

Essai 2

LA THÉOLOGIE DE L'EMPIRE AMÉRICAIN

FRANZ J. HINKELAMMERT

La théologie de l'empire américain¹ apparaît dans toute sa nudité aux États-Unis au cours des années 70 et s'étend ensuite rapidement.

Est par là brisée la façade traditionnelle de la société bourgeoise, qui consiste à faire de la religion une affaire toute privée. L'État bourgeois affiche ouvertement à nouveau une position religieuse définie, commençant dès lors à prendre part aux affrontements qui surgissent entre les diverses formations confessionnelles. Le gouvernement des États-Unis revendique le premier une certaine option théologique, qu'adoptent bientôt en parallèle d'autres gouvernements et que viennent respectivement appuyer, la cause en ayant été publiquement défendue, chacun des appareils répressifs, tant le militaire que le policier. Il s'agit d'une théologie fondée sur l'exercice du pouvoir, telle qu'elle s'impose au plan de l'empire. Nous allons maintenant tenter d'émettre quelques jugements aussi bien sur le contenu d'un tel phénomène que sur ce qui en constitue les soubassements.

LA RÉPLIQUE À LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Une telle théologie est manifestement une réaction, en même temps qu'une tentative de réplique, à la théologie de la libération. Cette dernière, apparue en Amérique latine dans les années 60, atteignit le plus fort de son impact public entre 1970 et 1973, sitôt son adoption, dans le Chili de l'Union populaire, par le mouvement des « chrétiens pour le socialisme. »

À cette époque déjà, l'influence exercée par cette mouvance et par cette théologie, non seulement en Amérique latine, mais aux États-

1. Littéralement : « la théologie de l'empire ». L'« empire », dans le langage latino-américain, désigne les États-Unis (N.d.T.).

Unis, était considérable. Nelson Rockefeller, de retour de son voyage en Amérique latine en 1968, n'avait pas manqué alors d'en mentionner l'importance. Le rapport qui porte son nom invite le premier à porter une attention spéciale à ce nouveau phénomène.

Il faut dire plus particulièrement cependant que l'expérience de l'Union populaire modifia suffisamment le terrain pour qu'il apparût une réaction massive. Ce fut d'abord le fait d'un mouvement religieux nord-américain qui existait depuis près de cent ans. Entendons le fondamentalisme protestant, d'origine certes apolitique, mais dont l'accent antipolitique et antiétatique est néanmoins des plus prononcé. Il en est issu tout un courant, le plus souvent souterrain, pour qui la politique est quelque chose de proprement mondain, d'étranger aux préoccupations religieuses, à quoi même elle ferait naturellement obstacle. La tendance en est à la formation de communautés isolées, nourrissant une éthique volontiers puritaine, où ne pas danser, ne pas boire, ne pas aller au cinéma, ne pas fumer, joue un rôle des plus important.

Quelque défiant qu'on y soit à l'égard de la politique et de l'État, on ne s'en montre pas moins hautement actif dans le domaine économique, poursuivant comme il convient le profit et incitant à toute forme d'activité commerciale.

Le monde qui représente une menace pour le croyant, c'est le monde du politique, et non pas celui du marché. Le fidèle peut se tirer d'affaire sans courir le moindre risque en ce dernier domaine, tandis que du côté de la politique et de l'État, de même que des organisations populaires, il y a pour lui danger.

Nous avons donc là des groupes relativement prospères et dont la tendance accusée est de se tenir à l'écart de toutes les sphères de la politique. Leurs membres se figurent être les élus de Dieu, partageant le monde, de façon manichéenne, entre eux-mêmes et le reste de l'humanité, percevant l'État rien moins que comme voisin de la Bête de l'Apocalypse et s'attendant à la fin du monde pour une date très rapprochée. Ils font de l'argent pour complaire à Dieu et se tiennent à distance des autres afin de préserver une foi réduite aux simplifications d'une éthique puritaine restreinte. Leur pensée, hautement dogmatique, se fait dans les termes d'une théologie dénuée de subtilités majeures. Ils ne doutent pas pour autant de leur aptitude à nourrir les positions qui sont les leurs de ce qu'ils nomment une lecture littérale de la Bible. C'est une lecture des plus arbitraire, encore qu'ils y voient la seule lecture littérale possible. Dans les années 70, ces formations servirent de base à un mouvement religieux hostile à la théologie de la libération et favorable au nouveau conservatisme de masse qui devait, dès 1980, passer au pouvoir aux États-Unis avec l'avènement de Reagan à la présidence.

Dans cette évolution, un rôle particulièrement important revient au prédicateur Jerry Falwell, qui fonde un mouvement, la *Moral*

Majority, directement issu de cette tradition fondamentaliste, mais dont la portée s'étend beaucoup plus loin.

C'est donc ainsi qu'on voit apparaître un conservatisme de masse, autrement dit un mouvement antipopulaire rappelant au plus près ce que furent les groupes fascistes des années 20 et 30. Ce sont des mouvements sur lesquels s'exerce fortement l'empire de l'Église électronique², d'avènement récent, et qui en prend pratiquement la direction spirituelle.

Ils interviennent alors activement dans la société en apportant leur soutien à la politique néo-libérale et néo-conservatrice. Cette convergence est rendue possible du fait qu'est repris à peu de chose près dans la position néo-libérale, au plan de la théorie comme de la pratique économiques, le schéma qu'avait préalablement développé le fondamentalisme dans le domaine religieux. Le néo-libéralisme a beau rattacher la chose à un autre type d'éthique privée, l'attitude reste la même des deux côtés, tant pour ce qui est de la représentation de la politique et de l'État que pour l'importance accordée à la recherche des profits et des marchés. C'est ce qui permet la coïncidence de fait entre l'intérêt politico-libéral et les courants traditionalistes, et qui rendit possible, l'Église électronique s'étant tout spécialement chargée de cette tâche, la transformation du fondamentalisme en mouvement politique. Pouvait ainsi voir le jour un gouvernement affichant expressément des positions religieuses et théologiques sur lesquelles asseoir sa politique d'empire. Voilà précisément qui lui permit de répondre à la théologie de la libération – étroitement liée aux mouvements populaires d'Amérique latine – par une théologie résolument contraire et sur laquelle fonder aux États-Unis une mobilisation de masse en opposition aux organisations populaires latino-américaines.

En réplique à la théologie politique que renferme la théologie de la libération est créée une théologie contre-libératrice. L'État libéral ne fait plus de la religion une affaire privée, mais bien dorénavant publique.

Outre le choc des intérêts, l'affrontement prend figure de conflit religieux. Au travers d'une réplique à la théologie de la libération, les pouvoirs publics revendiquent une théologie qui soit la leur propre. Des associations telles que l'AEI comportent désormais des départements théologiques ; les Services secrets se chargent d'activités de promotion religieuse ; la Police et l'Armée forment des spécialistes en théologie ; le président des États-Unis tourne tous ses discours de telle sorte qu'il y transpire un esprit religieux bien caractérisé.

2. Un mouvement fondamentaliste nord-américain dont la prédication utilise principalement les médias audiovisuels (N.d.T.).

LE NÉO-LIBÉRALISME ET LE FONDAMENTALISME :
LE MARCHÉ TOTAL

Sur la base du fondamentalisme chrétien des États-Unis vient alors à se définir cette théologie de l'empire américain. La chose n'est cependant possible que parce que, en fait d'empire politique, le pouvoir est à présent passé à une vision de l'économie mondiale et du système de marché très nettement différente des vues en vigueur dans les décennies précédentes.

C'est le temps du néo-libéralisme antiétatique, qui répond effectivement à cette nouvelle vision du système mondial. L'idéologie d'empire des décennies antérieures allait bien plutôt à un capitalisme interventionniste engageant l'État bourgeois à une politique totalement réformiste. L'« Alliance pour le progrès » est une expression entre autres de cette orientation politique générale. C'est à la fin des années 60, et particulièrement durant les années 70, qu'il se produit un notable changement dans cette orientation. Il se fait jour alors un scepticisme profond à l'égard de l'interventionnisme capitaliste, l'impression dominante étant que le réformisme de l'État tendrait à compromettre le caractère proprement bourgeois de la société. Il serait dans la logique même de ce réformisme bourgeois d'aboutir à la destruction de la société bourgeoise.

L'expérience chilienne des années 60 fournit un précédent de taille en faveur d'une telle interprétation. Le gouvernement démocrate-chrétien d'Eduardo Frei lance alors au Chili, de façon sérieuse et intensive, tout un train de réformes sociales. Cela trouve principalement son expression dans la réforme agraire et dans le soutien apporté à la population pour l'organisation de la « Promotion populaire » dans les quartiers marginaux et dans les campagnes.

Le climat politique, sous l'influence de l'« Alliance pour le progrès », contribua certainement beaucoup à l'événement. Mais il est certain qu'un tel réformisme fut un facteur décisif du succès de l'« Union populaire » en 1970. Il semblait qu'il y eût un découlement logique de l'Alliance et de ses projets réformistes à l'« Union populaire », aux penchants plutôt révolutionnaires. Des phénomènes semblables se produisirent, durant les années 60, en de nombreux autres pays, tels que le Brésil du président Goulart, l'Argentine péroniste, le Pérou, sous la dictature militaire du général Alvarado, l'Uruguay du Grand Front. L'empire se sent menacé et réagit par une totale réorientation de la perspective d'ensemble de sa politique de réformes. Tant les néo-libéraux que les néo-conservateurs tirèrent de cette expérience la conclusion que la politique de réformes dans un État bourgeois n'est qu'une étape de la transformation de la société bourgeoise proprement dite en société socialiste. Si l'on entend stabiliser la société bourgeoise, il est de toute nécessité de renoncer à toute politique systématique de réformes sociales, et de mettre en

place un capitalisme totalement intransigeant. Le néo-libéralisme qui en résulte est antiréformiste et anti-interventionniste, pour ce qui est de la relation de l'État avec le marché. Ce dernier est tenu pour la seule instance en mesure de résoudre tous les problèmes de la société, l'État n'exerçant plus nulle fonction à son égard. Ou, s'il doit en conserver une, elle ne tient qu'à ce qu'il continue d'exister malgré tout des groupes d'intérêt tentant de l'utiliser à des fins réformistes. L'unique fonction acquise en conséquence par l'État, c'est qu'il lui revient de réduire et d'exterminer ces mouvements sociaux qui prétendraient se servir de lui dans ce sens. Sans l'existence de groupes de cette sorte dans la société, il n'y aurait point d'État.

L'État n'a donc précisément, pour toute légitimité, que son aptitude à annihiler les forces sociales opposées au marché. C'est un militant du marché dont le rôle est rendu nécessaire du fait de l'incompréhension régnant entre interventionnistes et réformistes. Disons que c'est en l'occurrence un État « anti-État », un État voué à la destruction de l'État et dont toute la tâche est de faire du marché le moyen exclusif de la socialisation. État qui devient vite un État terroriste, totalitaire, hissé au-dessus du marché total.

Une telle transformation du marché en un marché total est en rupture avec ce qu'il en était auparavant du mode de développement du système capitaliste et qui reposait sur une expérience contraire, comme ce fut notamment le cas en Europe. Le réformisme de l'État bourgeois y avait montré son efficacité face aux mouvements révolutionnaires du XIX^e siècle. La politique réformiste des États conduisit en Europe occidentale, surtout après la Seconde Guerre mondiale, à la dissolution de ces mouvements, puis à leur intégration à la société bourgeoise.

C'est ainsi qu'apparurent les mouvements sociaux-démocrates tels que nous les connaissons, dont le propre est de prendre pour orientation dominante des buts cadrant avec les chances de stabilité de la société bourgeoise. L'expérience correspondante peut se résumer en une formule qui la dépeint parfaitement : « de la révolution aux réformes. » De nos jours encore, le fonctionnement des sociétés bourgeoises européennes se règle sur cette expérience.

S'en inspirèrent de même façon l'Alliance pour le progrès et le gouvernement réformiste de Frei dans le Chili des années 60. C'est là un réformisme sûr de soi, certain de pouvoir satisfaire à tous les objectifs réalistes des mouvements révolutionnaires socialistes tout en restant dans le cadre de la société bourgeoise. La même inspiration guida, dans le même sens, la doctrine latino-américaine dite « du désarollisme³ » durant les décennies 50 et 60.

La confiance se perd dans les années 60 et 70, d'où un changement d'optique qui se fait à l'opposé du système capitaliste. L'expérience

3. De *desarollo*, le « développement ».

latino-américaine de ces décennies penchait en ce sens. Ainsi, les mouvements populistes et réformistes d'Amérique latine se transforment en mouvements révolutionnaires. Ils le font avec d'autant plus de vigueur qu'ils subissent davantage le résultat des réformes accomplies par l'État bourgeois. Toute l'expérience des réformes sociales tentées dans cette région n'est qu'une profonde frustration. Non seulement il en a été reconnu l'inefficacité, mais les tentatives faites pour leur assurer un succès qui se situât au-delà de la société bourgeoise restaient dénuées de sens tant qu'on avait affaire à un stade aussi sous-développé de cette même société. L'élan réformiste même tel qu'il naît de la société bourgeoise la conduit à un changement révolutionnaire. Et cela se produit avec d'autant plus de force que l'effort des réformateurs y a montré plus de sérieux.

Le fait est que les réformismes des années 50 et 60, en Amérique latine, ne furent pas que démagogie. On y trouve bien plutôt la probité d'un mouvement tout adonné à la recherche d'une solution aux problèmes économiques et sociaux alors en suspens, et prêt à tous les sacrifices pour y parvenir. Le sérieux précisément de l'effort réformiste de cette période permet de comprendre la restructuration des diverses formations en cause dans le sens de leur passage à l'action révolutionnaire. Un réformisme qui aurait eu moins de conscience n'eût conduit qu'à la revendication d'un réformisme plus accusé. Mais il ne planait aucun soupçon sur le sérieux de nombre de réformistes bourgeois de l'époque, tels ceux qui mirent en œuvre le « désarollisme⁴ » de la CEPAL et le modèle des importations de substitution. On n'en dirait pas moins de plusieurs partis sociaux-démocrates ou démocrates-chrétiens de ces années-là. Il régnait alors un véritable esprit de réformes, avec la ferme intention de mener celles-ci à bien. Il faut dire néanmoins que, si l'on voulait effectivement des réformes, cela restait toujours dans le cadre de la stabilité de la société bourgeoise. Dans la mesure où la chose se révéla précisément impossible, on finit par buter sur une alternative qui devait, par la suite, se montrer redoutable. Pour mener à terme de façon efficace les réformes entreprises, il fallait changer les structures, et un tel changement ne pouvait être que révolutionnaire. S'accrocher au contraire à la stabilité de la société bourgeoise obligeait à une volte-face en pleine lancée réformatrice. Les mouvements réformistes des années 60 et 70 ont à se définir dans les termes de cette option, avec ce résultat qu'ils en viennent à se diviser. Nous avons, d'un côté, les courants qui s'inscrivent dans la ligne d'un changement des structures et qui représentent un nouveau type de mouvement révolutionnaire ; de l'autre, nous avons ceux qui poussent à un capitalisme hostile à toute réforme, ultime alternative apparemment possible face à la logique révolutionnaire de l'élan réformiste. Le réformisme révolutionnaire appararais-

4. Voir n. 3

sant comme l'unique perspective efficace et réaliste de cette tendance, la société bourgeoise se déclare dans le sens de l'antiréformisme. Ce qui se produit là est effectivement imposé par la logique des faits. La seule chose qui subsiste du réformisme bourgeois est alors bien plutôt le cynisme avec lequel est menée la guerre contre la subversion, qui n'accomplit de réformes qu'en vue de briser les mouvements populaires et qui revient en arrière sitôt son but atteint. Nous sommes dans le cas d'un réformisme démagogique, tel qu'on le voit à l'œuvre dans les pays où il existe un mouvement populaire combatif et en état de réussir, par exemple au Salvador, au Guatemala, ou au Honduras. Si les réformes ne recouvrent là rien de sérieux, c'est qu'il y manque cette profonde conviction dont était justement animé le réformisme des années 50 et 60 et qui accorde une légitimité intrinsèque à la revendication populaire de la satisfaction des besoins élémentaires. Il s'ensuit la radicalité, comme aujourd'hui en Amérique latine, de l'alternative suivante : ou des réformes ou le capitalisme. Le réformisme est devenu l'incontournable nécessité d'un changement de structures, et le capitalisme celle, non moins incontournable, d'un abandon de la tradition réformiste au nom d'un retour au capitalisme sauvage où les droits de l'homme les plus essentiels ne sont plus reconnus. Ce n'est même plus seulement « ou des réformes ou le capitalisme », mais encore « ou les droits de l'homme ou le capitalisme ». Ainsi donc la relation entre capitalisme et réformisme a-t-elle profondément changé. Si l'on peut toujours dire en Europe que les grands mouvements réformistes ont pour origine un mouvement révolutionnaire, on peut dire en Amérique latine que les mouvements révolutionnaires ont pour origine un mouvement réformiste. Cela étant, l'empire réagit. Pour sauver le capitalisme, il sacrifie l'ancien humanisme libéral, faisant alors expressément du capitalisme le régime d'une destruction de l'homme au nom du capital et du marché.

Il y a dans tout cela une bribe de vérité : réformisme, aujourd'hui, cela signifie passage du capitalisme au socialisme. Pour l'idéologie d'empire, cela conduit à voir en tout réformiste un socialiste, qu'il en soit ou non conscient. On obtient de la sorte une nouvelle polarisation manichéenne, qui permet précisément l'alliance du néo-libéralisme et du fondamentalisme chrétien, telle qu'on l'a vue de fait se produire aux États-Unis dans les années 60 avant de s'exporter vers la totalité de l'extension de l'empire.

EMPIRE ET MARCHÉ : L'ARGENT-DIEU

Opposant de cette façon rigide capitalisme et réformes sociales, capitalisme et droits de l'homme (droits économiques et sociaux), l'idéologie d'empire se fait nettement manichéenne. Elle introduit dans les luttes sociales un principe transcendant de polarisation en

vertu duquel la destruction de l'un de ces pôles – celui des réformes sociales – signifie le succès de l'autre – le paradis de l'harmonie des marchés. Le marché est perçu comme la voie du Bien absolu pour l'humanité, comme ce qui en est l'utopie fulgurante, laquelle ne peut s'accomplir qu'au prix de la destruction et de l'extermination de tout ce qui prétendrait y opposer une résistance.

C'est ainsi que le monde se polarise entre Dieu et le Diable, entre le royaume du Bien et le royaume du Mal, entre la Jérusalem promise par le marché et l'intrusion de la Bête imputable au réformisme, à l'interventionnisme et à la planification économique. Paraît alors le Dieu dont c'est la gloire que d'exterminer ses ennemis et qui met son honneur à se venger des offenses qu'il en reçoit. Mais l'assimilation des réformes économiques et sociales au Diable et à la Bête revient à y assimiler du même coup les revendications des pauvres. L'honneur de Dieu est donc dans l'anéantissement des pauvres, des mouvements populaires et de tout ce qui prétend revendiquer le droit à la vie pour tous. Nous avons affaire à un Dieu qui dévore les pauvres et qui n'est rien de plus que la personnification transcendante des lois du marché, un Dieu avide de sacrifices, et non point de miséricorde. Ce qui est ainsi créé, avec la divinisation du marché, c'est l'Argent-Dieu : *In God we trust*⁵.

La relation entretenue là avec le Dieu-Marché est d'ordre tout sacrificiel. Un tel Dieu ne vit que de la mort de son ennemi, ainsi que ceux qui sont en rapport avec lui. C'est de la mort que naît la vie, de la destruction de tout ce qui voudrait résister aux effets destructeurs du marché ; de la mort de qui résiste naît tout ce qu'il y a d'éclat utopique dans l'harmonie préétablie du marché. Il ne suffit pas maintenant que la route en soit semée de destruction. La destruction et la mort mêmes semblent bien revêtir là quelque vertu salvifique. Le marché en devient l'autel même du sacrifice, et c'est d'y vivre qui est un acte religieux.

Le point de départ est toujours ici dans la théologie d'un Dieu qui a créé l'homme de telle façon qu'à se bien connaître, il en vient à entendre le marché comme la loi de base que le Créateur a voulu lui-même implanter dans les profondeurs de son âme et de sa nature. Sachant que cette loi est la sienne, c'est la joie au cœur que l'homme s'empresse de l'accomplir. Loi qui est loi de la Valeur, la seule qui vaille aux yeux de Dieu. Elle prend de la sorte la place de la loi naturelle des Anciens, d'Aristote et de Thomas d'Aquin notamment, laquelle était loi de la vie concrète accordant à l'homme le droit de vivre.

La loi naturelle, ainsi assimilée à la loi de la Valeur, n'entend plus alors connaître que la seule vie du Capital dans l'espace du marché,

5. « En Dieu, nous mettons notre confiance », formule gravée ou imprimée sur des monnaies américaines (N.d.T.).

auquel il convient, si besoin est, de sacrifier toute vie humaine. La loi naturelle des Anciens sacrifiait la loi de la Valeur à la vie humaine concrète ; la nouvelle loi naturelle du libéralisme sacrifie à présent la vie humaine concrète aux exigences de la loi de la Valeur et du Marché. Dieu, comme Créateur, devient le créateur de la loi de la Valeur et du Marché, qui n'a créé le monde concret environnant que comme le champ d'application de ce qui en est la loi centrale : l'Argent et le Capital. Ce que la tradition libérale nomme « nature » n'a plus rien à voir avec ce qu'il en est concrètement de la nature. C'est pourquoi il n'y a jamais à en envisager la protection, qu'il s'agisse des arbres ou des animaux. Protéger arbres et animaux est bien plutôt un acte de rébellion à l'encontre de la nature, pour peu qu'il en résulte quelque restriction au libre jeu des lois économiques. Tous les arbres seraient-ils détruits que la nature resterait encore raisonnablement protégée, dès lors qu'une telle destruction se conformerait à la régulation sociale du marché et en vue toujours d'y assurer le profit maximal. Ainsi en a disposé le Créateur, en prenant sur lui les risques comme les conséquences. Résister, chez l'homme, serait orgueil.

Ainsi s'explique ce que cette théologie d'empire peut présenter d'analogie avec certaines perspectives apocalyptiques. Conscients qu'ils sont du caractère destructeur d'un système menaçant de conduire l'humanité même à sa perte, ses auteurs inventent une espérance qui nous porte au-delà d'un si total anéantissement et dont on trouve l'expression dans le millénaire⁶ apocalyptique. Bien que la fin du monde vienne de cette fidélité de l'homme aux lois du marché, tel est le millénaire que Dieu promet néanmoins à quiconque respecte cette observance, dût la terre en périr. Dieu requiert collaboration, puisqu'il faut qu'un tel désastre arrive, afin que s'élève sur les ruines qu'il laissera le règne millénaire de l'humanité. De cette perspective apocalyptique la théologie de l'empire tire une apparente cohérence. Elle peut ainsi poursuivre et, sur la base d'un tel schéma, ne pas trop se soucier de qui survivra, s'agit-il de son propre sort.

Il s'y ajoute depuis peu un sens sacrificiel. La destruction de la terre et de l'humanité est vue comme le sacrifice d'où sortira la gloire du millénaire. Rien, dans la figuration de ce monde futur, qui signifie encore en quoi que ce soit la libération de l'homme, quand son asservissement s'y trouve au contraire, et sous la forme la plus absolue, légitimé. L'apocalypse : voilà donc quel est aujourd'hui le grand autosacrifice humain par quoi se gagne la rédemption. Telle est la forme sous laquelle l'apocalypse et l'espérance du millénaire se présentent à l'âge moderne, et tout particulièrement en ce siècle. Cela a pris de plus en plus le sens de cette échappée destructrice apte à légitimer tous systèmes d'oppression par-delà même l'existence

6. Millénaire : règne du Christ pour mille ans précédant le jugement dernier (N.d.T.).

actuelle de l'humanité et son suicide collectif. À mesure que la pensée moderne se fait pensée de la praxis, la référence au millénaire devient la caractéristique d'une pensée axée sur la négation précisément d'une praxis libératrice ; le processus d'une destruction conduite jusqu'à son terme final en est du même coup justifié, au nom d'une nouvelle terre promise par-delà ce terme. Ainsi est-il donné apparemment un sens à la destruction universelle, et par là même à la reconduction indéfinie d'un système économico-social proprement destructeur.

La première fois que se fit connaître une telle vertu idéologique du millénaire, ce fut lorsque les nazis, vers les années 30, y recoururent. Ils fondèrent cette référence en désignant leur empire comme un millénaire (*tausendjähriges Reich*), comme le Troisième Reich (*Drittes Reich*), sans non plus manquer l'occasion de légitimer, du même coup, par le biais du millénaire, leur suicide collectif. Ils y parvinrent moyennant précisément ce sens sacrificiel qui fait procéder du sacrifice des autres l'espérance du millénaire qu'on attend pour son propre compte. C'est dans une telle sacrificialité que s'inscrit l'Holocauste du peuple juif.

Le phénomène se répète aujourd'hui avec la théologie de l'empire américain, dont le succès rappelle celui des nazis, à cette différence près qu'elle prend pour centre le marché, et non plus la supériorité raciale. La lutte des races n'était proprement autre chose néanmoins qu'une transformation darwinienne de la lutte des marchés. Elles ont l'une et l'autre une même racine, qui est la révolte d'une classe dominante contre le droit de vivre reconnu à tous.

L'INDIVIDUALISME ÉTHIQUE : LA PRIVATISATION DE L'ÉTHIQUE

Cette théologie de l'empire américain comporte une éthique, dont la base est dans la solitude de l'individu affrontant un monde extérieur formé de la nature objective et de l'ensemble de tous les autres individus.

L'individualisme éthique ne connaît pour relation avec le monde externe que les seules valeurs du marché : la propriété privée et l'exécution des contrats. Il va jusqu'à faire du respect de la vie d'autrui un aspect encore de la propriété privée, celui qui nous attribue en propre notre corps. Il n'est jusqu'aux droits de l'homme qui n'en viennent à relever de la propriété privée que chacun a de soi-même, et jusqu'au mariage qui ne soit plus qu'un contrat parmi d'autres. Passé ce monde contractuel, il n'y a plus nulle obligation, le droit naturel consistant lui-même à reconnaître dans les seuls contrats la base légitime de l'éthique. Éthique et commerce ne sont plus choses distinctes, mais bien au contraire identiques.

Selon cette éthique individualiste, la valeur même de la justice revient à la stricte exécution des contrats, à qui nul ne saurait jamais

manquer. Propriété privée, respect des contrats : c'est là toute la justice. En plus de quoi nous avons encore la valeur de charité. Mais ce n'est ni une norme éthique ni une obligation. Sans interférer avec la justice, elle se borne à la recommandation de moyens économiques qui lui soient conformes. Tout ce qu'il peut s'obtenir de résultats sur le marché est juste, dès lors qu'il y a respect de la propriété et des contrats. L'individu reste tout à fait libre néanmoins d'user comme il l'entend des résultats ainsi obtenus, c'est-à-dire de ce qui constitue ses gains. Il en fera ce qu'il voudra en toute liberté, s'il veille à ce que cela n'interfère jamais avec la justice telle que la figurent les procédures du marché. Il peut donc aussi bien les faire servir à des œuvres de charité. Toujours est-il qu'en dehors du marché il n'est obligation de rien. C'est en ces termes que l'éthique libérale comporte un domaine propre échappant à l'éthique de la propriété privée et du respect des contrats et n'entrant jamais en contradiction avec elle. Elle se range donc implicitement sous la stricte juridiction de l'éthique individualiste.

L'éthique privée est l'éthique de l'individu telle qu'elle peut se définir dans le cadre de la liberté octroyée par l'éthique individualiste. C'est une éthique qui a trait au genre d'existence mené par l'individu, sans tenir compte de son individualité. Elle consiste à mettre à profit l'espace de liberté que l'éthique individualiste ouvre au comportement privé. Dans la ligne du fondamentalisme chrétien, c'est, comme éthique privée, le formalisme puritain rigoureux consistant à ne pas boire, ne pas fumer, ne pas aller danser ; mais c'est en même temps toute une conception du travail telle qu'on peut la trouver dans l'éthique individualiste. De la sorte elle exalte les valeurs individualistes de participation, par le moyen du travail, aux conflits du marché.

Cette éthique exige, sans ombre de pitié, une inversion de toutes les valeurs de la vie concrète. La façon qu'elle a de ramener au pur privé l'éthique du comportement quotidien équivaut à supprimer tout ce qu'il peut y avoir entre les hommes de relations directes pour ne plus les renvoyer les uns aux autres qu'à travers la médiation du marché. Elle requiert une dureté de cœur qui ne s'est jamais vue, réduisant toute relation humaine à l'abstraction d'une relation entre des choses. Elle fait du « ne donne point » le principe majeur de l'éthique, et de la destruction d'autrui un impératif catégorique. Elle n'a pas devant le chômeur la réaction d'exiger la solution de son problème, elle lui demande de supporter une situation à laquelle le marché ne manquera pas de porter remède quelque jour. Il convient de laisser agir le marché et de ne jamais y intervenir. Il est admis maintenant, tout au long de son action, de pratiquer l'aumône, mais ce n'est point là non plus obligation.

Face à la misère, le mieux à faire est de la supporter – cela, toujours dans la perspective du marché. On pourra bien faire l'aumône, mais l'éthique oblige à ne pas toucher à l'état de misère proprement dit. Il

en va de même pour la dette extérieure. Dussent en périr trois continents entiers, l'éthique fait obligation de la recouvrer. Pour les problèmes que cela entraîne, la charité peut être de quelque secours pour une part de la somme à percevoir. Mais la justice a pour impératif catégorique que le recouvrement en soit fait sans nulle considération de miséricorde.

Se rendre capable de traiter autrui de la sorte, voilà qui pose à coup sûr un problème moral bien difficile à résoudre. Il est moralement difficile de renvoyer le chômeur à sa condition de chômage sans rien faire. Il est difficile d'abandonner le pauvre, le misérable, à son état de misère sans s'émouvoir. Il est difficile d'encaisser la dette extérieure tout en sachant qu'il en résultera un génocide sans précédent. Plus difficile encore est d'accomplir tout cela comme un devoir, un impératif catégorique. La moralité spontanée ne peut qu'entrer en révolte contre semblable comportement.

C'est bien à quoi pourtant cette éthique individualiste s'estime devoir précisément atteindre. Pour que, confronté à la misère, un homme décide de ne rien faire, et qu'il ressente cela comme relevant de son devoir moral et d'un impératif catégorique, il faut que se soit opérée en lui une inversion de toutes les valeurs qu'il aura pu spontanément acquérir. Dans la vie courante, il s'apprend exactement le contraire. On y apprend à assister son prochain, à ne point admettre sa misère. Dans l'éthique individualiste, à l'opposé, on apprend à ne point lui prêter assistance, à consentir indéfiniment à sa misère. Il y faut effectivement changer les cœurs. C'est bien pourquoi l'éthique individualiste, et plus encore lors de sa constitution en éthique privée, ne cesse d'en appeler au changement des cœurs. Il leur faut changer, s'ils veulent acquérir cette dureté qui seule rendra l'homme capable de tenir l'anéantissement d'autrui pour son premier devoir moral.

Éthique non point passive, mais suprêmement active. Éthique de l'agir fébrile, implacable, sur les lieux du marché, non moins que de la passivité devant les effets désastreux qui en résultent chez d'autres. Et s'en prenant à tout ce qui peut alors paraître pitié, miséricorde. C'est l'éthique d'un individu solitaire menant aux côtés de Dieu un combat qui l'oppose à tous les autres, et qui veille sur sa solitude, en attaquant tout ce qui tenterait d'infléchir la direction prise par cette machine à détruire qu'est le marché, l'automatisme du commerce.

Il est du sens même de cette éthique d'aller à l'encontre de tout sentiment de solidarité entre les hommes, de ce qui est dénoncé comme un atavisme. Intériorisée, la doctrine réagit en invoquant les plus hautes valeurs humaines pour condamner le sentiment de la solidarité. Elle y découvre tout l'orgueil humain et jusque la présence de l'Antéchrist. C'est ainsi qu'elle fournit une idéalité de base à l'actuelle théologie de l'empire américain qui n'est autre, en un certain sens, que l'expression politique et idéologique de cette éthique individualiste.

Il n'y a pas de doute que le fondamentalisme chrétien des États-Unis s'est développé dans ce climat d'individualisme et cela explique que sa politisation ait débouché sur la théologie de l'empire telle que nous la connaissons. Bien entendu, l'éthique individualiste n'est pas forcément puritaine au sens où l'entend la pratique fondamentaliste. C'est là le fait d'une éthique privée qui présuppose et intègre l'individualisme. Celui-ci peut aussi bien s'associer, il faut le dire, à d'autres éthiques privées. Mais c'est à la condition néanmoins que ces dernières n'aient aucune incidence sur le champ d'application de l'éthique individualiste. À la prendre en bonne part, l'éthique qu'on trouve dans la doctrine sociale préconciliaire de l'Église catholique est une éthique privée de ce type. C'est comme telle qu'elle se développe dans l'espace laissé libre par l'éthique individualiste, et sous sa juridiction. Elle ne s'y oppose guère d'ailleurs qu'en apparence. Il y a place encore pour d'autres éthiques, même libertines. La demeure libéro-individualiste ne manque pas de chambres, mais toutes sont peintes de la même couleur.

Quoi qu'il en soit, il fallait que la politisation du fondamentalisme chrétien et son intégration dans le conservatisme de masse donnât à cette éthique puritaine une orientation idéologique répondant aux motivations politiques de l'empire américain, soit à la nécessité notamment de fournir une contre-proposition à la théologie de la libération. Le lien s'est fait moyennant une reformulation du droit à la vie privée dans l'éthique individualiste.

La théologie de la libération, telle qu'elle s'est élaborée dans les années 70, a pris de plus en plus la forme d'une théologie de la vie. On considéra alors comme « libération » une situation où le droit de vivre se trouve effectivement garanti pour tous, du fait que soit assuré à chacun, en raison de son travail, la satisfaction de ses besoins élémentaires. En tant que théologie de la vie ainsi entendue, il lui était loisible de s'intégrer à des projets politiques orientés de fait vers la libération. D'où vient son affinité avec les mouvements socialistes. La théologie de l'empire ne pouvait manquer de s'opposer à cette théologie de la vie humaine pour l'écarter de son chemin. Elle fit alors ce qu'avaient fait déjà, dès le début du siècle, les mouvements fascistes face à cette revendication de la vie en quoi consistait tout le projet du socialisme du XIX^e siècle. Ce que fit la pensée fasciste fut d'inventer, dans la ligne de pensée de Nietzsche, une philosophie de la vie qui ne fût, de fait, autre chose qu'une philosophie de la mort sous le masque de la vie. La vie y est vitalité, dont l'ultime expression est dans l'extermination de celui qu'elle tient pour son ennemi, le vainqueur puissant, quant à lui, en cette mort qu'il donne, sa joie de vivre. C'est une conception pour laquelle la vie est censée culminer dans la mort qu'on inflige à autrui et, au terme d'une lutte à mort dont on est sorti vainqueur, dans le sentiment d'avoir par là proprement vécu sa vie. Le débouché en est dans la célébration tragique d'une

lutte où les deux adversaires en viennent à s'exterminer l'un l'autre, jusqu'à ne plus former qu'un seul être au moment d'une mort commune. Toute la littérature fasciste est pour célébrer, dans une telle issue tragique, la vérité même de la lutte et donc de la vie ⁷.

Dans l'idéologie de l'empire américain, l'allusion à la vie joue toujours ce même rôle. Il n'en va pas de même néanmoins pour la théologie qui l'accompagne. Il faut à celle-ci recourir de la sorte à l'affirmation de la vie humaine sans pour autant porter atteinte à l'individualisme de sa propre éthique. Elle ne peut donc user de cette affirmation en la prenant au sens concret que lui donne la théologie de la libération. Mais elle ne serait maintenant d'aucun service pour l'idéologie de l'empire si elle ne faisait en rien référence à la vie. Elle en vient donc à évoquer la vie des enfants à naître, faisant du droit à la naissance l'équivalent du droit à la vie. En face du droit à la vie qui représente une menace pour l'empire, et à quoi la théologie de la libération apporte son soutien, il y a montage maintenant de toute une machine de propagande en faveur d'un droit à la vie dénué de toute signification quant à la défense de l'empire.

Le droit à la vie est tout entier passé maintenant du côté du privé, chacun restant libre de l'accorder ou non. Il cesse d'être un problème de société, pour devenir un problème personnel. Même avec l'intervention juridique de l'État contre l'avortement, l'obligation ainsi faite est en faveur d'une certaine éthique privée, sans que soit en rien mis en question le caractère privé de l'éthique. Ce faisant, la théologie de l'empire n'affirme le principe du droit à la vie des enfants à naître qu'afin d'éviter de reconnaître le droit de vivre des êtres humains déjà nés, allant jusqu'à se montrer là-dessus parfaitement intraitable. L'avortement reste pourtant le produit d'une certaine attitude face à la vie humaine mise précisément en avant par la théologie de l'empire. Il y est simplement étendu à la vie humaine à naître une façon de traiter les êtres humains conformément à l'usage tenu pour légitime dans le système. La liberté de l'avortement n'est autre que la liberté d'adopter à l'égard de l'humanité à naître le même comportement qu'envers ceux qui ont déjà vu le jour. Il n'y a pas la moindre contradiction entre ces deux façons d'agir. L'éthique libérale ne dispose d'aucun argument lui permettant de réclamer un traitement spécial en faveur des enfants à naître. Tout comme elle exhorte à laisser mourir le pauvre, au besoin à le tuer, elle consent aussi bien à laisser périr ou même à supprimer l'enfant en gestation. On brandit bien aujourd'hui, pour des raisons idéologiques, le droit à la naissance, mais l'attitude éthique qui porte à proclamer un tel droit est celle-là même qui induit à le nier. Seule une déclaration du droit à la vie pour ceux qui sont déjà au monde peut fonder une éthique nouvelle en

7. On trouvera une glorification du même ordre dans l'ouvrage de VARGAS LLOSA, *La Guerre de la fin du monde* (Paris, Gallimard, 1983), lui aussi imprégné de ces idéologies fascistes pour lesquelles il n'est de vie qu'à vivre la mort, tant la mort de l'autre que la sienne propre.

mesure d'étendre cette reconnaissance de la vie humaine à ceux qui sont encore à naître. La théologie de l'empire, en rejetant précisément la seule source possible d'un renouvellement éthique touchant la vie à naître, fournit malgré elle une raison de plus pour qu'il ne soit pas apporté de solution au problème qu'elle a elle-même soulevé.

Elle ne manque pas néanmoins de brandir le drapeau dont elle avait besoin pour s'attaquer à la théologie de la libération au nom d'on ne sait quel droit à ce qui serait l'« essence » de la vie, la « vraie » vie. Mais ce n'est jamais encore qu'une autre affirmation du droit de tuer.

C'est ainsi que l'idéologie du système s'est enrichie d'un supplément théologique destiné à s'affronter, avec un semblant de cohérence, à la théologie de la libération. Il existe donc maintenant une instance théologique qui permet à l'empire américain de combattre sur tous les fronts, dans le tiers-monde et en Amérique latine, la théologie de la libération. Sa seule faiblesse, c'est de n'être, sous le déguisement de la vie, qu'une célébration de la mort. Faiblesse néanmoins déterminante. Les peuples n'aspirent point à quelque travestissement de la mort, mais à leur possibilité concrète de vivre.