ouverte sur plusieurs possibles et permet de rester vigilant face à l'avènement de toute logique faisant, consciemment ou non, la promotion d'une forme de sacralisation (idolâtrie), comme celle du marché, et, par conséquent, de la violence sacrificielle.

Dans cette perspective, il est important de souligner que les conditions du travail et de son organisation sont à harmoniser par le haut sur l'ensemble de la planète. Puisque l'humain est la pierre angulaire de toute construction sociale, de l'activité économique en particulier, celle-ci ne sera pas obsédée par la maximisation des profits, la compétitivité et les rendements pour les actionnaires, mais par le mieux-être des travailleurs et des travailleuses, comme de toute la société.

¹⁶ Par exemple, dans les cités médiévales, le marché n'occupait pas toute la place, mais une place parmi d'autres types d'activités. Le marché était intégré dans la vie de la cité et y occupait une fonction économique, bien sûr, mais il était aussi un lieu de socialisation. Aujourd'hui, le

Il est aussi essentiel de préciser qu'une telle pluralité économique au sein d'une société solidaire va de pair de façon non négociable avec le respect de l'environnement de travail et de l'environnement naturel. La dignité humaine et le respect de la nature sont indissociables l'un de l'autre, incontournables et, donc un *a priori* fondamental pour contrer la violence sacrificielle d'une économie du tout-marché.

Quel est le rôle des chrétiens et des chrétiennes par rapport à cette utopie et par rapport à l'effort stratégique de donner figure et lieu à une économie conçue en fonction de l'humain et de sa dignité? Je me limiterai, ici, à quelques pistes de réflexion ouvrant à des élaborations ultérieures plus substantielles.

L'action chrétienne doit s'inscrire au cœur du monde, et plus particulièrement, en solidarité avec les sacrifiés des systèmes de domination. Cependant, lorsque des chrétiens et des chrétiennes cherchent à légitimer l'absolutisation du marché et ses effets dévastateurs, alors non seulement adoptent-ils une position anti-évangélique, mais ils s'inscrivent dans le cadre de déviations théologiques historiques et ils contribuent à renforcer et à perpétuer la sacralisation induite d'un système destructeur d'humanité, de la nature et de l'histoire. Cette attitude est, au sens propre, un «faux témoignage», conscient ou pas.

L'ensemble de cet essai renvoie plutôt à un impératif fondamental. Celui-ci est implicitement contenu dans ce que les évangiles appellent le Règne ou Royaume de Dieu. La dynamique du Royaume contient en elle-même une exigence de conversion. «Se convertir, selon Leonardo Boff, signifie changer sa manière de penser et de vivre dans le sens de Dieu, et de ce fait même, accomplir

en soi une révolution intérieure.»¹⁷ Or, adopter le point de vue des victimes représente un retournement majeur qui bouleverse profondément une vie et ne peut laisser une personne indifférente. Certes, une telle transformation ne se fait pas du jour au lendemain ni sans efforts. Faire face à la réalité telle qu'elle se découvre à nous lorsque nous empruntons le regard des «petits» demande courage et lucidité. Les chrétiens et les chrétiennes sont particulièrement interpellés par cette conversion du regard. Il s'agit d'une exigence de justice centrale de la foi chrétienne.

Abandonner de vieilles habitudes, des comportements et des façons de penser qui nous font paraître «normales» des structures sociétales, économiques particulièrement, qui relèvent plus de l'idolâtrie que de la libération, devient une tâche urgente du vivre ensemble. Nous sommes appelés à une conversion personnelle et collective en faveur de l'humanité souffrante, à un retournement de toute notre personne caractérisé par un changement de point de vue et d'attitude tant au plan religieux que moral, mais plus spécifiquement au plan économique.

L'émergence progressive mais toujours à venir et à parfaire du Royaume ne peut se faire qu'à certaines conditions. D'une part, le parti pris des «petits» est en ce sens un incontournable. D'autre part, le tissage de réseaux de solidarité locaux, régionaux, nationaux, internationaux, la dénonciation énergique des injustices, de l'exploitation et de l'exclusion, la nécessité de susciter une nouvelle citoyenneté par un engagement actif dans la communauté où nous vivons¹⁸ et l'urgence de résister ainsi aux systèmes de domination, économique particulièrement, ne se

¹⁷ Leonardo BOFF, *Jésus-Christ libérateur* [Traditions chrétiennes, 9], Paris, Cerf, 1985, p. 72.

¹⁸ Je ne veux pas répéter ici ce qui a déjà été dit ailleurs. D'une part, pour des exemples concrets d'engagements possibles, de façons de faire les choses autrement et à contre-courant et, d'autre part, pour mieux comprendre le néolibéralisme dans toute sa tromperie, je renvoie le lecteur à deux ouvrages accessibles, éclairants et forts intéressants: Le premier connaît un succès retentissant. Serge MONGEAU, *La simplicité volontaire, plus que jamais*, Montréal, Écosociété, 1998, 264 p. Le deuxième, écrit par un philosophe, permet de démystifier le

situent pas à la périphérie de la foi mais au cœur de celle-ci. C'est ainsi que le Royaume, comme l'affirme Boff, commence «déjà dans ce monde, quand y règne plus de justice, quand l'amour devient plus fort, quand s'ouvre un nouvel horizon pour la compréhension de la parole et la révélation de Dieu dans la vie»¹⁹. L'avènement du Royaume passe par le monde réel et interpelle les communautés chrétiennes en faveur d'un engagement social pour la justice. La justice du Dieu libérateur passe nécessairement par le relèvement des victimes de l'idolâtrie et par le rétablissement de leur dignité. Tout se joue sur cette conviction.

Dans cet esprit, nous devons minimalement retenir quatre moyens inspirés par la tradition biblique pour amorcer cette transformation ou humanisation du vivre ensemble. D'abord, une distanciation nécessaire vis-à-vis de soi, des institutions, et de toute construction humaine – idéologique, culturelle, religieuse, politique, économique – par le moyen d'un discernement personnel et de l'analyse critique pour débusquer toute forme d'idolâtrie, tant au plan collectif qu'individuel. Par ce travail d'autocritique, les chrétiens et les chrétiennes sont conviés à adopter un agir basé sur la non-violence, c'est-à-dire, l'amour de soi, des autres – particulièrement des «petits» – et des ennemis, et donc à refuser catégoriquement la violence sacrificielle. Ensuite, il faut encourager, susciter et réinventer une démocratie participative des citoyens et des citoyennes au cœur des grands enjeux de société, c'est-à-dire une réappropriation citoyenne du vivre ensemble dont les chrétiens et les chrétiennes ne peuvent être que parties prenantes. Il faut encore souligner le refus du légalisme ou la primauté de l'être humain et de sa liberté sur la loi, les idéologies et les structures aliénantes. L'assujettissement à une idéologie n'est rien d'autre qu'une forme déguisée d'esclavage. Enfin, mentionnons le travail important de conscientisation sociale

néolibéralisme, car savoir c'est le premier pas vers le changement: J.-Claude ST-ONGE, *L'imposture néolibérale. Marché, liberté et justice sociale*, Montréal, Écosociété, 2000, 202 p.

¹⁹ Leonardo BOFF, *op. cit.*, p. 261.

qu'ont certainement à assumer les communautés chrétiennes sur des questions aussi fondamentales, d'une part, que les mécanismes de la violence sacrificielle et de la logique idolâtrique dont elle dépend et, d'autre part, de la valeur inaliénable de tout être humain et de sa dignité. Il s'agit d'une question de cohérence interne et de crédibilité.

Les choix sont clairs. Il n'y a pas de lois naturelles qui prévalent sur les orientations que nous avons à choisir individuellement et collectivement: un chemin d'humanisation libératrice en solidarité avec les autres, tous les autres, ou un chemin de servitude aliénante dans l'enfermement d'un individualisme exacerbé, des mécanismes abrutissants et des idéologies étouffantes et, par conséquent, mortifères. Et, pour les chrétiens et les chrétiennes, ce choix correspond soit à une foi libératrice porteuse du grand rêve «social» de Dieu pour tous et toutes ou à la complaisance dans une foi insignifiante qui contribue à perpétuer l'économie sacrificielle du marché total.

Je voudrais croire que cet essai ne sera pas source de découragement pour ses lectrices et ses lecteurs, mais plutôt source d'espérance dans la possibilité de participer à la construction d'un monde différent où il y ait de la place pour chacun et chacune. Il s'agit d'un appel à rechercher la justice, la liberté et la solidarité en économie, et donc, à démasquer le mensonge où qu'il se trouve. C'est cet esprit qui, tout au long de la rédaction, m'a animé et que j'espère avoir su partager. C'est dans cet esprit, aussi, que je choisis de continuer ma route et que je vous convie également à vous joindre à ceux et celles qui sont déjà en marche pour la transformation du monde, avec leur simple humanité et portés par la présence de l'humanité même de Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

1. Méthodologie

BOFF, Leonardo et Clodovis BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?* [Foi Vivante, 223], Paris, Cerf, 1987, 159 p.

BOFF, Clodovis, *Théorie et pratique. La méthode de la théologie de la libération*, [Cogitatio fidei, 157], Paris, Cerf, 1990, 404 p.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles/Paris, Lumen Vitae/Office Général du Livre, 1974, 343 p.

2. La pensée de René Girard sur la violence

CHIRPAZ, François, *Enjeux de la violence. Essais sur René Girard*, Paris, Cerf, 1980, 121 p.

GIRARD, René, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, 297 p.

GIRARD, René, *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*, Paris, Arléa, 1994, 199 p.

GIRARD, René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1994 (1982), 313p.

GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1996 (1972), 534 p.

GIRARD, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, 636 p.

GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961, 351 p.

Table ronde entre René GIRARD, Christian MELLON, Jean-Marie MULLER, Hervé OTT et Jacques SÉMELIN, «D'où vient la violence?»: *Alternatives non violentes* 49 (mars 1980), p. 4.

TROISFONTAINES, C., «L'identité du social et du religieux selon René Girard»: *Revue philosophique de Louvain* (janvier-février 1980), pp. 71-90.

VALADIER, Paul, «Bouc émissaire et révélation chrétienne selon René Girard»: *Études* (1982), pp. 251-260.

3. Économie et violence : approche girardienne

AGLIETTA, Michel et André ORLÉAN, *La violence de la monnaie*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, 324 p.

BASLÉ, Maurice *et al.*, *Histoire des pensées économiques. Les contemporains*, [synthèse +], Paris, Sirey, 1988, 556 p.

BEAUD, Michel, *Histoire du capitalisme. 1500 - 1980*, Paris, Seuil, 1981, 331 p.

DENIS, Henri, *Histoire de la pensée économique*, [Thémis, économique], Paris, Presses universitaires de France, 1993 (1966), 739 p.

DUMOUCHEL, Paul (dir.), *Violence et vérité. Autour de René Girard. Colloque de Cerisy*, Paris, Grasset, 1985, 617 p.

DUMOUCHEL, Paul et Jean-Pierre DUPUY, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil, 1979, 264 p.

DUPUY, Jean-Pierre, *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1996, 371 p.

GARANDEAU, Mikaël, *Le libéralisme*, [Corpus, 3016], Paris, Garnier-Flammarion, 1998, 252 p.

GROUPE DE LISBONNE, *Limite à la compétitivité*, Montréal, Boréal, 1995, 225 p.

LIPIETZ, Alain, «Oppression, rivalité et libération»: *Alternatives non violentes* 65 (octobre 1987), pp. 33-37.

VÉRONÈSE, Alain, «Les sacrifiés de l'économie. Le Charity-Business comme signe de la crise sacrificielle»: *Alternatives non violentes* 65 (octobre 1987), pp. 24-29.

4. Lecture religiologique de l'économie de marché

ASSMANN, Hugo, «*Las Falacias Religiosas Del Mercado*», Web de Cristianisme i Justícia : <http://www.fespinal.com>, Barcelona, 1997, 19 p.

ASSMANN, Hugo et Franz HINKELAMMERT, *L'idolâtrie du marché. Critique théologique de l'économie de marché* [Collection Libération], Paris, Cerf, 1993 (1989), 375 p.

BEAUDIN, Michel, «Cette idole qui nous gouverne. Le néolibéralisme comme "religion" et "théologie" sacrificielle»: *Studies in Religion/Sciences religieuses* 24/4 (1995), pp. 395-413.

BEAUDIN, Michel, «"Sotériologie" capitaliste et salut chrétien», dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON (dir.), *Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Actes du 28^e congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 25 au 27 octobre 1991, [Héritage et projet, 48], Montréal, Fides, 1992, pp. 237-281.

GEORGE, Suzan et Fabrizio SABELLI, *Crédits sans frontières. La religion séculière de la Banque mondiale*, Paris, La Découverte, 1994, 279 p.

HINKELAMMERT, Franz J., *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia*, San José, DEI, 1991, 195 p.

HINKELAMMERT, Franz J., «*The Economic Roots of Idolatry: Entrepreneurial Metaphysics*», dans Pablo RICHARD *et al.*, *The Idols of Death and the God of Life*, New York, Orbis Books, 1983 (1980), pp. 165-193.

MIHEVC, John, *The Market Tells Them so. The World Bank and Economic Fundamentalism in Africa*, Penang, Third World Network, 1995, 313 p.

MIHEVC, John, «Néolibéralisme et intégrisme religieux», propos tenus lors du *Colloque contre les intégrismes 1997* organisé par Alternatives à Montréal les 30, 31 octobre et le 1^{er} novembre 1997, à l'Université du Québec à Montréal, 5 p.

PAIEMENT, Guy, *L'économie et son arrière pays*, [Défis de société], Montréal, Fides, 1997, 104 p.

RIFKIN, Jeremy, *Le siècle biotech*, Montréal, Boréal, 1998, 347 p.

5. Idolâtrie et sacrifice dans la tradition biblique

- BALMARY, Marie, «Le sacrifice d'Isaac: une lecture psychanalytique entre Judaïsme et christianisme»: *Pardès* 22 (1996), Paris, Cerf, pp. 35-40.
- BALMARY, Marie, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986, 293 p.
- XXX, *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, Conférence des Évêques catholiques du Canada, 1993 (1992), 676 p.
- CHARRON, André, «Les fondements théologiques de l'engagement social des chrétiens»: *L'Église de Montréal* 5 (1979), pp. 74-83.
- DE VAUX, Roland, *Les sacrifices dans l'Ancien Testament* [Cahiers de la revue biblique, 1], Paris, Gabalda, 1964, 110 p.
- GAUTHIER, Jean-Marc, «Quand un pauvre diable est prince de ce monde ou le scandale de Satan selon René Girard»: *Théologiques* 5/1 (1997), pp. 7-21.
- GIRARD, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, 623 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, *Quand le jugement fout le camp*, Montréal, Fides, 1999, 230 p.
- GRAPPE, Christian et Alfred MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, [Essais biblique, 29], Genève, Labor et Fides, 1998, 91 p.
- GUILLET, Jacques, «René Girard et le sacrifice»: *Études* (juillet 1979), pp. 91-102.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dieu ou l'or des Indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne. 1492-1992*, Paris, Cerf, 1992, 161 p.
- HERNANDEZ, Pablo, *La «chrétienté» comme modalité idolâtrique d'insertion historique de l'Église dans le système socio-économique et politique en Amérique Latine selon le théologien Pablo Richard*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Faculté de Théologie, Université de Montréal, 1995, 136 p.

- HINKELAMMERT, Franz J., *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, San José, DEI, 1991 (1989), 115 p.
- LÉON-XAVIER, Léon, *et al.* (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1977, 1404 p.
- LÉON-XAVIER, Léon, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975, 569 p.
- MACCOBY, Hyam, *L'exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*, Paris, Cerf, 1999, 254 p.
- PRÉVOST, Jean-Pierre, *Pour lire l'Apocalypse*, Outremont/Paris, Novalis/Cerf, 1991, 160 p.
- RAHNER, Karl et Herbert VORBRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970 (1961), 507 p.
- RICHARD, Pablo, «Présence et révélation de Dieu dans le monde des opprimés»: *Concilium*, 242 (1992), pp. 41-53.
- RICHARD, Pablo, «*Teologia en la Teologia de la Liberación*», dans ELLACURIA, Ignacio et Jon SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teologia de la Liberación*, tome 1, Madrid, Trotta, 1990, pp. 201-222.
- RICHARD, Pablo, «*Biblical Theology of Confrontation with Idols*», dans Pablo RICHARD (dir.), *The Idols of death and the God of Life*, New York, Orbis Books, 1983 (1980), pp. 3-25.
- RICHARD, Pablo, «La Bible, mémoire historique des pauvres»: *Liaisons internationales*, 27 (1981), pp. 3-7.
- SCHWAGER, Raymond, «La mort de Jésus. René Girard et la théologie»: *Recherches de sciences religieuses*, 73/4 (1985), pp. 481-502.
- TAMEZ, Elsa, *La Bible des opprimés* [Bible et vie chrétienne, nouvelle série], Paris, P. Lethielleux, 1984, 139 p.
- TARDIF, Nelson, «Du chaos à l'ordre voulu par Dieu»: *Scriptura (Nouvelle série)* 1/1 (1998), pp. 41-55.

TRIGANO, Shmuel, «Le non sacrifice d'Isaac»: *Pardès* 22 (1996), Paris, Cerf, pp. 18-26.

VOGELS, Walter, *Abraham et sa légende. Genèse 12,1-25,11* [Lire la Bible, 110], Montréal/Paris, Médiaspaul/Cerf, 1996, 355 p.

ZIMMERLI, Walther, *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament* [Loi et Évangile, 3], Montréal, Fides, 1990, 294 p.

6. Critique théologique de l'économie de marché

ASSMANN, Hugo, «*Las Falacias Religiosas Del Mercado*», Web de *Cristianisme i Justicia* : <http://www.fespinal.com>, Barcelona, 1997, 14 p.

ASSMANN, Hugo et Franz HINKELAMMERT, *L'idolâtrie du marché. Critique théologique de l'économie de marché* [Collection Libération], Paris, Cerf, 1993, 375 p.

BAUM, Gregory, *Compassion et solidarité* [L'essentiel], Montréal, Bellarmin, 1992, 143 p.

BEAUDIN, Michel, «La singularité du messianisme judéo-chrétien ou l'impossibilité de tout autre messianisme», dans M.BEAUDIN, F. NAULT, G.-R. SAINT-ARNAUD, *Figures de messies aujourd'hui*, Montréal, Fidès, à paraître en 2001.

BEAUDIN, Michel, «On t'appellera resolidarisateur des maisonnées en Ruines (Is 58, 12)», dans *Une soupe au caillou. Réflexion sur l'injustice économique*, Montréal, Paulines, 1997, pp. 81-125.

BEAUDIN, Michel, «Cette idole qui nous gouverne. Le néolibéralisme comme "religion" et "théologie" sacrificielle»: *Studies in Religion/Sciences religieuses* 24/4 (1995), pp. 395-413.

BEAUDIN, Michel, «*A Theology of Solidarity. A Response to Social Dislocation*», dans *Liberation Theology and Social Transformation. A Reader*, Burnaby, Institute for the humanities (Simon Fraser University), 1992, pp. 375-384.

BEAUDIN, Michel, «"Sotériologie" capitaliste et salut chrétien», dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON (dir.), *Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Actes du 28^e congrès

de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 25 au 27 octobre 1991, [Héritage et projet, 48], Montréal, Fides, 1992, pp. 237-281.

BOFF, Leonardo et Clodovis BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?* [Foi Vivante, 223], Paris, Cerf, 1987, 159 p.

GRAND'MAISON, Jacques, *Quand le jugement fout le camp*, Montréal, Fides, 1999, 230 p.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dieu ou l'or des Indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne. 1492-1992*, Paris, Cerf, 1992, 161 p.

HINKELAMMERT, Franz J., *El Grito Del Sujeto. Del Teatro-Mundo del Evangelio de Juan al Perro-Mundo de la Globalization*, San José, DEI, 1998, 237 p.

HINKELAMMERT, Franz J., *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*, San José, DEI, 1991, 195 p.

JUTRAS, Fernand, «Message pour temps de crise»: *Relations*, 666 (2001), pp. 12-14.

PAIEMENT, Guy, «La marque sur le front et sur la main», dans Michel BEAUDIN, Yvonne BERGERON et Guy PAIEMENT (dir.), *Le pouvoir de l'argent et le développement solidaire* [Défis de société], Montréal, Fides, pp. 79-86.

RICHARD, Pablo, «La force de l'espérance»: *Relations*, 666 (2001), pp.15-18.

RICHARD, Pablo, «1492: La violence de Dieu et l'avenir du christianisme»: *Concilium*, 232 (1990), pp. 71-81.

RICHARD, Pablo, «Un évangile captif des classes dominantes. Conditions d'une libération»: *La lettre*, 232 (1977), pp. 13-16.

7. Autres sources, utilisées de façon très partielle

BOFF, Leonardo, *Jésus-Christ libérateur* [Traditions chrétiennes, 9], Paris, Cerf, 1985, 269 p.

DUBOIS, Jean, Henri MITTERRAND et Albert DAUZAT, *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Larousse/Bordas, 1998, 822 p.

DUROZOI, Gérard et André ROUSSEL, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1990 (1987), 367 p.

JACQUARD, Albert, *J'accuse l'économie triomphante*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, 167 p.

MYRE, André, *Voir Dieu de dos* [Déclit, 16], Montréal, Paulines, 2000, 87 p.

PAIEMENT, Guy, «La toile du monde»: *Relations*, 667 (2001), p. 9.

ST-ONGE, J.-Claude, *L'imposture néolibérale. Marché, liberté et justice sociale*, Montréal, Écosociété, 2000, 202 p.