

par Jung Mo
SUNG,
professeur de
science des religions
à l'université de
São Paulo, Brésil

LOI DU MARCHÉ ET RELIGION¹

DÉSIRS MIMÉTIQUES, EXCLUSION SOCIALE ET CHRISTIANISME

1. Désirs versus Besoins : la question de la redistribution des revenus et de la richesse

Commençons par une préoccupation qui surgit fréquemment dans la vie quotidienne de ceux qui se battent aux côtés des pauvres. Face au contraste entre la pauvreté d'un grand nombre et la prospérité d'une minorité, qui constitue aujourd'hui une sorte d'apartheid *social*, il est très courant d'entendre des gens appeler à la redistribution des revenus. C'est le cas spécialement dans un pays comme le Brésil, qui a en seconde position la plus inégale distribution des revenus au monde.

Cette demande de redistribution est l'une des principales spécificités des discours sociaux des Eglises, en particulier de l'Eglise catholique romaine. Claudia Fuser, étudiant la pensée économique des évêques brésiliens, affirme qu'un des points clés du programme économique de la Conférence Nationale des Evêques du Brésil (N.C.B.B.) touche précisément à la question de la distribution des revenus et des biens de consommation courante. « En vertu d'une attitude de foi et d'adhésion à la tradition, la Conférence a toujours appelé le gouvernement et les propriétaires fonciers à promouvoir un partage plus équitable de la richesse. »² Durant la Seconde Semaine Sociale Brésilienne soutenue par le Département de Pastorale Sociale de la Conférence et suivie par

¹ Cet article est tiré, avec la permission de l'auteur, du livre de Jung Mo Sung, *Desejo, mercado e religio*, Petrópolis, éd. Vozes, 1998. Il a été traduit par David Gonzalez et Gérard Pella. Sur les questions économiques au Brésil : <http://www.drec.org/bresil>.

² Fuser, Cláudia, *A economia dos bispos*, Bienial, São Paulo, 1987, p. 203.

la « base » de l'Eglise comme par divers mouvements sociaux et populaires, le thème du partage a été très fortement mis en avant : « Nous voulons une société participative dans laquelle tous se sentent unis, libres et égaux devant la loi et le partage des biens, qui confèrent une pleine citoyenneté. »³

Cet appel est justifié non seulement par le contraste entre une richesse exubérante d'un côté et une pauvreté flagrante de l'autre, mais aussi parce que les seuils de pauvreté et de misère sont franchis à tel point que les situations demandent des solutions urgentes, qui ne peuvent être reportées (comme beaucoup d'économistes le demandent), même si on veut préserver la croissance économique. Car il va sans dire qu'une croissance économique n'implique pas en soi nécessairement une meilleure distribution des revenus. Un modèle économique visant l'accumulation des richesses est très différent d'une croissance économique se donnant pour objectif l'absorption de la pauvreté. Comme Cristovam Buark le déclare en effet : « La théorie économique au Brésil ne vise jamais le problème de la pauvreté. Elle oublie que produire pour augmenter la richesse n'est pas la même chose que réduire la pauvreté. [...] Avec des théories importées des pays riches, le mot faim n'apparaît pas dans la science économique du Brésil, mais seulement les termes de salaires et de prix ; le mot besoin est remplacé par le mot demande⁴ ; l'objectif du processus de production n'est pas de satisfaire les besoins de base, mais d'augmenter la consommation ; l'efficacité n'est pas dans l'amélioration de l'alimentation, mais dans la production pour l'exportation. »⁵

Par conséquent, ceux qui ont été exclus du marché ne bénéficieront pas de la croissance économique si celle-ci est fondée uniquement sur la logique du marché. Il faut ajouter à cette situation le fait que la résolution de nos problèmes sociaux doit passer par la distribution d'un bien fondamental dans notre économie, mais un bien qui ne peut pas augmenter du fait de la production humaine : la terre.

Ce discours sur la redistribution des revenus et des richesses, si courant au sein des Eglises et d'autres groupes sociaux, présuppose un point qui semble évident : il y a beaucoup de gens qui ont nettement plus que ce dont ils ont besoin, tandis que beaucoup d'autres n'ont pas le minimum pour vivre décemment. La résolution de cette grave injustice doit passer par une redistribution ou un « *partage* ». Mais ce qui semble évident pour les uns ne l'est pas toujours pour les autres. Il semble que nous abordions ici l'un de ces points délicats. Observez

³ Setor Pastoral Social – CNBB, *Brasil : alternativas e protagonistas – II Semana Social Brasileira*, Vozes, 1994, p. 60.

⁴ La demande est le désir rendu accessible au pouvoir de consommation.

⁵ « Buarque, Cristovam, A pobreza da economia », dans *Boletim Informativo dos cristãos de classes médias*, n. 11, nov. 93, Petrópolis, p. 2.

combien il est difficile d'établir un dialogue au sujet d'une meilleure distribution des richesses ou de l'intégration des exclus à la vie économique et sociale.

En vérité, la majorité s'accorde sur la nécessité de résoudre les problèmes sociaux qui ravagent nos pays. Le désaccord ne commence en fait que lorsqu'on traite des moyens d'y parvenir. L'autre point sur lequel la plupart tombent d'accord, c'est qu'ils n'ont pas assez pour eux-mêmes. Pour cette raison, les politiques économiques visant à réduire leur revenu ou leur richesse en faveur des pauvres et des exclus du marché ne sont pas acceptées.

Ainsi établir une distinction entre « *avoir trop* » et « *ne pas avoir assez* » suppose d'avoir tracé une frontière qui sépare les deux camps. Cette frontière serait pour les défenseurs d'une redistribution des revenus et de réformes structurelles de la société celle du nécessaire pour mener une vie décente. Mais cette pensée se développe sur le terrain conceptuel du *besoin* humain.

Le problème est qu'il règne une forte confusion entre les concepts de *besoin* et de *désir* dans les sociétés capitalistes. Par exemple, P. Koetler, l'un des plus grands noms du marketing, peut écrire : « Quand l'un de ses besoins n'est pas satisfait, la personne n'est pas heureuse. La personne insatisfaite fera l'une de ces deux choses : chercher un objet qui la comblera ou alors réduire son besoin. Les populations des sociétés industrielles essaient de trouver ou de développer des objets qui assouvissent leurs désirs. Les populations dans les sociétés pauvres essaient de réduire leurs désirs à ce qui est accessible. »⁶ Et de passer ainsi du besoin au désir, sans autre considération.

Les théories économiques libérales ou néo-libérales sont conçues en terme de satisfaction des désirs des consommateurs. Or, ces désirs sont également présentés comme des besoins : de là la confusion. A tel point qu'un auteur comme Jacques Vervier, prêtre et docteur en économie, peut dire que les ressources économiques sont toujours limitées tandis que « les besoins se présentent eux-mêmes sous une forme absolument illimitée. »⁷ Mais, de fait, ce ne sont pas les besoins qui sont illimités, bien plutôt les désirs. Le Père Vervier assume ainsi explicitement la confusion, expliquant qu'il préfère éviter le concept de besoin et utiliser seulement celui de désir pour prévenir les ambiguïtés. Il cautionne une conception très en vogue dans la pensée économique qui véhicule la notion d'un être humain sans besoins physiques, réduit uniquement à des désirs.

⁶ Philip Koetler et G. Armstrong, *Marketing. A Introduction*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1987, p. 4.

⁷ Jacques Vervier, « Escassez, felicidade e mercado : ensaio de diálogo fé-economia » dans *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 51, fasc. 202, juin 1991, p. 268.

Selon la déclaration de Franz Hinkelammert, la pensée économique néoclassique et néolibérale « prend à son compte l'idée que l'homme n'a pas des besoins, mais simplement des goûts. De là, il ne présente pas des demandes pour satisfaire ses besoins d'alimentation, de vêtements, etc., mais seulement des goûts et inclinations qui l'incitent à préférer la viande plutôt que le poisson, le coton plutôt que les fibres synthétiques, etc. »⁸

Il est révélateur qu'un auteur à la fois prêtre et économiste qui tente d'articuler la relation entre foi chrétienne et économie cautionne l'assimilation du désir au besoin. Or une telle identification efface le concept de besoins de l'homme. Le christianisme, à l'opposé, véhicule une notion de l'être humain fondée sur la distinction entre le besoin et le désir. A ce titre, le célèbre texte de Matthieu 25,31-46 dans lequel Jésus présente les besoins fondamentaux de son prochain (nourriture, eau, maison, santé, etc.) comme des critères liés au salut, doit être pris en compte. Dans le texte d'Actes 4,32-35, il est aussi noté par exemple que le témoignage pratique de la foi en la résurrection de Jésus se traduisait par le fait que « nul parmi eux n'était indigent ». L'exemple du texte du Père Vervier montre la terrible confusion et la négation de la différence entre le désir et le besoin véhiculées dans notre société capitaliste.

Quand on perd de vue les qualités propres aux besoins et aux désirs, que ce soit à cause de la difficulté de les établir ou d'une option théorique de départ, le dialogue sur la redistribution des revenus et des richesses devient très difficile. Remarquons-le dans ce simple exemple. Une personne qui vit dans une maison à 250 000 dollars, possède une maison en bord de mer à 100 000 dollars, un véhicule importé à 80 000 dollars et l'équivalent de 500 000 dollars d'investissements financiers, a-t-elle trop ou trop peu ? Tout dépend du critère employé. Si c'est celui du besoin, cette personne a plus que le nécessaire et par conséquent assez pour partager. Mais elle peut toujours arguer que beaucoup lui manque encore pour combler son désir, qui est de vivre dans une maison à un million de dollars, de posséder une île, un véhicule importé à 400 000 dollars, ainsi qu'un jet privé !

En réalité, si l'on réfléchit sur la base des désirs, il n'y a pas de limites. On peut poursuivre à l'infini. Et si l'on désire à l'infini, il n'y a rien de trop à partager. Il n'y en a même jamais assez. On ne peut donc pas accepter de dialoguer sur la redistribution des revenus et des richesses.

Dans notre combat pour une société plus juste et plus humaine, il est essentiel de comprendre la différence entre besoin et désir, ainsi que leur relation et le rôle du désir dans l'économie capitaliste.

⁸ F. Hinkelammert, *Critica da razão utópica*, Sao Pasulo, Paulinas, 1986, p. 63.

2. Le développement économique et le désir mimétique

Il est vrai que, si nous ne redistribuons pas les revenus et les richesses, nous ne sommes pas en mesure de résoudre les problèmes sociaux. Mais il est également vrai que notre discours ne peut pas en rester à ce stade. La distribution des revenus comme sa concentration sont en effet fortement déterminées par le processus de production.

Le modèle de développement adopté en Amérique Latine entre la Seconde Guerre mondiale et les années 70 fut celui des « importations de substitution », basé sur l'idéologie du « mythe du développement », selon le mot de Celso Furtado. Ce « mythe » suppose que « le développement économique, tel qu'il est pratiqué par les pays qui dirigent la révolution industrielle, est universel. »⁹ Ainsi s'exprime précisément la prétention du modèle de consommation de la minorité des pays riches à devenir celui des grandes masses des pays du Tiers-Monde. Pourtant, il est important de rappeler que ce modèle de consommation fut aussi déterminé par « une anxiété consumériste dont le capitalisme gérait la dissémination dans la conscience de l'humanité ; ce modèle de consommation pouvait s'identifier à une quête schizophrène de justification non seulement de l'activité économique, mais plus largement d'un processus de civilisation ». ¹⁰

Cette idée, prolongeant le mythe du progrès qui guida la modernité, généra dans nos pays un type de modernisation caractérisé par la consommation d'innovations par les élites locales, sans développement correspondant dans les sphères productrices. Ce modèle de développement « accentua la concentration des revenus et des richesses, spécialement durant la phase d'industrialisation substitutive », confirmant la perspective théorique et les faits de société selon lesquels « l'adoption de modèles de consommation imités de sociétés au niveau de richesse bien plus élevé génère un dualisme inévitable. »¹¹

Avec la crise de la dette extérieure au début des années 80, qui engendra la « génération perdue » en termes économique et social, il y eut un changement de modèle économique. Nous sommes passés du modèle « développementiste » à celui de « l'ajustement économique ». Mais le modèle de modernisation, basé sur l'imitation du modèle de consommation des pays riches s'est maintenu et « l'accommodation »

⁹ Celso Furtado, *O mito do desenvolvimento econômico*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974, p. 16.

¹⁰ Buarque Cristovam, *A desordem do progresso : o fim da era dos economistas e a construção do futuro*, 2nd ed., Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1990, p. 132.

¹¹ C. Furtado, *Brasil : a construção interrompida*, 2nd ed., Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1992, p. 44. Pour une discussion plus large des théologies sous-jacentes aux modèles de développement adoptés en Amérique Latine, voir : Jung Mo Sung, *Deus numa economia sem coração : neoliberalismo e pobreza*, Paulinas, S. Paulo, 1992.

de notre économie aux demandes du marché international a été poursuivie. Pour Celso Furtado, il est donc fondamental que nous abandonnions les illusions « d'une modernité qui nous condamne à une imitation culturelle stérile » et que nous échappions à « l'obsession de reproduire le profil de ceux qui se définissent eux-mêmes comme développés », afin que nous soyons en mesure d'assumer « notre propre identité »¹² et de réduire la fracture économique et sociale qui marque le Brésil. Il est capital pour cet auteur que nous élaborions une nouvelle conception du développement qui s'étende au plus grand nombre et soit capable de préserver l'équilibre écologique.

Dans la même perspective, Plínio Sampaio déclare que la dépendance culturelle, conjointe à une diffusion inégale de la technologie et à une dépendance financière, constitue la principale caractéristique de la *nouvelle dépendance*. Pour lui, les mutations du modèle de développement capitaliste ont intensifié la dépendance culturelle. « Les progrès technologiques dans les domaines des transports et des communications ont exacerbé l'imitation culturelle et poussé à son paroxysme la tendance des classes moyennes et supérieures à copier les modèles de consommation et de comportement des centres hégémoniques. »¹³ Comme nous l'avons remarqué, la concentration croissante des revenus et l'augmentation de l'exclusion sociale sont les effets pervers de cette forme de diffusion des progrès techniques au sein des sociétés périphériques. Ce phénomène est dû en partie à la différence subsistant entre la productivité moyenne des pays technologiquement avancés et la nôtre. La concentration des revenus est devenue le seul moyen pour les élites acculturées d'accéder aux niveaux de vie opulents des économies centrales. Mais plus large est le fossé entre pays développés et sous développés, plus grandes sont les nécessaires inégalités sociales chez ces derniers.

Au centre des analyses du dualisme social, ou de l'exclusion sociale selon Celso Furtado et Sampaio Jr., nous rencontrons le problème de l'imitation, du *mimétisme* au cœur des dynamiques économiques. Nous cautionnons ceux qui s'appellent eux-mêmes développés et les reconnaissons comme modèles à imiter en aliénant ainsi notre propre réalité et identité. Le désir mimétique a guidé notre économie et généré une concentration brutale des revenus en même temps qu'un dualisme social et économique. En conséquence, nous faisons face non seulement à une énorme inégalité sociale, avec l'exclusion d'un important secteur de la population des bénéficiaires économiques et sociaux, mais aussi à une fracture entre deux Brésils qui communiquent de moins en moins en terme de processus de production. L'écart technologique se creuse en effet toujours davantage du fait de la révolution technologique en

¹² C. Furtado, *Brasil : a construção interrompida*, op. cit., pp. 78-79.

¹³ Sampaio Jr., Plínio de Arruda, « Dependência e Barbárie », *Teoria & Debate*, n. 34, Mars-Mai 1997, São Paulo, pp. 57-60 ; la citation est tirée de la p. 60.

cours dans le monde. C'est une des raisons pour lesquelles plusieurs auteurs utilisent le terme d'*apartheid social*.

Le fait problématique est qu'il n'est pas facile de maîtriser ce désir de consommation, ou dans les termes de René Girard, ce désir mimétique d'appropriation¹⁴. Ce type de désir mimétique est pourtant réellement au centre de la modernité dans laquelle nous vivons. La modernité est caractérisée par le mythe du progrès et la construction d'un nouveau type d'utopie. L'utopie, ou l'espoir, eschatologique du Moyen-Age s'est sécularisée et transformée en une ouverture utopique de l'horizon, basée sur le concept de progrès¹⁵. Le « paradis » s'est déplacé vers un futur dont le médiateur est le progrès technologique. C'est ainsi que la notion de limites à l'action humaine a disparu.

Cette révolution dans la conception de l'histoire des possibilités humaines a conduit notamment Fukuyama à déclarer que « la technologie permet de repousser toute limite dans l'accumulation des richesses, et donc dans la satisfaction de la gamme exponentielle des désirs humains. »¹⁶ Ceux qui pensent comme cet auteur voient la clé de la

¹⁴ René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972. Pour une critique des conceptions herménéutiques et christologiques de R. Girard, voir Christophe Desplanque, « Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? La réponse de René Girard », *Hokhma* n° 39, 1988, pp. 48-62. Sur le revirement plus récent de R. Girard, voir *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 63-82 : « Ainsi, « il a pris en son corps sur la croix » le péché de tous (1 Pierre 2,24). Provisoirement, nous pouvons retenir que l'intelligence du bouc émissaire conduit avec pertinence à approfondir la parole du N.T. C'est par rapport au péché et à la malédiction que s'affirme la fonction de Jésus comme sauveur : et là s'ouvre un chemin vers une plus large pénétration de la doctrine du salut. » (Raymond Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock ?*, Münchensese, Kosel-Verlag, 1978, pp. 214-215, cité par Girard à la p. 64). L'intégration d'apports théologiques nouveaux par R. Girard est explicite : « Qu'est-ce qui m'empêchait de franchir le pas que Schwager a tout de suite franchi ? » (p. 65) « Aux boucs émissaires partiels, terrestres, temporels et injustes des religions terrestres s'oppose, comme le dit Schwager, le bouc émissaire parfait, à la fois pleinement humain et pleinement divin [...] Dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, certaines idées vont dans le sens de ce que je viens de dire, mais d'autres s'y opposent, en particulier la critique de l'Épître aux Hébreux qui me paraît injuste, elle aussi, désormais. Je repère donc dans mon livre une hésitation et une imperfection qui me font apprécier par contraste la démarche plus décisive de Schwager. », p. 82. NdT.

¹⁵ Voir, par exemple, Jürgen Habermas, *Discurso da modernidade*. Lisbon, D. Quixote, 1990 ; (J. Habermas, *Discours de la modernité ; De l'éthique de la discussion*, Paris, éditions du Cerf, 1992) ; M. Horkheimer, *Origenes da filosofia burguesa da hostória*, Presença, Lisbon ; sous dir. J. Sung, *Teologia e economia : repensando a TL e utopias*, Petrópolis, Vozes, 1994, chap. 4.

¹⁶ F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Freedom Press, New York, N.Y.C., 1992, p. xiv.

satisfaction des désirs humains à la fois actuels et futurs dans le progrès technologique rendu possible par le système du libre-échange. Peu ont perçu que la clé de ce progrès technologique est le mimétisme du désir humain.

Friedrich Hayek, le « pape » du néolibéralisme, est l'un de ceux qui l'ont bien compris. Il affirme que l'une des caractéristiques des sociétés modernes réside dans le fait que la plupart des choses que les individus s'efforcent de réaliser ne peuvent l'être qu'au moyen des avancées technologiques. Voilà la dynamique du progrès. Les bénéfices des nouvelles connaissances ne peuvent donc être dispensés que progressivement : « L'ambition de la majorité des gens sera toujours déterminée par ce qui est maintenant accessible à un petit nombre seulement. »¹⁷

Parce que la majorité – imitant les désirs de consommation de l'élite – désire consommer elle aussi les nouveautés du progrès, ce même progrès permet l'augmentation de la production de ces biens à l'attention de la consommation des masses. F. Hayek l'exprime ainsi :

« Au départ, un nouveau bien de consommation est le plus souvent 'le caprice du petit nombre des élus avant de devenir un *besoin public* et de faire partie des nécessités de la vie. Voilà pourquoi les luxes d'aujourd'hui sont les nécessités de demain.' En outre, les nouveautés ne deviennent souvent accessibles à la plupart des gens que parce qu'un jour elles ont été le luxe d'un petit nombre. »¹⁸

On affirme ainsi que « les luxes d'aujourd'hui », donc les objets de désir, « sont les besoins de demain ». Il y a là un subtil glissement du désir au besoin. Nous reviendrons sur ce point plus loin.

En conséquence de cette position, Hayek défend l'idée que l'économie de production doit s'attacher à satisfaire les désirs de l'élite car ceux-ci deviennent dans l'avenir les besoins des masses. Pour la massification de la production de ces biens de consommation, le progrès est donc une obligation.

La nécessité du progrès pour générer cette augmentation de la production provient du fait que « la plupart des choses que nous nous efforçons d'obtenir, nous les voulons parce que d'autres les ont déjà. »¹⁹ C'est pour cela que le désir mimétique est le nerf du progrès, pour Hayek. « De nos jours, une société ouverte reconnaît que, tout en comptant sur ce processus d'apprentissage et d'imitation, les désirs qu'elle crée sont comme des stimulations appelant des efforts. Ils ne garantissent pas des résultats pour tous. »²⁰

¹⁷ Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University Press, Chicago, 1960, p. 42.

¹⁸ *Ibid.*, p. 43. [C'est nous qui soulignons, en italique].

¹⁹ *Ibid.*, p. 45.

²⁰ *Ibid.*, p. 45.

Cette stimulation du désir mimétique dans les sociétés capitalistes n'est pas un appel à un désir abstrait ou générique. Au contraire, la société valide uniquement les désirs que le marché a créés lui-même pour se stimuler à la « progression ». Le marché est le critère des désirs – qu'ils soient acceptables ou pas.

Le manque de garanties quant aux résultats positifs, ou plutôt l'impossibilité que tous obtiennent des résultats positifs, procède logiquement des structures du désir mimétique et des dynamiques internes à l'économie moderne. La structure de base du désir mimétique consiste en ce que je désire un objet non pour lui-même mais parce qu'une autre personne désire le posséder. Désiré par deux personnes, l'objet est donc nécessairement rare par rapport aux deux sujets désirant. Cet état de rareté crée une rivalité entre les deux personnes qui désirent le même objet. Cette rivalité ou ce conflit porte le nom moderne de compétition – que les économistes libéraux appellent moteur du progrès. Mais rivalité et compétition sont des concepts opposés à ceux de solidarité et de communauté. Or, au cœur des dynamiques de l'économie capitaliste, il faut bien voir que les nouveautés sont précisément toujours objets de désirs et que la rareté (toujours mise en relation avec les désirs) est un fait. Les occasions de rivalités violentes sont donc endémiques et elles se produisent sans cesse.

Cela signifie qu'il y aura toujours des gens frustrés par les dynamiques de désir mimétique. Hayek le reconnaît et affirme que la société capitaliste « ne tient pas compte de la douleur du désir inassouvi suscité par l'exemple des autres. Cela semble cruel parce que le désir de tous augmente dans la même proportion qu'augmentent les biens des autres. Par conséquent aussi longtemps qu'une société progresse, certains doivent aller de l'avant, les autres doivent suivre. »²¹

Mais en réalité, l'insatisfaction touche tout le monde. Même ceux qui sont intégrés au marché et disposent d'un fort pouvoir d'achat vivent une éternelle insatisfaction. Les modalités du désir sont innovantes et stimulent l'appétit de consommation. Il s'agit en réalité d'une course sans fin ni limites que celle d'une consommation qui essaie de satisfaire pleinement et définitivement tous ses désirs. Car il est impossible de satisfaire pleinement tous les désirs de consommation, à la fois à cause de la rareté des biens matériels, de la limite des ressources naturelles et écologiques, et du fait que l'objet est désiré précisément parce qu'il est rare et parce qu'il évolue. Evidemment, les gens frustrés mentionnés par Hayek ne sont pas ceux qui participent à cette course. Ce sont ceux que le processus de compétition a exclus du marché. Certains pourraient poser la question : alors, pourquoi se complaire dans ce schéma de « désir-mimétique-progrès » si le résultat inévitable est la frustration de la majorité, si ce n'est de tous ? La réponse donnée doit

être considérée comme participant du mythe moderne du progrès. En embrassant l'illusion d'un progrès technologique qui nous conduira au « paradis sur la terre », F. Hayek peut dire que :

« Les aspirations des grandes masses de la population mondiale ne peuvent aujourd'hui être satisfaites que par un rapide progrès matériel. Il n'y a aucun doute, dans le climat actuel, qu'une déception importante par rapport à nos attentes nous conduirait à des frictions internationales graves – qui nous mèneraient même probablement à la guerre. La paix du monde et avec elle celle de la civilisation, dépend d'un progrès continu à un rythme rapide. A ce niveau nous ne sommes donc pas seulement les enfants mais aussi les captifs du progrès ; même si nous le voulions, nous ne pourrions pas revenir en arrière et jouir du produit de ce que nous avons accompli. Notre tâche est donc celle de continuer à diriger le marché en frayant une voie dans laquelle tant de gens essaient de nous suivre. »²²

Nous sommes ici en présence d'un discours mystique dans le sens littéral du terme. L'élite du monde capitaliste est devenue le prophète guidant l'humanité au cours de son voyage vers la terre promise. C'est véritablement une très lourde charge que ces gens préféreraient ne pas avoir à porter. Mais, quoi qu'il en soit, comme dans le cas des vrais prophètes, ils se sentent « investis » de cette mission. Et ils n'ont pas le cœur de se détourner de la souffrance des gens pour profiter de ce qu'ils ont déjà accumulé. C'est comme si une force mystérieuse venant de Dieu brûlait au-dedans d'eux et les poussait à poursuivre la mission de guider le reste du monde, par leur exemple, vers le progrès : le « paradis ». Evidemment, cette irrésistible course-poursuite à l'acquisition de nouveaux et plus nombreux biens de consommation menace l'équilibre écologique. Mais du fait de la logique interne à la compétition (« la règle de la survie du plus fort »), beaucoup de gens – les « faibles » – seront exclus du marché et sacrifiés au cours du voyage. Ces prophètes affirmeront alors que ce sont des sacrifices nécessaires au progrès.

En absolutisant le marché, en assumant sa logique comme une réalité omnipotente capable de produire des résultats surhumains et contre laquelle nous ne devrions pas lutter, les néolibéraux se reconnaissent en fin de compte impuissants face à lui. Cette omnipotence consiste à placer la logique du marché et sa cohérence interne – qui se réduit à l'estimation des coûts et des profits – au-dessus de la construction de la vie humaine. Elle aboutit à notre incapacité d'affronter ce phénomène en faisant preuve d'une quelconque résistance. Nous concluons d'avance que nous ne pouvons pas tenter un quelconque mouvement pour inclure plus largement les gens à la vie économique, pour lutter pour la survie des exclus et par-dessus tout pour la survie de l'environnement qui seul rend la vie humaine possible.

²² *Ibid.*, pp. 52-53.

C'est ce que Franz Hinkelammert appelle « l'impuissance de la toute-puissance ».²³

D'un côté, Celso Furtado suggère que nous devrions rechercher une conception du développement excluant le mimétisme qui a généré le dualisme et la crise sociale. De l'autre, Friedrich Hayek défend la logique du désir mimétique comme étant l'axe central et le moteur du progrès économique. Furtado veut combattre le dualisme social, alors que pour Hayek le dualisme est une nécessité constitutive des dynamiques de progrès. Furtado regarde à la satisfaction des besoins fondamentaux de toute la population ; Hayek à la satisfaction des désirs transformés en besoins, en « oubliant » et en évacuant les besoins fondamentaux. Ces deux auteurs présentent deux positions opposées face à la modernité bourgeoise dans laquelle nous vivons.

Mais de toute façon, indépendamment de ces deux interprétations de la réalité, on ne peut nier un fait évident : le développement économique d'après-Guerre n'a généré qu'un modeste développement social en Amérique Latine. Alors, comment expliquer le maintien du modèle de développement basé sur le mimétisme ? Il est manifeste que le pouvoir économique, politique et militaire des élites cherche à le maintenir mais, en dernière analyse, comment expliquer l'adhésion ou en tout cas la passivité des masses ?

3. La promesse du paradis et des sacrifices nécessaires

Je propose à ce sujet trois hypothèses complémentaires.

La première est liée au dynamisme de la croissance économique. A mesure que l'économie progressait, comme c'était le cas au début des années 80, la promesse devint plausible qu'à l'avenir, grâce à cette progression, il serait possible de satisfaire les besoins (et les désirs transformés en besoins) des masses. Le mythe du progrès et du développement a toujours en sa faveur le délai de l'accomplissement de la promesse. C'est là une partie de la logique des mythes. Le seul élément requis à sa plausibilité étant la manifestation de signes visibles de progrès qui garantissent aux masses que les rêves vont devenir réalité dans le futur. La formule célèbre de Delfin Neto, ancien ministre des finances brésilien, résume ainsi cette logique : « On doit attendre que le gâteau soit devenu assez gros avant qu'on puisse le partager. »

La deuxième hypothèse, complémentaire de la première, est attachée à une caractéristique de la modernité relative au mimétisme des désirs. Dans les sociétés pré-modernes, les désirs mimétiques étaient

²³ « The impotence of omnipotence » ; Franz Hinkelammert, *Una sociedade en la que todos quepan : de la impotencia de la omnipotencia*, dans J. Duque (ed.), *Por una sociedad donde todos quepan todos*, DEI, San Jose, Costa Rica, 1996, pp. 379-391.

supprimés ou contrôlés à cause de la violence qu'ils pouvaient susciter au sein des communautés humaines²⁴. Tabous, mythes et rituels constituaient des mécanismes institutionnalisés visant à protéger la communauté de sa violence interne qui, en cas extrême, pouvait la mener à sa dissolution. D'après Girard : « Dans les sociétés archaïques, la détermination des interdits et les comportements qui en résultent présidaient à la distribution des biens disponibles entre les membres d'une culture. »²⁵ Il est évident qu'en fonction de la rareté des biens désirés la distribution pouvait ne pas être satisfaisante. Par exemple, dans le cas où la distribution était équitable mais où il n'y avait pas de quoi satisfaire les désirs de tout le monde ; ou dans celui où la distribution était inéquitable et donnait satisfaction aux uns au détriment des autres. Mais, dans ces cultures, tant que la légitimation de cette pratique distributive faisait partie d'un processus institutionnel équitable pour toute la communauté humaine ou pour le groupe, la cause d'insatisfaction n'était pas explicable en terme trop humiliant pour l'individu. L'explication était présentée en termes collectifs. En l'occurrence, une personne n'ayant pas accès à un bien de consommation à cause de sa classe sociale n'avait pas le sentiment d'un échec personnel. La mesure de son insatisfaction ne représentait pas un problème personnel, mais bien plutôt un problème de classe inséré dans un ensemble.

Il est clair que cette solution ne réglait pas la question de l'équité dans le processus de distribution des biens désirés. Mais le sentiment et l'explication de l'échec ne reposaient pas sur les épaules de l'individu. Dans ces sociétés, en l'absence du mythe de progrès infini, la notion de limite apparaissait de manière claire et les gens étaient amenés à créer, même inconsciemment, des mécanismes de contrôle des désirs mimétiques.

Dans les sociétés modernes marquées par le mythe du progrès, les désirs mimétiques sont encouragés plutôt que réfrénés. Plus encore, dans leur combat pour conquérir le « paradis sur terre » ou « le royaume de la liberté », « les gens modernes imaginent toujours que leurs maux et leurs hontes viennent des obstacles que les tabous religieux et les interdits culturels placent sur la voie de leur désir ; de nos jours, ils incriminent les protections légales des systèmes judiciaires. Une fois ces barrières abattues, ils pensent que le désir va pouvoir se déployer et que sa merveilleuse innocence va enfin porter des fruits. »²⁶

C'est à cette distinction fondamentale au sein de ces deux types de sociétés que Koetler se réfère dans la remarque citée plus haut.

²⁴ Sur le désir mimétique et la violence, voir R. Girard, *La Violence et le sacré*, *op. cit.*

²⁵ R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 328 ; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

²⁶ *Ibid.*, p. 323.

« Dans les sociétés moins développées [pré-modernes], on essaiera de réduire ou de satisfaire ses désirs en fonction de ce qui est disponible », alors que « dans les sociétés davantage industrialisées, on essaiera de créer ou de développer des objets qui donneront satisfaction aux désirs. »²⁷

Ainsi, il n'y a plus guère d'interdits culturels, ou plutôt : les interdits sont inversés et – ironie de la situation – ils poussent maintenant au désir mimétique. Dès lors, la frustration de ne pas être capable de satisfaire ses désirs est expliquée en termes individuels, alors qu'une partie significative de la société ne peut pas se dégager de cette frustration de par la nature même de la logique du désir mimétique. L'individu « frustré » (dans notre étude le pauvre dans une société capitaliste) intériorise le sentiment de culpabilité attaché à cet échec. Il perçoit sa situation comme étant le fruit de sa culpabilité plutôt que comme la conséquence nécessaire d'un choix de développement. Il ne peut donc pas se rebeller contre le modèle puisqu'il continue de l'observer comme étant le seul moyen d'assouvir enfin ses désirs mimétiques, un jour peut-être, à l'avenir.

Lorsqu'une majeure partie de la société n'accepte plus soit le retard dans l'accomplissement des promesses soit le blâme du pauvre en tant qu'individu et qu'elle propose une vision du problème davantage fondée sur « la lutte des classes » ; lorsqu'elle demande soit le partage des bénéfices du progrès soit la satisfaction immédiate de leurs besoins et désirs, nous assistons à l'épuisement de la légitimation de la voie capitaliste. C'est ce que nous avons analysé plus haut. Dans des situations sérieuses, face au risque d'irruption d'une crise violente, le secteur dominant de la société adoptera (et adopte habituellement) des mesures violentes pour maîtriser la situation.

Dans les années 70, les illusions par rapport au mythe du développement commencèrent à s'effondrer. En 1972, un rapport établi par le Club de Rome, *Les limites de la croissance*²⁸, montrait que si le rythme de la croissance et du niveau de consommation de la première puissance mondiale s'étendait au monde entier, nous nous trouverions devant un chaos économique lié à la crise des matières premières non-renouvelables et à la pollution de l'environnement. En 1973, la crise du pétrole est venue, pour ainsi dire, « corroborer » historiquement les appels au réveil émanant de ce rapport. La situation poussait à une prise de conscience croissante et mondiale devant un fait objectif : il n'est pas possible de satisfaire l'ensemble des désirs mimétiques de chacun. En 1982, nous avons vécu le début de la crise de la « décennie

²⁷ Voir ci-dessus, note 6.

²⁸ D.H. Meadows, D.L. Randers, W.J., Beherens III, *Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1974.

perdue », liée à la dette extérieure et aux ajustements structurels imposés par le Fonds Monétaire International et la Banque mondiale²⁹.

Avec la prise de conscience des limites de la croissance économique et l'apparition des problèmes sociaux résultant des rudes mesures économiques d'ajustement imposées au nom des lois du marché, le mécanisme de régulation, basé uniquement sur la promesse d'un report de l'assouvissement des désirs, devint inefficace. En d'autres termes, un mécanisme externe violent devint nécessaire pour maîtriser la violence probable qui jaillirait de la frustration des désirs que les mécanismes de la société avaient entretenus. Les gens ne pouvaient plus accepter de contrôler leurs aspirations à satisfaire leurs besoins fondamentaux et leurs désirs mimétiques.

Nous avons alors assisté à l'émergence d'une opinion radicale qui existait d'ores et déjà à l'état latent. L'argument jusque-là timide « des sacrifices nécessaires au progrès »³⁰ parut alors au grand jour, décrété par les lois du marché. Puisque la compétition était constitutive de la dynamique des désirs mimétiques et du principe selon lequel seul le plus compétent survit, nous étions face à une déduction logique : le sacrifice du moins compétent était nécessaire à la dynamique du progrès. Nous avons là une troisième hypothèse.

Mais inciter au désir mimétique génère une crise lorsque la croissance est stagnante ou lente. Crise au cours de laquelle les gens ne respectent plus les ordonnances des règles du marché les enjoignant de concrétiser leurs désirs – dès lors que le mécanisme d'autorégulation au service du report des promesses ne fonctionne plus. L'argument de la nécessité des sacrifices est donc ajouté à la fonction de régulation de cette contradiction logique du désir mimétique afin de prévenir une crise plus importante. Mais le discours de la nécessité des sacrifices fonctionne également parce que le pauvre a intériorisé les sentiments de culpabilité décrits plus haut, à tel point que les gens consentent à devenir les victimes des sacrifices nécessaires. Symétriquement, ce phénomène soulage la conscience des demandeurs ou bénéficiaires des sacrifices du mécanisme. En analysant la « culture du contentement de soi » dans nos sociétés, Galbraith a noté que les classes mentionnées ci-dessus percevaient leurs bénéfices comme un « juste dû » : « Une bonne fortune se gagne ou elle récompense le mérite. Il n'y a donc pas de justification équitable à un acte qui tente de la diminuer ; cela soustrairait une partie de ce dont nous bénéficions ou pourrions bénéf-

²⁹ Sur la crise de la dette extérieure et ses relations avec la théologie, voir Jung Mo Sung, *A idolatria do capital e a morte dos pobres*, 2^e éd., S. Paulo, Paulinas, 1991 ; F. Hinkelammert, *La deuda externa de America Latina*, San José, DEI, 1989.

³⁰ Mário Henrique Simonsen, *Brasil 2000*, 6^e éd., Rio de Janeiro, APEC, 1976, p. 28.

ficier. »³¹ Le revers de la médaille, dans cette vision, est l'idée que les pauvres méritent simplement les sacrifices qui leur ont été imposés. C'est la théologie de la rétribution.

La rhétorique de certains économistes et politiciens quant à la nécessité des sacrifices nous amène à poser la question de la sécularisation de la société moderne³². Il n'est pas possible de développer ce thème dans le contexte de ce travail. Mais, pour appréhender en profondeur la logique de la nécessité des sacrifices, qu'on les considère comme étant nécessaires pour maximiser le progrès – donc atteindre le paradis – et dans le même temps nécessaires à la stabilité de l'ordre social, il faut dépasser une vision naïve selon laquelle la sécularisation de nos sociétés modernes aurait écarté durablement la présence du sacré des sphères publiques, politiques et économiques.

Le fait que les religions traditionnelles ne soient plus le fondement de l'ordre social ne signifie pas nécessairement que les nouveaux fondements ne se prévaudront pas eux-mêmes de caractéristiques transcendantes précédemment attribuées aux sphères de la religion et du sacré. Cela apparaît clairement lorsque nous prenons en compte le fait qu'une des caractéristiques fondamentales de la modernité est la transformation de l'eschatologie médiévale en un processus immanent. En d'autres termes, le paradis dont l'avènement était attendu de l'action divine médiatisée par l'Eglise sacralisée est attendu maintenant comme une conséquence du progrès. Dans le monde capitaliste, l'avènement de ce progrès rédempteur doit venir du marché. C'est pourquoi le marché, nouveau fondement de la société, revendique un caractère sacré, ou du moins ses ardents défenseurs le lui attribuent.

Dans cette perspective, le processus de sécularisation ne peut pas être compris comme une élimination du sacré et comme une désacralisation de la société, mais plutôt comme un déplacement du sacré, de l'Eglise et de la sphère religieuse traditionnelle, en direction du marché. C'est la raison pour laquelle le discours sur la nécessité des sacrifices est aujourd'hui associé au champ de l'économie plus étroitement encore qu'au traditionnel domaine religieux. La rhétorique de l'économie capitaliste emprunte une logique et une terminologie religieuses, érigeant ainsi les sacrifices économiques en véritables sacrifices religieux³³.

³¹ John Kenneth Galbraith, *The Culture of Contentment*, op. cit., pp. 18-19.

³² Marramao, Giacomo, *Céu e Terra : genealogia da secularização*, éd. Unesp, São Paulo, 1997 ; *Poder e secularização : as categorias do tempo*, UNESP, São Paulo, 1995 ; Martelli, Stefano, *A religião na sociedade pós-modernas : entre secularização e dessecularização*, Paulinas, São Paulo, 1995.

³³ Sur la logique théologique interne à la rhétorique économique, voir, par exemple, J.M. Sung, *Deus numa economia sem coração*, op. cit. ; Hugo Assmann, *Desafios e falácias*, Paulinas, São Paulo, 1992 ; F. Hinkelammert, *As armas ideológicas da morte*, Paulinas, São Paulo, 1983.

René Girard, lui-même grand spécialiste de la violence et du sacré, conçoit la sécularisation de la société moderne en terme de désacralisation. Et pour cette raison il affirme que notre société, au contraire des sociétés archaïques, ne résout plus ses crises de violence par les mécanismes sacrificiels des religions antiques. Girard pense que le système judiciaire moderne a remplacé le système sacrificiel. Du fait que les sociétés capitalistes modernes encouragent les désirs mimétiques, le maintien de l'ordre est un défi bien réel face aux menaces permanentes de conflits que les désirs mimétiques engendrent. Avant d'aller plus loin, il est donc important de rappeler, comme René Girard l'a montré dans ses études sur les sociétés archaïques, que le système sacrificiel contribue efficacement à maintenir l'ordre social, mais seulement dans la mesure où la société sacrificielle est inconsciente de ce mécanisme. Ainsi nous pouvons dire que le mécanisme sacrificiel moderne que nous décrivons ici dérive son efficacité à maintenir l'ordre social (fondé sur l'encouragement au désir mimétique) précisément grâce à l'inconscience de la plupart des gens quant à l'existence de ce mécanisme sacrificiel. Le point capital concernant l'efficacité de ce système est donc la « certitude » indiscutable de la culpabilité des victimes, aussi bien du point de vue des membres bénéficiaires du système sacrificiel que du point de vue des sacrifiés.

Affirmer que le système capitaliste use de mécanismes sacrificiels n'est pas prétendre que de tels mécanismes sont équivalents à ceux des sociétés archaïques. Il est certain que les traits de la violence sacrificielle de la modernité sont bien spécifiques³⁴. Mais, avec l'apparition du christianisme, une notion radicalement nouvelle s'est introduite en Occident. En l'occurrence, la notion d'un monde sans pauvreté dans lequel tous les désirs sont comblés – le paradis – et où, par conséquent, les sacrifices sont devenus inutiles. Ainsi sont apparues les notions de « sacrifice ultime », le sacrifice de Jésus, et de société sans sacrifices. Comme nous ne pouvons pas oublier que cette notion est apparue au cours de la transition historique des sociétés pré-modernes aux sociétés modernes, nous devons reconnaître que la portée de la notion de sacrifice reste rituelle et religieuse.

Le problème vient du fait qu'en dépit de cette doctrine du « paradis » à l'horizon du futur historique, les sociétés continuent de faire face aux défis de la pénurie et des désirs mimétiques insatisfaits. Plutôt que de revenir au mécanisme des sociétés archaïques et aux

³⁴ L'auteur qui m'a le plus influencé dans l'élaboration de cette pensée sur la violence sacrificielle de la modernité est Franz Hinkelammert. Il est important de mentionner son ouvrage *Sacrificios humanos y sociedad occidental? Lucifer y la Bestia*, San José, DEI, 1991, ainsi que le travail d'H. Assmann et d'E. Hinkelammert, *Idolatria do mercado*, Petrópolis, Vozes, 1989. Sur l'utopie sacrificielle de la modernité, voir également J.M. Sung, *Teologia e economia*, op. cit., chap. IV.

sacrifices rituels pratiqués sur une « victime expiatoire » substitutive, on a reformulé la notion de sacrifice. La responsabilité du report de la Parousie a été rejetée sur l'existence des païens continuant de célébrer des sacrifices et n'acceptant pas le sacrifice définitif de Jésus. Mais, plus important encore, elle a également été rejetée sur les péchés de ceux qui ont sacrifié Jésus. Ainsi on a cultivé l'obligation de convertir tous les païens et de les « déicides » dans la perspective de hâter l'avènement du paradis. Aujourd'hui, le sacrifice ne sert plus à freiner ni à contrôler les désirs mimétiques, mais à les concrétiser.

En modernité, le chemin du paradis est un progrès technico-économique. La stimulation du désir mimétique appelle davantage de sacrifices pour maintenir la stabilité d'un ordre en permanente instabilité et en crise, alors que la crise est due précisément à cette dynamique : « désir-mimétique-progrès ». Le sacrifice des moins compétents et des exclus de la dynamique économique est devenu une nécessité constitutive du progrès. Il en va de même du sacrifice de ceux qui ne se soumettent pas aux lois du marché ou qui essaient d'obtenir les biens nécessaires à leur survie sans respecter la propriété privée et les relations achat-vente. Et finalement doivent être sacrifiés aussi ceux qui n'acceptent pas le caractère « sacré » du marché et prétendent intervenir en son sein, en poursuivant des buts sociaux au nom de la justice sociale. Comme René Girard le souligne : « La société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime 'sacrificielle', une violence qui risque de frapper ses propres membres. »³⁵

La faim et la mort de millions de pauvres partout en Amérique Latine et dans d'autres pays du Tiers-Monde sont censées être des sacrifices nous garantissant que d'autres sacrifices ne seront plus nécessaires. Mais la calomnie et la persécution des défenseurs des droits et de la dignité des pauvres sont également inscrites dans l'agenda de ce processus sacrificiel.

4. Les tabous et la dignité humaine

L'une des caractéristiques les plus importantes des systèmes sacrificiels religieux pré-modernes est l'élaboration de tabous réglant les actions des membres de la communauté, interdisant ainsi le désir d'objets pouvant engendrer des crises mimétiques. L'exemple classique du tabou est l'inceste.

Ce tabou de l'inceste est un bon exemple pour nous aider à percevoir que les tabous sont également utiles pour différencier les humains des « monstres ». Il est commun encore aujourd'hui d'entendre au sujet des gens qui méprisent les tabous fondamentaux, ici l'inceste, la référence aux « monstres ». L'opposé est également juste. Quand une société ou

un groupe veut éliminer des personnes ou une partie du groupe sans justification raisonnable, il est habituel de leur attribuer un crime d'inceste ou tout autre crime « monstrueux », précisément le crime de celui qui méprise le tabou. Ceux qui n'obéissent pas aux tabous ne sont pas humains et par conséquent n'ont ni droit ni dignité humaine.

Comme nous venons de le voir, dans la société capitaliste moderne le désir mimétique généré par le marché est un désir « encouragé ». Cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus de tabous pour autant, mais qu'ils prennent une autre forme. Aujourd'hui tous les tabous ne reposent pas sur le prohibitif : « Tu ne dois pas ! » L'inversion la plus connue est celle du tabou sexuel. Après le « Tu ne dois pas ! » nous en sommes venus, au contraire, au « Tu dois ! » Dans le champ de l'économie, le tabou est sans aucun doute : « Achetez ! », « Achetez le produit à la mode ! »

Nizan Guanaes, directeur d'une grande agence publicitaire, écrit que « Nike n'est pas une chaussure de sport mais plutôt un mode de vie. Nike est un style et une vision du monde. Ses publicités sont évangéliques. Elles ne vendent pas seulement, elles endoctrinent. Elles ne convainquent pas seulement, elles convertissent. Nike transforme les gens, elle leur permet de se sentir comme leurs idoles en portant des Nike. Nike permet aux garçons du Tiers-Monde de se sentir merveilleusement bien – comme s'ils sniffaient de la colle. C'est pourquoi beaucoup de garçons qui ne peuvent pas acheter de Nike ont des Nike tout de même. Parce que s'ils n'en ont pas, ils meurent. »³⁶ Nous pouvons également ajouter que beaucoup d'enfants des rues tuent pour avoir des Nike tandis que d'autres préfèrent risquer leur vie plutôt que de sortir sans leurs Nike.

« Achetez des Nike ! » Comme pour beaucoup d'autres marques à la mode faisant l'objet d'un désir mimétique de la part de tous, le slogan exprime un tabou : une condition à respecter pour demeurer membre de la communauté humaine. En agissant ainsi, ces gens ne sont pas réellement en train d'acheter une paire de chaussures de sport, ils sont en train de s'efforcer de « devenir » le type de personne qui obtiendra dans ses relations la reconnaissance des autres membres de la communauté vivant sous ce tabou. Ainsi, Nike n'est pas un objet de désir, c'est devenu un besoin. Nous sommes finalement parvenus au comble de la confusion entre les concepts de désir et de besoin, par un mystérieux passage du désir au besoin, comme le mentionnait F. Hayek.

Nous devons différencier les besoins objectifs, nécessaires à la conservation de notre vie corporelle, des besoins introjectés par tabou ou désir mimétique, qui sont des conditions pour demeurer au sein

³⁶ « Nike é um estilo e uma visão do mundo », *Folha de S. Paulo*, 2/4/94, S.P., pp. 2-4.

de la société ou de n'importe quel groupe social. Personne ne meurt de ne pas avoir de Nike, mais chacun meurt à coup sûr s'il ne peut ni manger ni boire, qu'il accepte ou non qu'il en soit ainsi. Le cas extrême de l'anorexie nous aide à voir la différence entre besoin réel et désir transformé en besoin à cause de problèmes culturels (tabous) ou psychiques.

Un des aspects de la relation entre besoin et désir est la relation entre l'objet du désir, ou l'objectif désiré, et la condition à remplir pour pouvoir l'assouvir : la condition de possibilité. « Je veux être accepté par ce groupe et pour cela j'ai besoin d'avoir une paire de chaussures de sport importée. » Certes, le fait d'avoir une paire de chaussures de sport importée ne veut pas dire appartenir nécessairement à ce groupe ; c'est plutôt la condition à remplir, le critère établi par le groupe en question.

Quand nous parlons d'un besoin comme condition de possibilité, nous devrions distinguer deux types de besoins : le « fondamental » et le « social ou psychique ». La condition première pour toute personne, afin de pouvoir désirer quelque chose et se battre pour l'avoir, est d'être en vie. Une personne morte n'est pas un sujet, encore moins un sujet de désirs. Cela signifie que la satisfaction des besoins fondamentaux, qui rendent la survie possible, est la condition première. C'est ce type de besoins que les mouvements populaires ou proches de l'Eglise mettent en valeur. Mais, au-delà d'être « vivantes », les personnes doivent « se sentir vivantes », par exemple comme membre d'un groupe social en étant reconnues en tant que personne par d'autres personnes. Et ici commencent les « besoins sociaux et psychiques », rapportés par Hayek et les gens du marketing. Ce qui met les personnes en mouvement et leur donne la force de se battre est le désir. Le désir nous attire ; le besoin – et spécialement les besoins fondamentaux – nous « pousse » et nous motive.

L'autre aspect que nous devrions rappeler est le « caractère mystique » des produits de nos sociétés. C'est ce que Marx appelait le « fétichisme de l'objet ». Cela est dû à « l'être » mystérieux et infini qu'on recherche, par exemple, « derrière » une voiture importée, formidable objet de désir mimétique. Et les pauvres qui ne parviennent pas ni acheter ni à vaincre cette mystique des objets sont abandonnés à leurs sentiments de laissés pour compte, d'êtres inférieurs, coupables et sans dignité, et par conséquent, sans droit de lutter.

Contre ces « monstres » violents (les pauvres qui ne possèdent pas la fameuse marque du confort et veulent satisfaire leurs besoins fondamentaux sans se soumettre au tabou de la propriété privée et des lois du marché) la société (à proprement parler les membres du marché qui intériorisent ces tabous) se sent le droit d'employer tous les moyens de contrainte de la loi (et même de l'illégalité) pourvu qu'ils soient « légitimes » selon l'esprit du marché !

5. Un défi pour le christianisme !

Le combat pour que puissent vivre les pauvres et les exclus de nos sociétés réclame une redistribution urgente des revenus et de la richesse, ainsi qu'un changement du système de production visant à une meilleure redistribution, donc des réformes profondes des structures économiques, sociales et politiques. Mais il est fondamental, pour réaliser cela, de démasquer le mécanisme sacrificiel du désir mimétique analysé plus haut. Sans cela il sera très difficile de pourvoir à la satisfaction des besoins fondamentaux de toute la population en tant que priorité de la politique économique. Je ne veux pas nier la valeur du désir, mais seulement ramener le bon sens au cœur de la dynamique sociale.

Les sociétés pré-modernes utilisaient des tabous religieux pour « apprivoiser » les désirs mimétiques qui auraient pu mettre en péril l'intégrité de la communauté dans son ensemble. Aujourd'hui, dans les sociétés modernes cela n'est ni possible ni souhaitable, théologiquement parlant.

Le désir fait intégralement partie de l'être humain et il a une dynamique mimétique. Cela signifie que le caractère mimétique de la consommation, une des causes de notre dualisme, ne peut être éliminé par aucun décret ni aucune révolution. Si la construction d'une société totalement nouvelle fondée sur des hommes et des femmes totalement nouveaux était possible, nous pourrions peut-être penser à une économie qui échapperait au problème de la consommation mimétique. Mais tant que la réalité « absolument nouvelle » n'est pas possible historiquement, le désir mimétique d'appropriation reste une donnée anthropologique et sociale que nous devons discerner et avec lequel nous devons apprendre à traiter.

Un des moyens réalistes, selon nous, de surmonter l'exclusion sociale est de démasquer et de révéler le mécanisme sacrificiel, caché sous notre culture de consommation exacerbée. A partir de là, il s'agira d'établir, au moyen des processus démocratiques et de nouveaux contrats sociaux, des politiques économiques et des lois qui poseront des limites à la satisfaction des désirs de luxe des consommateurs, qui entravent le développement économique de toute la population.

Il est essentiel que nous apprivoisons le désir mimétique d'appropriation pour rendre possible un consensus ou un choix de société soutenu par la majorité, condition de base pour la démocratie. Dans le capitalisme, le désir d'avoir est devenu non seulement central mais quasiment total. Même dans les relations : « Les personnes sont transformées en objets ; leurs interrelations prennent les caractères de la propriété. »³⁷

³⁷ Erich Fromm, *To Have or to Be ?*, Harper and Row, New York, 1976, p. 71 ; trad. fr. *Avoir ou Etre ?*, Paris, Laffont, 1978, p. 91.

Apprivoiser le désir mimétique d'appropriation, ce n'est pas en finir avec lui, mais le limiter par la mise en valeur d'un autre type de désir mimétique. En l'occurrence, par le désir de ressembler à la personne que nous reconnaissons comme notre modèle ou notre maître. Dans la terminologie de Girard, il s'agit du désir mimétique de représentation. Pour que la logique de la « possession » soit infléchie par celle de l'être, pour que l'être ne poursuive pas seulement l'avoir, il faut marquer la différence entre ces deux logiques. Comme le dit Fromm : « La différence entre être et avoir n'est pas essentiellement celle qui existe entre l'Orient et l'Occident. Il s'agit plutôt de la différence entre une société centrée sur les personnes et une autre centrée sur les choses. »³⁸

Il nous faut des « modèles » pour que les dimensions humaine et qualitative de la vie soient mises en valeur dans la société ; pour que le désir ne soit pas canalisé seulement vers l'avoir mais vers l'être – d'abord et surtout vers l'être, comme il sied à des personnes qui ont découvert la signification humaine de la vie ! Nous avons besoin, comme L. Boff le rappelle, de personnages exemplaires, comme saint François d'Assise. Ils sont « comme des miroirs dans lesquels les rêves qui encouragent l'action et les valeurs qui nourrissent les plus hautes motivations se reflètent de manière convaincante et nous procurent du sens pour que nous puissions vivre, souffrir, lutter et espérer. »³⁹ Nous avons besoin de gens comme lui, qui vivent concrètement cet « abandon de l'instinct de possession »⁴⁰ dans une rencontre solidaire et une communion réelle avec les pauvres comme avec la nature.

Pour hiérarchiser les objectifs sociaux, il nous faut, au-delà de la distinction des concepts de besoin et de désir, établir à nouveau la vérité : celle de l'innocence des victimes. Si le christianisme conserve une quelconque pertinence historique et peut contribuer en quelque chose à la construction d'une société alternative en Amérique Latine, ce doit être ancré au centre même de notre foi : la foi en la résurrection de Jésus, qui inclut la confession de l'innocence d'une victime du système sacrificiel. Dans cette ligne, Hugo Assmann disait que « la nouveauté essentielle du message chrétien [...] consiste dans l'affirmation centrale : les victimes sont innocentes ; aucune excuse ni aucun prétexte ne justifient leur victimisation. »⁴¹ C'est cet élément central de notre foi qui nous appelle à une attitude de solidarité avec toutes les victimes autour de nous.

³⁸ *Ibid.*, p. 19 ; trad. fr. p. 37.

³⁹ Leonardo Boff, *Ecologia : grito da Terra, grito dos pobres*, Ática, São Paulo, 1995, p. 310.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 310.

⁴¹ Hugo Assmann, *The strange imputation of violence to Liberation Theology*, Conference on Religion and Violence, New York, 12-15 oct. 1989 ; *Terrorism and Political Violence*, vol. 3, n. 4, Hiver 1991, Londres, Frank Cass, pp. 84-85.

La défense des victimes des sacrifices que réclame le système du marché nous donne la possibilité de dévoiler le système sacrificiel et de voir non seulement la perversité des lois du marché mais aussi la responsabilité de ceux qui bénéficient du marché et lui rendent un culte. Car seule une institution affublée de transcendance (une idole) peut demander autant de sacrifices humains au nom d'un paradis futur et engendrer une telle bonne conscience chez ses adorateurs et ses défenseurs.

Etre du côté des victimes, les aider à reconstruire leur dignité humaine bafouée nous permet de comprendre – parce que cela rend possible une révolution épistémologique – que Dieu « demande la miséricorde, pas le sacrifice » (Mt 9,13) ; que nous devenons plus humains non pas en acquérant le confort que les autres désirent, mais plutôt en rencontrant les autres dans la solidarité ; et que le péché consiste précisément ici dans l'accomplissement de la Loi (du marché)⁴².

Nous ne serons pas capables de transformer en profondeur notre économie injuste et nos structures sociales sans la participation de secteurs importants de la société, par conséquent de beaucoup de gens. A cette fin nous devons aider chacun à aller au-delà de la logique du marché, du désir mimétique et du mécanisme sacrificiel. Nous devons aider nos contemporains à découvrir l'innocence des victimes sacrificielles de notre économie et les encourager à suivre une voie alternative pour vivre ensemble et être reliés en société. Ainsi, nous pourrions construire ensemble un nouveau projet de société et de civilisation. Je crois que nous autres, chrétiens, avons un rôle significatif à jouer réellement au cœur des défis de l'histoire. Notre foi ne découle-t-elle pas de l'innocence d'une victime du système sacrificiel et d'un Dieu sacrifié ? ■

Supplément bibliographique en français

- BADIE Christian, *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999.
- CHATELAT Bernard (sous la dir.), *Le retour des clans*, Paris, Denoël, 1997.
- DOCUMENTS D'EGLISE, *Maîtriser la mondialisation et Réhabiliter la politique*, Paris, Fayard, 1991.
- DE FOUCAULD Jean Baptiste, PIVETEAU Denis, *Une société en quête de sens*, Paris, éditions Odile Jacob, 2000.
- DE CONINCK, *La justice et la puissance*, col. « Sentier », éditions La Clairière, Québec, 1998.

⁴² Pour la question fondamentale de la loi et du péché chez Paul, voir Elsa Tamez, *Contra Toda Condono*, DEI, 1991.

- DE CONINCK, *La justice et la connaissance*, col. « Sentier », éditions La Clairière, Québec, 1999.
- DUCROUX Anne-Marie, Sous dir., *Les nouveaux utopistes du développement durable*, Collection Mutation n° 216, éditions Autrement, Paris, 2002.
- DURKHEIM Emile, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France (1893), 1960.
- GOLDFINGER Charles, *L'Utile et le Futile. L'économie de l'immatériel*, Paris, éditions Odile Jacob, 1994.
- HABERMAS Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, éditions du Cerf, 1992.
- PASSET René, *L'illusion néo-libérale*, Paris, Fayard, 2000.
- RAWLS John, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.
- REICH Robert, *L'économie mondialisée*, Paris, Dunod, 1992.
- ROSANVALLON, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Le Seuil, 1989.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Le Livre de poche, 1996.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1985.
- SAY Jean-Baptiste, *Traité d'économie politique*, (1803), Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- SIMMEL Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.
- SMITH Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- SMITH Adam, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
- TAYLOR Charles, *L'Atomisme, la liberté des modernes*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- WEBER Max, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.
- WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.