NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 2 1996

Les limites du modèle capitaliste

Edouard HERR (s.j.)

p. 161 - 181

https://www.nrt.be/es/articulos/les-limites-du-modele-capitaliste-245

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les limites du modèle capitaliste

On sait le prestige que revêt auprès de beaucoup de nos contemporains le modèle du libéralisme économique[1], suite tout particulièrement à l'effondrement du système communiste ces dernières années. Sans nier en aucune façon ses apports à la construction de la société, il n'est pas moins urgent d'en mettre à jour les présupposés et les limites internes. Pour ce faire, nous procéderons en quatre temps. Nous dégagerons d'abord un certain nombre de repères historiques susceptibles de mieux mettre en lumière ce modèle économique qui a marqué nos sociétés au cours des deux derniers siècles. Nous procéderons ensuite à une analyse systémique qui en montre le mode de fonctionnement. Dans un troisième temps, nous expliciterons le statut idéologique de la science économique. Forts de ces données, nous serons enfin en mesure d'évaluer d'un point de vue philosophique et éthique un système qui, au nom du néo-libéralisme, voudrait s'imposer de nos jours comme norme unique pour le développement des peuples[2].

I. - Repères génétiques et historiques

1. Aux racines

Assez couramment on situe l'origine du capitalisme et des idées libérales en économie aux dernières décennies du XVIII[e] siècle, où paraissent les écrits d'Adam Smith et s'ouvre la révolution industrielle en Angleterre. Il faut pourtant remonter plus haut pour en saisir la genèse et le sens. Rapportons-nous à une autorité en la matière, Georges Burdeau:

---

1. On considère ici que les termes libéralisme économique et capitalisme se recouvrent. Théoriquement on pourrait les différencier, mais pratiquement les deux coïncident. De même pourrait-on concevoir un fonctionnement du marché dans une économie non libérale, mais cela reste de l'ordre de la spéculation.

2. Plusieurs livres récents s'élèvent contre cette prétention: A. JACQUARD, *J'accuse l'économie triomphante*, Paris, Calmann-Levy, 1995; Groupe de Lisbonne, *Limites à la compétitivité*, Bruxelles, Labor, 1995.

> La bourgeoisie du XVI[e] siècle a en quelque sorte accaparé le message des réformateurs en l'inscrivant dans une pratique qu'ils eussent désavouée, mais où la liberté trouvait du moins à s'exprimer concrètement: la conquête du monde matériel par l'initiative individuelle qui le soumet au règne de l'argent[3].

C'est l'époque où la liberté s'émancipe certes des contraintes et des tutelles trop longtemps subies, mais entend aussi rejeter le poids de ses responsabilités et s'affranchir des exigences morales. Ces traits feront l'ambiguïté du capitalisme. Son esprit manifeste sans doute pas mal d'optimisme, d'esprit d'initiative et de goût du risque; il révèle également un attachement farouche aux avantages et privilèges acquis, une mentalité fermée à tout au-delà et qui n'attend son bonheur et son statut que de la réussite en ce monde: «le règne de l'argent», comme disait Burdeau. Lequel d'ailleurs d'ajouter:

> Sans les innovations réalisées dans les techniques de production, le capitalisme serait resté au stade de l'accumulation de la richesse monétaire. Mais tous ces facteurs objectifs de la naissance d'un type de civilisation n'ont développé leur fécondité que parce qu'ils ont été exploités par un état d'esprit qui a assuré leur cohérence et leur succès. Les mécanismes du capitalisme n'ont conduit au résultat que l'on sait que parce qu'ils ont été intégrés à une vision du monde et de l'homme qui s'est incarnée elle-même dans une classe: la classe bourgeoise[4].

Le rappel de cet enracinement aide à discerner dans le capitalisme, du côté positif, le déploiement créateur des libres initiatives dans un champ nouveau, devenu autonome, l'économique, et du coté négatif, l'oubli de la transcendance et le rejet de la plupart des responsabilités éthiques: ce qui compte, c'est la réussite dans les affaires.

2. Deux siècles de développement

C'est bien d'abord en Angleterre, vers les années 1780, que se déclenche le processus d'industrialisation. Les secteurs porteurs sont alors le textile et, grâce à l'invention de la machine à vapeur, la métallurgie lourde et les chemins de fer. L'entreprise est menée avec brutalité, dans un climat de concurrence comme dans une volonté de conquête de nouveaux marchés. Le progrès en la matière présuppose l'exploitation du domaine colonial, en

---

3. G. BURDEAU, *Le libéralisme*, Paris, Seuil, 1979, p. 25.
4. *Ibid.*

l'occurrence les Indes pour ce qui regarde l'Angleterre. Il en accentue le fait. Néanmoins cette exploitation, si poussée soit-elle, ne rend pas compte à elle seule de l'essor du capitalisme. Jusque vers les années 1870, celui-ci effectue, en Grande-Bretagne et ailleurs, une ascension stupéfiante. À la fois un miracle économique et un enfer social.

Personne n'ignore les conditions inhumaines dans lesquelles les ouvriers en général, et plus particulièrement les femmes et les enfants, furent longtemps contraints de travailler. Face à l'utopie libérale, l'effroyable situation de la classe ouvrière provoqua une autre utopie, celle du socialisme, que Marx radicalisera en faisant une lecture matérialiste de l'histoire — notamment de l'histoire du capitalisme, lequel, selon lui, était voué à un effondrement fatal à cause de ses contradictions internes.

Après la grande dépression des années 1873–1895, signalée par ses faillites bancaires, l'Angleterre se laisse rattraper par les États-Unis et l'Allemagne. Ainsi la compétition entre nations capitalistes s'exaspère-t-elle. Dans le même temps, la classe ouvrière s'organise. Elle s'affirme par des grèves dures ainsi que par la mise en place des syndicats de travailleurs. Ces luttes aboutissent à une hausse appréciable des salaires, à une diminution de la durée du temps de travail et au vote des premières lois sociales. C'est à cette époque enfin que s'introduisent, avec le taylorisme, les méthodes raisonnées d'utilisation de la main-d'oeuvre dans la production industrielle. La seconde révolution industrielle prend place. On met à profit des inventions aussi sensationnelles que celle du moteur à explosion; on développe les applications des sciences chimiques, on diversifie les utilisations de l'électricité, pour s'aventurer jusque dans l'aéronautique.

Les législations sur la société anonyme ont donné alors aux entreprises une impulsion décisive. C'est le temps des grandes concentrations, celui aussi qui donne naissance à de véritables empires industriels et bancaires. Les impérialismes sont en pleine expansion. Ils animent de grandes nations, telles la Grande-Bretagne, la Russie et la France. Or dans le jeu de ces rivalités, on notera l'importance qui revient au capital financier et les affrontements qui opposent les puissances coloniales les unes aux autres, et la Russie au Japon, puissance émergente.

Ces rivalités ne sont sûrement pas la cause unique de la première guerre mondiale. Cependant elles ont certainement contribué à son déclenchement: «guerre civile» entre Européens, mais dont la multiplication des interdépendances devait faire un conflit mondial. Cette guerre laisse l'Europe, déjà déclinante, profondé-

ment blessée, tandis que les États-Unis prennent le relais. La guerre à vrai dire n'a rien résolu, et dans ce monde éclaté, chaque puissance demeure tournée vers son empire. À relever cependant, dans les années 1920–1930, une amélioration sensible de la condition ouvrière. Il y a croissance du pouvoir d'achat chez les travailleurs, et cette croissance se révèle un élément dynamique du système économique. Le fordisme en prend acte. Par ailleurs, on ne saurait oublier, du côté de l'Allemagne, les ravages de l'inflation et le fléau du chômage, qui fraient la voie au national-socialisme, pas plus que, du côté des États-Unis, la crise de 1929 qui va gagner l'économie mondiale.

Le «New Deal» de Fr. Roosevelt parvient à relancer l'économie américaine, tandis que la Grande-Bretagne et la France courent après le prestige de leur monnaie. L'URSS, fidèle au marxisme-léninisme, se constitue en système fermé, tandis que l'Allemagne est travaillée par le nazisme, formidable machine de revanche, de puissance et de domination. Ainsi, en peu de temps, les nations se retrouvent-elles engagées dans une seconde guerre mondiale.

L'après-guerre, en particulier grâce au plan Marshall, inaugure une ère de prospérité exceptionnelle — on a parlé à ce propos des «trente glorieuses». Cette période va de 1945 à 1973, date du premier «choc pétrolier». Le schéma «catastrophe» appliqué par le marxisme au régime capitaliste ne se vérifie donc aucunement: entre 1948 et 1971, l'industrie enregistre au plan mondial un taux de croissance de 5.6% par année. Mais, par suite de la décolonisation, on assiste à la formation de trois «Mondes»: le premier, celui des pays occidentaux; le second, celui que constitue le bloc soviétique avec ses dépendances; enfin le Tiers Monde et son explosion démographique. Nous n'avons pas encore le recul qui permettrait de dégager de façon nette les orientations générales à venir. On notera en tout cas la mondialisation de l'économie, surtout dans sa dimension financière, l'éclatement du Tiers Monde et l'effondrement du second, le développement d'un chômage structurel dû à une société post-industrielle qui se «tertiarise», la révolution informatique et communicationnelle, l'émergence du problème écologique et le vieillissement des populations du premier monde.

Que conclure de ce rapide parcours de deux siècles? Nous ferons deux remarques.

1. Comme le dit J. Schumpeter[5], on voit au cours de ces deux siècles se dérouler devant ses yeux un phénomène gigantesque de

5. J. SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1974, p. 119.

destruction créatrice. Les deux termes font couple. Ils méritent tous deux la même insistance. D'une part, il y a progrès au-delà de toute prévision dans le niveau de vie et les conditions d'existence des nations qui bénéficient de la production capitaliste. D'autre part, il y a destruction de solidarités humaines, de comportements éthiques, d'institutions sociales et de certains modes de production. Tout compte fait, le phénomène relève davantage d'un processus naturel que d'un progrès proprement humain, éthique.

2. Ces deux siècles apportent un démenti au mythe optimiste du libéralisme: «que chacun poursuive son intérêt, une main invisible conduira vers l'intérêt de tous». De fait, le système est travaillé par de puissants antagonismes: conflit entre classe bourgeoise et classe ouvrière, concurrence très dure entre entreprises capitalistes, entre économies nationales aussi — on sait la part que ces dernières ont jouée dans la tension qui a conduit à la guerre de 1914–1918. À quoi s'ajoute de nos jours l'inégalité des échanges entre le Nord et le Sud, ainsi qu'un rapport agressif vis-à-vis de l'environnement. Le système est secoué en outre par des crises profondes dues notamment à l'essoufflement d'anciens secteurs industriels et à la saturation des marchés, mais aussi au déplacement-déversement de la main-d'oeuvre que cause le progrès technique au nom de la productivité.

II. – Approche systémique: les trois piliers de l'économie libérale

Si l'on considère dans son ensemble la genèse et le destin historique du système libéral, on constate avec A. Piettre qu'il s'est construit autour de trois «piliers»: la propriété privée, l'entreprise et le marché[6]. Il est bon de soumettre chacun d'eux à un examen critique.

1. La propriété privée

Le monde libéral a fait de la propriété privée un droit quasi absolu. À l'absolutisme de la monarchie de droit divin, la Révolution française a comme substitué celui d'une sorte de monarchie de la propriété privée. G. Burdeau explicite comme suit la perspective sous-jacente à cette conception:

---

6. A. Piettre, *Les chrétiens et le libéralisme*, Paris, Éd. France-Empire, 1986, p. 33-239.

> Pour légitimer cet impérialisme de la propriété, on le rattache à la propension également «naturelle» de l'homme à trouver son bonheur dans l'accumulation des biens qu'il possède. Puisque le bonheur est la finalité de la liberté et que d'autre part, il se réalise par la propriété, la liberté d'appropriation ne peut être limitée[7].

Un aphorisme de Sieyès exprime bien cette prééminence de la propriété sur le plan individuel: «La liberté, c'est la propriété sur soi-même». Autrement dit, la propriété donne à la liberté sa figure. Sur le plan politique, l'histoire le montre: dans un premier temps, la pensée libérale a lié la liberté non pas à la démocratie, mais à la propriété. Le régime démocratique constituait, aux États-Unis par exemple, une réelle menace pour les propriétaires terriens soucieux de défendre leurs privilèges.

Si le droit à la propriété privé a pris une telle place dans le monde libéral, c'est que de fait la possibilité, en principe indéfinie, d'accroître ses avoirs en faisait un moteur du progrès:

> Dès lors qu'en se détachant de la tutelle religieuse on cesse de considérer que la quête du salut doit être le principe de l'activité des hommes, on accepte que le mobile en soit la recherche du bonheur temporel. On découvre, du même coup, qu'ils trouvent ce bonheur dans l'accroissement de leurs biens. À cette fin, ils prennent des initiatives et des risques qui stimulent le progrès des connaissances et le développement économique. Ce moteur psychologique, largement mis en valeur par les utilitaristes anglais, va alors servir à valoriser le type nouveau de propriété qui apparaît dans la société industrielle: la propriété capitaliste. En effet, dit-on, la propriété y engendre le progrès grâce à l'accumulation du capital qui permet les investissements. Ainsi, ce n'est plus seulement la propriété comprise comme condition de l'aisance et de la liberté spirituelle de l'individu qui se trouve légitimée, c'est la propriété capitaliste qui ne s'accumule que pour produire davantage[8].

Bref, la liberté libérale est fortement polarisée par la propriété privée. Être libre, c'est posséder. On en arriverait même à croire que la liberté est pensée à partir de la propriété. Or, dans la conception catholique, c'est le contraire qui s'impose: le rapport liberté–propriété est défini à partir de la liberté. La propriété est une expression de la liberté; elle ne constitue nullement une fin en soi.

> La propriété et les autres formes de pouvoir privé sur les biens extérieurs contribuent à l'expression de la personne et lui donnent

---

7. G. BURDEAU, *Le libéralisme* (cité *supra* n. 3), p. 76.
8. *Ibid.*, p. 84.

> l'occasion d'exercer sa responsabilité dans la société et l'économie... Il faut regarder la propriété privée... comme un prolongement de la liberté humaine[9].

Dans cette perspective, la propriété garde certes toute son importance, même au titre de simple condition d'exercice de la liberté. Mais la pensée catholique en déduit qu'il n'y a pas seulement un droit de propriété pour ceux qui possèdent, mais que tous ont droit à la propriété privée. Pour la même raison, la propriété privée est subordonnée à la destination universelle des biens. Ceci revient à dire qu'elle doit être réglée, organisée, exercée de telle manière que tous et toutes aient accès aux biens de ce monde. De là, en toute justice sociale, le devoir de disposer de son superflu au profit de la société, et spécialement des pauvres.

2. L'entreprise

Selon J. Schumpeter, l'entrepreneur est l'acteur par excellence dans le système capitalise. En sa personne se concentrent créativité, sens de l'innovation, goût du risque, volonté de réussite dans les affaires. Ce que le chevalier représentait au Moyen Âge, l'entrepreneur l'incarne dans la civilisation bourgeoise. Force est de le reconnaître: les étonnants bonds en avant exécutés dans la société industrielle sont dus à une multitude d'entreprises et aux dispositions d'esprit de leurs promoteurs. Ceux-ci n'ont peut-être jamais connu d'heures de gloire comparables à celles de l'ère néo-libérale des années 1980. Les «affaires» ont depuis lors terni quelque peu leur image.

Un fait mérite l'attention ici. Sur le plan juridique, il n'existe pratiquement pas de droit de l'entreprise comme tel. Le statut juridique de l'entreprise se résume à un ensemble de droits de propriété sur les choses. De ce fait, l'ouvrier a pu longtemps être traité, en théorie comme en pratique, à l'instar d'une machine ou d'un facteur de production: l'entrepreneur en achetait la force de travail. C'est ainsi qu'encore tout récemment aux États-Unis, lors de la vague des OPA, on vendait et achetait des entreprises tout comme on se procure des objets inanimés.

Par ailleurs, le profit demeure souvent le mobile décisif de l'entreprise, et le souci de la qualité du produit, c'est-à-dire sa valeur ajoutée, passe au second plan. Tel devrait pourtant bien être le sens de la décision d'entreprendre: produire de la valeur

---

9. Concile Vatican II, Constitution pastorale *L'Église dans le monde de ce temps, Gaudium et spes*, art. 71, par. 1 et 2.

ajoutée telle qu'elle permette aux hommes, à tous les hommes, de se développer pleinement. Ne devrait-on pas pouvoir affirmer à ce propos que les valeurs légitimement honorées par l'entreprise — le profit, la créativité, l'efficacité... — ne sont toujours que des valeurs intermédiaires? Celles-ci demeurent indéterminées, tant qu'elles ne sont pas référées à des valeurs proprement éthiques, telles la justice, la vérité, la solidarité et la liberté. Il arrive parfois qu'on se montre très efficace au service de causes inhumaines. Le cas de la «purification ethnique» en est une.

Autre caractéristique inhérente à l'image de l'entreprise: la concurrence dans laquelle celle-ci se trouve entraînée. On crédite généralement la concurrence d'effets positifs. Celle-ci pousse l'entreprise à toujours plus de créativité, d'excellence, ainsi qu'à la réduction des coûts. On parle peu par ailleurs des victimes qu'elle fait. Ne se retrouve-t-on pas aisément dans un univers de sélection naturelle, proche du pur rapport de forces? Du reste le rapport de concurrence est un rapport très instable. Un connaisseur l'avouait: en somme, nous n'aimons pas la concurrence, nous aimons gagner. Et Proudhon de son côté s'exclamait: «La concurrence tue la concurrence». Lorsqu'un des concurrents en arrive à l'emporter décidément sur les autres, il n'y a plus concurrence, il y a domination. Aussi, à cet aspect réel et inévitable de lutte, la vie économique aurait à joindre un aspect de coopération. Il est frappant de constater la présence massive d'un vocabulaire de conflit armé dans le discours économique. On parle de guerre commerciale, de conquête des marchés, de stratégie, de survie, de légitime défense... Et un philosophe comme J. Ladrière de se demander: ce langage guerrier ne risque-t-il pas d'induire sur le plan éthique des conduites où, du coup, tout devient possible et légitime au nom de la seule survie à garantir? On en serait alors au degré zéro de l'éthique, comme dans l'état de nature de Hobbes.

Paradoxalement, laissée à elle-même pour réguler la vie économique, la concurrence risque de conduire à la concentration et de mettre ainsi une puissance formidable entre les mains d'un groupe de managers partout présents par le jeu des participations croisées. Du fait de leur poids et de leur caractère multinational, ces formations ne s'insèrent plus dans une perspective de bien commun national, ni même supranational. En pareil cas, derrière la recherche de la richesse matérielle, se révèle un autre mobile de l'action, plus profond: celui d'une volonté de puissance à exercer sur les personnes.

3. Le marché

D'A. Smith à F. von Hayek, le libéralisme a considéré le marché comme l'ordre naturel ou spontané qui assure à la société le meilleur équilibre possible. Y intervenir devient sacrilège, d'autant qu'on ne peut faire que moins bien. En effet le marché consacre la liberté de choix de chacun. Ne respecte-t-on pas ainsi la dignité humaine des individus dans le champ économique? On ajoutera: en laissant l'initiative aux sujets individuels, le marché réalise la meilleure adaptation aux besoins de la société. Quoi d'étonnant dès lors si les libéraux ont entouré le marché d'une vénération quasi religieuse, un peu comme les darwinistes le font pour la sélection naturelle?

Or, à y regarder de plus près, on déchante. Souvent on a voulu comparer le processus de choix sur le marché à celui que représente dans la démocratie politique l'élection. La comparaison ne tient pas la route, face à la réalité. «Un homme, une voix»: telle est la règle du suffrage universel et égalitaire. Tandis que, dans le fonctionnement du marché, la possibilité même d'un choix véritable est pour chaque individu fonction de sa capacité solvable. L'acheteur qui détient cent unités de paiement a cent fois plus de jeu et d'impact que celui qui n'en a qu'une. Et qui n'est pas du tout solvable n'existe tout simplement pas pour le marché, bien qu'il soit affecté de besoins vitaux comme quiconque. L'inégalité ici est donc telle que le terme d'«ordre» — ordre naturel ou spontané — est pour le moins ambigu. Le marché procure sans doute l'adaptation la meilleure aux besoins solvables, et cela en proportion de la solvabilité de chacun. Mais pour garantir une véritable liberté de choix, il lui faudrait assurer à tous les conditions sociales que celle-ci suppose. Le libéralisme ne se montre que médiocrement soucieux de la liberté de tous, observait J.-Y. Calvez[10]. Il convient donc de prendre en compte l'inégalité de poids, et d'influence, qui règne entre les acteurs du marché. Les économistes libéraux entretiennent une fiction lorsqu'ils envisagent une multitude d'acteurs individuels dont la diversité serait sans conséquence dans l'établissement des prix, alors que de fait, par exemple, le petit producteur du Tiers Monde se voit contraint de vendre ses produits à telle ou telle multinationale, aux prix que celle-ci fixe.

---

10. J.-Y. CALVEZ, *L'Église devant le libéralisme économique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 83.

De manière fine, J.-B. de Foucauld et D. Piveteau font remarquer que dans une société post-industrielle, où on est passé d'une économie dominée par l'industrie à une économie de service (secteur tertiaire), «le marché ne répartit plus les gains de productivité dans l'ensemble de l'économie, mais les concentre sur un noyau restreint de privilégiés. Le marché n'assume donc plus spontanément la justice...»[11].

C'est dans ce contexte que nous adoptons volontiers la distinction qu'a introduite A. Piettre entre mécanismes et structures. Les premiers — les opérations du marché — se déroulent toujours dans l'environnement et sur l'arrière-fond d'un ensemble de structures qui ne peuvent que conditionner en profondeur le jeu, ou encore les mécanismes du marché. Le libéralisme fait l'impasse sur les structures; le socialisme, quant à lui, néglige les mécanismes. A. Piettre l'exprime avec bonheur: l'ajustement ou la justesse des mécanismes — par exemple, la loi de l'offre et de la demande — ne garantit nullement la justice des structures[12]. On retrouve ici le rapport qu'établit la doctrine sociale de l'Église entre d'une part la justice commutative, celle qui règle l'échange, le contrat et les pratiques du marché, et d'autre part la justice sociale qui a en vue le bien commun et qui renvoie aux structures et aux conditions sociales. La justice sociale ne s'oppose pas à la justice commutative; elle en assure tout au contraire les conditions d'un fonctionnement juste.

Ces réflexions sur le marché peuvent aider à mettre à profit l'interprétation que G. Burdeau donne du libéralisme économique. Sous l'influence de celui-ci, note-t-il, l'État libéral a instauré une civilisation du contrat, conférant à ce dernier l'autorité de la loi. «Les conventions légalement formées, stipule l'article 1134 du Code civil français, tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites. L'autonomie reconnue ainsi à la volonté des contractants conduit à doter l'individu du pouvoir de créer lui-même, directement, la substance du droit[13].» L'État accorde en somme par là un privilège aux plus forts, capables d'imposer leur volonté par l'entremise du contrat. Il se désintéresse de la teneur de l'accord. Il suffit que soient observées les formes prescrites. On gomme alors la différence qu'il y a entre l'individu et le législateur: le citoyen qui établit la règle par voie de convention n'est pas assu-

11. J.-B. DE FOUCAULD et D. PIVETEAU, *Une société en quête de sens*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1995, p. 46.
12. A. PIETTRE, *Les chrétiens et le libéralisme* (cité *supra* n. 6), p. 25.
13. G. BURDEAU, *Le libéralisme* (cité *supra* n. 3), p. 137.

jetti aux responsabilités des mandataires publics qui légifèrent, ni soumis aux mêmes contrôles, ni lié aux mêmes finalités. En dernière instance, une civilisation du contrat en arrive à instaurer la règle de la force, dans la mesure même où fait défaut l'égalité qu'elle suppose régner entre les parties contractantes. «Derrière l'autonomie de la volonté individuelle se cache le contrat d'adhésion, la main forcée, c'est-à-dire l'hypocrisie d'une obligation qui n'ose s'avouer dans son caractère unilatéral. Celui qui impose le contrat se donne bonne conscience à peu de frais, en invoquant la liberté du partenaire[14].» Quand Hayek réclame qu'on laisse faire le marché en tant qu'ordre spontané et quand il rejette le «constructivisme» de la justice sociale, il préconise une civilisation du contrat. Il institue la loi du plus fort. Alors «la morale du marché remplace la bonne marche de la morale»[15].

III. – Le statut idéologique de la science économique

1. Présentation de la théorie

La science économique trouve son modèle standard dans la théorie néo-classique sur la micro-économie. L'analyse de la société s'y fait à partir d'individus isolés, considérés selon leurs plans, leurs désirs et leurs moyens. Comme ceux-ci ne peuvent tout se procurer par eux-mêmes, qu'ils ont des besoins, des goûts et des ressources différents, ils sont contraints de procéder à des échanges les uns avec les autres. Le lieu d'échange entre producteurs, consommateurs, travailleurs, entrepreneurs et autres agents est le marché. On suppose donc que chacun va s'y comporter rationnellement, dans l'intention de servir au maximum ses propres intérêts: désirs, plaisirs, utilités, profits, salaires..., et cela, compte tenu des ressources rares dont il dispose. La théorie suppose en outre que les échanges s'effectueront selon les normes d'une concurrence parfaite, à savoir: aucun acteur n'est suffisamment dominant pour imposer son prix, tout le monde est suffisamment bien informé sur tout pour faire le bon choix, chacun est pleinement indépendant dans ses choix. L'autorité politique, quant à elle, s'abstient de toute interférence — celle qui fixerait par exemple un salaire minimum. La flexibilité est totale. Ces

14. *Ibid.*, p. 138.
15. J.-B. DE FOUCAULD et D. PIVETEAU, *Une société en quête de sens* (cité *supra* n. 11), p. 35.

conditions remplies, la théorie promet un équilibre stable et un fonctionnement efficace pour l'ensemble du marché.

2. La logique de la théorie

Comme l'observe B. Guerrien, «la démarche néo-classique repose sur un modèle théorique dont le but premier est de montrer que l'économie de marché peut mener à des situations harmonieuses ou optimales»[16]. Or, on le perçoit intuitivement, cette tentative va à l'encontre de la méthode scientifique normale qui, elle, ne prétend pas partir de l'idéal d'une situation, mais cherche l'explication de la réalité. La question centrale au coeur du modèle néo-classique est la suivante: «quelles hypothèses faire pour montrer que les règles du marché conduisent à un optimum?». Autrement dit, il ne s'agit pas de partir d'hypothèses pour arriver à un résultat, mais de partir du résultat pour déterminer dans quelles conditions, c'est-à-dire, selon quelles hypothèses, celui-ci pourra être atteint.

On réduit ainsi fortement la part de considération empirique, la référence à la réalité des choses. Et s'il s'avère qu'écart il y a entre la réalité et la théorie, ce n'est pas la théorie qui aura tort, mais bien le réel. Ainsi, contrairement aux théories des sciences naturelles qui s'efforcent de prendre en compte le réel tel qu'il est sans porter de jugements de valeur, la théorie néo-classique commence par projeter «le meilleur des mondes possibles» — ce qui est porter un jugement de valeur — pour développer les hypothèses compatibles avec le résultat projeté. Pour cela, elle doit forcément faire l'économie d'une description et d'une explication de la réalité. On corrigera donc le réel pour le conformer à la norme censée idéale reflétée par le modèle adopté. Nous voilà, quoi qu'il en soit, en présence d'un fonctionnement idéologique de la théorie. Les hypothèses que forge une telle théorie en vue du résultat prédéfini sont de fait ou irréalisables ou éthiquement inacceptables. Voyons-le de plus près.

3. Les limites de la théorie économique libérale

On doit au professeur Ph. van Parijs de Louvain-la-Neuve une analyse précise du postulat de rationalité des acteurs économiques dans la théorie néo-classique. Or qu'implique ce postulat? L'acteur suit uniquement ses préférences égoïstes. Ses intérêts sont exclusivement matériels. De plus il visera toujours à maximi-

16. B. GUERRIEN, *L'économie néo-classique*, Paris, La Découverte, 1989, p. 10.

ser ses objectifs: il ne se contentera pas d'un gain tout simplement «suffisant». L'hypothèse est donc très restrictive, du point de vue anthropologique.

Amitai Etzioni, juif communautarien américain, critique ce postulat en lui opposant une formule concurrente[17]. Les néo-classiques partent du présupposé que tout sujet humain cherche à maximiser une utilité d'ordre matériel: plaisir, profit, salaire... Or, rétorque Etzioni, en économie, les gens obéissent à plus d'une motivation. Ils ont au moins en vue deux objectifs, l'un d'utilité matérielle et l'autre à valeur éthique. D'après les néo-classiques, les acteurs ne raisonneraient qu'à l'intérieur du seul schéma coût-bénéfice. Ils peuvent aussi être mus par la considération de certaines valeurs — par exemple, s'interroger sur la qualité éthique des moyens —, répond Etzioni, ou par leurs émotions. En ce qui concerne le sujet qui décide, il n'y a pour les néo-classiques que l'individu isolé. Or c'est là, relève Etzioni, méconnaître l'impact considérable qu'exerce l'environnement social sur les choix de l'individu. L'économie subit en effet, de la part de la société, une influence considérable. Enfin la théorie néo-classique élimine de son analyse toute considération de pouvoir: tous les acteurs sont censés être soumis à la même loi du marché. À ce propos, Etzioni remarque: les grandes firmes, par exemple, pèsent lourdement sur le marché; elles imposent des prix qui ne correspondent pas seulement à leurs coûts réels, mais aussi à leur propre pouvoir.

On pourrait prolonger la liste des oppositions. À elles seules, celles que l'on vient d'énumérer suffisent à montrer l'indigence anthropologique — et éthique — du modèle néo-classique pris en lui-même, ainsi que son caractère irréaliste. Il importait d'autant plus d'en indiquer les limites qu'il tend, comme nous l'avons vu, à s'imposer à la société comme norme et idéal.

IV. – Reprise réflexive des données

On aura pu le constater, le modèle libéral impose une réflexion tant sur le plan philosophique que sur le plan éthique. Pour ce faire, nous reprendrons tour à tour quatre concepts-clefs du système tels qu'ils ont pu prendre corps dans notre analyse du système. Nous aborderons d'abord les deux concepts de nature et d'individu, que celui-ci met en avant. Nous terminerons en réflé-

17. A. ETZIONI, *The Moral Dimension*, New York, The Free Press, 1988.

chissant sur ces deux réalités inhérentes à toute vie économique que sont d'une part l'argent, et de l'autre l'échange.

1. La tendance naturaliste du libéralisme économique

À plusieurs reprises, le concept de nature a affleuré dans la présentation théorique et pratique du libéralisme économique, les acteurs et théoriciens étant convaincus de réaliser un ordre naturel ou spontané qui fonctionne comme un modèle ou une norme. A. Piettre l'explicite ainsi:

> Le culte de la nature, voilà le premier article de la philosophie des Lumières. «L'ordre naturel», tel est le premier principe de l'économie libérale. Par là il faut entendre un ordre spontané de la production et des échanges — l'expression sera de nos jours indéfiniment répétée par Hayek et ses disciples —, un ordre bon par essence, aussi immuable, aussi universel que l'ordre du cosmos[18].

On saisit d'emblée l'ambiguïté du concept. En philosophie, le terme prend autant d'acceptions qu'il y a de penseurs ou d'écoles: Hobbes, Locke, Rousseau, sans parler de ce qu'en dit la pensée stoïcienne ou encore la pensée chrétienne... Chacun — en l'occurrence le libéralisme économique — projette sur lui sa propre conception anthropologique et entend en retour se revêtir de son manteau prestigieux pour s'assurer crédibilité, stabilité et immutabilité. En somme nous avons bien affaire ici à une notion reprise à l'héritage chrétien et désormais sécularisée. Or dans l'approche chrétienne du concept de nature intervenait une doctrine du salut face au mal qui blesse la nature humaine. Une telle doctrine est évidemment absente des conceptions de la nature élaborées au XVIII[e] siècle. C'est pourquoi on les voit toutes osciller entre optimisme et pessimisme dans la qualification qu'elles donnent à la nature, sans que soit apportée une solution satisfaisante au problème que pose toujours la présence du mal. La vision libérale en économie est optimiste; son parti pris sera mis à mal au cours de l'histoire, tout particulièrement par les penseurs socialistes, dont Marx.

L'idée de nature, telle que la présentent les économistes, se distingue en plus par ses accointances avec une conception purement physique et biologique de la nature. L'ambition de la théorie économique libérale est en effet de s'assurer un statut aussi respectable que celui des sciences de la nature. On revendique pour les «lois» que dégage l'économie les attributs que l'on

---

18. A. PIETTRE, *Les chrétiens et le libéralisme* (cité *supra* n. 6), p. 18.

reconnaît aux lois de la nature, qui sont immuables, universelles et déterministes. L'«ordre naturel» du marché se trouve ainsi affirmé comme intangible, dicté par la nature des choses et conduisant à la situation la meilleure possible. Il est donc interdit d'y intervenir. Or pareille conception bute contre un double écueil, d'une part celui d'attribuer à un pseudo-ordre des qualités dont il est dépourvu, et de l'autre de «naturaliser» et «matérialiser» l'agir humain.

Sans en prendre toujours conscience, la théorie en question se rapproche aussi de l'idée darwinienne de la vie. Le terme de «nature» y prend une coloration biologique. Le marché et la concurrence sont censés fonctionner selon le principe de la sélection naturelle des espèces, cher à Darwin. Cette thèse vaut peut-être pour le règne animal. On la transpose sans le dire dans le domaine humain. Les gagnants de la compétition économique seront réputés «bons», justifiés par la loi de «nature» qui sélectionne les meilleurs. Et l'on voudrait faire voir là un ordre vraiment humain, juste, conforme à la dignité de la personne, alors qu'en fait ce sont des purs rapports de forces qui sont en jeu. N'avons-nous pas affaire ici à des opérations idéologiques?

2. *L'individualisme calculateur*

Nos considérations ont montré que l'acteur central du capitalisme est présenté comme l'individu rationnel et calculateur. Il nous semble que c'est une base épistémologique et anthropologique contestable.

Dans l'«ordre naturel» conçu par le libéralisme économique, le moteur ne peut être que l'intérêt individuel. L'individu agence de son mieux l'échange de ses ressources rares contre divers objets, afin d'obtenir le maximum de bonheur matériel. C'est là le résultat d'une abstraction: de l'agir humain, on ne retient qu'un aspect, celui de la plus étroite rationalité. Cette dimension est certes légitime, utile, et nécessaire. Mais de là à lui faire rendre compte de tout l'agir économique de l'homme, la distance est énorme. On rétrécit à l'excès la base anthropologique à prendre en compte. Déjà du simple point de vue des sciences humaines, on contestera une telle abstraction, surtout lorsqu'elle prétend suffire à expliquer les comportements humains. Qu'on pense à la psychologie, qui met en évidence toute la part affective, inconsciente et irrationnelle qui intervient dans l'agir humain. Et à la sociologie, qui donne priorité à la réalité sociale sur l'individu dans son explication des comportements humains.

Contentons-nous d'une allusion au débat bien connu en sciences humaines entre les tenants de la ligne «positive», dont relèvent les disciplines économiques, et ceux d'une ligne plus interprétative, parmi lesquels se range Max Weber. Dans le domaine des sciences humaines peut-on de fait échapper à l'herméneutique? Réduire l'homme à une sorte de robot calculateur permet certes de construire des modèles impressionnants sur le plan mathématique et formel. Mais on ne le fait qu'au prix d'une perte de compréhension et d'explication des conduites humaines, lesquelles intègrent toujours dans leurs options concrètes, comme le relevait Etzioni, d'autres dimensions, notamment éthiques.

Certains économistes néo-libéraux sont allés jusqu'à étendre leur modèle d'explication — celui du rapport coût-bénéfice — à l'ensemble des domaines sociaux. Ainsi un mariage pourrait s'expliquer en termes de calcul d'intérêts de part et d'autre; un crime résulterait de la mise en balance du profit escompté par rapport aux risques encourus; la décision de poursuivre des études serait faite sur la base de la comparaison entre l'investissement à consentir et les émoluments à attendre d'une carrière professionnelle. De tels exemples dénotent bien l'outrance d'un tel impérialisme explicatif. Que le facteur calcul intervienne, qu'il soit même décisif en de nombreux cas, personne n'en doute. N'empêche, Etzioni le soulignait, que l'agir concret intègre toute une variété d'autres dimensions: considérations éthiques, impact affectif, conditionnements dus à la publicité ou à la pression dans tel ou tel milieu donné.

3. L'argent, idole ou instrument

À travers les attitudes et convictions fondamentales du capitalisme se manifeste en réalité le rapport à l'argent, instance tellement centrale. Une lecture critique ne peut donc s'opérer sans une analyse du rapport à celui-ci.

La monnaie représente une belle invention humaine au service de l'universalisation des échanges et de la spécialisation dans le travail. Instrument d'échange, étalon de mesure, valeur de réserve, elle devient ce bien fascinant qui donne accès aux autres biens matériels. Et c'est vrai, l'homme a besoin de ces biens pour vivre. En manquer radicalement, c'est être en péril prochain de mort. De la sorte, l'argent a bien quelque chose à voir avec la vie et la mort. Est-on en droit d'affirmer pour autant: avoir de l'argent, c'est la vie? Ici s'indique un discernement radical entre deux logiques, deux dynamiques. Erich Fromm aide à en appro-

fondir l'intelligence, en caractérisant et en opposant deux attitudes existentielles et relationnelles: l'avoir et l'être[19].

L'Argent-Maître suit la logique de l'avoir et, comme il se présente ainsi en concurrent de Dieu («Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent», *Lc 16*, 13), des questions fondamentales se posent à son endroit. Est-il vraiment le médiateur universel? le «communicateur» par excellence? Me permet-il de tout avoir, de tout acheter, de tout acquérir, d'entrer en communication avec tout? Assurément non. Ce à quoi l'homme aspire le plus naturellement — être reconnu par d'autres libertés, aimer et être aimé — ne s'approprie pas au moyen de l'argent. On tentera bien d'acheter quelqu'un, de le réduire à l'état de chose. On n'achètera jamais l'amour d'un être libre. L'argent, dans la mesure même où il fonctionne suivant la logique de l'avoir, interdit à l'homme l'expérience de l'échange humain, de la communion, ce qui demeure son aspiration la plus profonde. Bref, l'argent ne saurait usurper le rôle de l'Esprit Saint.

L'argent procure-t-il le salut? Avoir de l'argent permet certes d'investir dans le monde des choses, de les posséder et d'en jouir. Mais par là le sujet risque de passer de quelque façon dans ces choses. La vie «devient» alors cet ensemble de choses périssables qui n'apportent pas pour autant le salut. «Que sert à l'homme de gagner l'univers entier, s'il y perd sa propre vie?» On périt avec les choses auxquelles on s'est identifié. Mais si, en fin de compte, l'argent sert à se faire ici des amis, s'il circule dans la gratuité au service d'autrui, ce sont alors les bénéficiaires mêmes de notre libéralité qui nous accueilleront au ciel, déclare l'Évangile. Selon la logique de l'avoir, l'argent n'est pas médiateur de salut, comme l'est le Christ. Qu'il rentre par contre, à l'usage que l'on en fait, dans la perspective de l'être, et alors il porte beaucoup de fruit.

Du reste, s'il était le Maître, l'argent ne devrait-il pas procurer un pouvoir absolu? Or, qu'en est-il en réalité? On pourrait penser ici d'abord à la force physique et brutale. Celle-ci semble, de par sa brutalité même, s'imposer encore plus que l'argent. Mais voilà. À y regarder de plus près, la violence ne sert qu'à punir, à empêcher, à forcer. Il lui manque la flexibilité. Or l'argent en est doté. Il se prête à récompenser, à intéresser, à inciter, tout aussi bien qu'à dissuader. Son pouvoir est donc à la fois positif et négatif. Il peut donner l'impression d'être à même de tout obtenir, contrôler, soumettre. L'adage cynique ne dit-il pas: «tout homme

19. E. Fromm, *Haben oder Sein*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1976.

a son prix»? Et pourtant, précisément devant une liberté humaine, l'argent ne peut rien, pour autant que celle-ci résiste à sa pression. Pour que l'argent ait force sur elle, la détermine à agir contre sa conscience, il faut que le sujet abandonne sa dignité d'être libre.

Dans la ligne évangélique, le véritable pouvoir créateur est celui de donner la vie. Or c'est l'amour qui donne la vie. L'argent, quant à lui, donne tout simplement accès aux choses. Certes il peut procurer à la liberté des biens et des moyens, mais, comme tel, il n'aide pas la liberté à suivre sa voie, celle de l'amour. Il est donc bien éloigné de la toute-puissance, celle que Dieu le Père déploie dans sa patience aimante.

Il y a la logique de l'avoir. Il y a la logique de l'être. Cette dernière est celle d'être «libre de», d'être «libre pour». Être libre pour quoi? Pour accueillir, donner, se donner, aimer et être aimé. Cette logique côtoie la voie évangélique pour laquelle le Maître, c'est Dieu. Cette logique laisse-t-elle place à l'argent? Bien sûr! L'argent est ce bien qui donne accès aux autres biens. Selon le dessein du Créateur, l'homme a besoin des choses et des biens de ce monde et ceux-ci sont destinés à être partagés entre tous. De même donc qu'il y a un droit aux biens, ainsi y a-t-il un droit à ce bien particulier qu'est l'argent en vue de se procurer le nécessaire à une vie digne de l'homme.

Il est anormal et injuste que des gens n'aient pas l'argent nécessaire à couvrir au moins leurs besoins fondamentaux. Le droit de subvenir à ces besoins est prioritaire, selon la doctrine catholique, par rapport à celui de propriété. En ce sens, l'argent a donc une importance vitale. Il se trouve aussi en lien étroit avec la dignité humaine, tout particulièrement quand il est la mesure et la rémunération d'un service presté, d'un bien produit. Ne pas payer son dû à quelqu'un, c'est porter atteinte à sa dignité. Contrepartie du labeur humain, l'argent commande le respect. Dans son utilisation, on devrait toujours se souvenir de la peine de ceux qui, par leur labeur, ont aidé à en produire la valeur.

4. L'échange

L'échange par le marché est évidemment une réalité centrale dans l'économie libérale. Cependant la conception libérale réduit à quelque chose de fort abstrait et très étroit la rencontre sociale que celui-ci établit. Il y va dans cette perspective d'un mécanisme d'adaptation de calculs rationnels et intéressés, où les prix signifient la valeur des biens et des services. De nouveau, ce mécanisme marchand constitue une dimension indispensable de l'acti-

vité économique, mais il n'est pas permis de l'absolutiser. Sinon le «voile» de l'argent risque encore une fois de tout réduire à une seule dimension, l'utilitaire.

Le mérite de sociologues comme J. Baudrillard et M. Sahlins est d'avoir établi de manière convaincante que le monde économique fait signe dans la direction d'un univers social et culturel et s'y trouve intégré. Consommer des biens et services économiques, c'est en même temps signifier un code social et culturel, les choses étant perçues comme des symboles de statuts et de rôles sociaux. Acquérir une Mercédès, c'est bien différent, culturellement et socialement, de l'achat d'une 2 CV. On pourrait en dire autant de l'alimentation, du vêtement, de l'habitat, des modes de déplacement, etc. Produire et consommer, c'est forcément, par l'intermédiaire des choses, signifier tout un monde social et culturel structuré. La publicité n'a-t-elle pas toujours joué là-dessus?

Cette observation amène à faire un pas de plus. En effet, considérons certains travaux plus personnalisés: oeuvres d'art, artisanat, production familiale. Là nous percevons à quel point le producteur s'investit dans l'objet, se consacre à sa tâche. Quand il en vient à échanger le fruit de son labeur, il se livre en quelque sorte avec lui à l'acquéreur. Échanger devient dès lors s'échanger. Le monde des biens et des services — si peu perceptible que ce soit dans le cas du travail industriellement organisé — peut être disponible comme moyen d'échange des personnes. Évidemment pareille façon de voir introduit dans l'échange économique une dimension de gratuité, de profondeur, qui dépasse de loin la vue économiste d'un échange qui en reste au niveau des prix. La valeur des biens et services s'enrichit, non seulement d'une symbolique sociale et culturelle, mais d'un mouvement d'alliance entre personnes. Vu sous cet angle, l'échange en économie acquiert une portée anthropologique non négligeable, et porte du coup des responsabilités éthiques de respect des personnes à travers les choses.

À l'attention du chrétien, il serait loisible d'éclairer théologiquement cette réalité de l'échange par référence à l'Eucharistie. Car dans ce sacrement, le Christ Jésus se livre librement dans un échange, sous les symboles du pain et du vin, en vue de l'Alliance nouvelle. Le monde des choses — la nourriture — y devient porteur d'un échange entre Dieu et les hommes. Ne pourrait-on pas dire que, dans leurs relations économiques, les hommes sont engagés à se faire nourriture les uns des autres, en se mettant au service de la vie d'autrui? Il y a alors retournement complet de la

perspective étroite de l'*homo oeconomicus* initial de l'économie libérale.

V. - Conclusion

Au terme de cette rapide analyse génétique, systémique et épistémologique du capitalisme, n'a-t-on pas le sentiment de se trouver à la fin d'une boucle qui a commencé il y a quatre siècles? Une civilisation de l'émancipation, mais aussi de la conquête du monde matériel, ne dévoile-t-elle pas ses limites? En effet, comme le montrent de manière convaincante J.-B. de Foucauld et D. Piveteau[20], notre société s'enfonce dans une triple crise structurelle et indissociable, celle de l'emploi, celle du lien social et celle du sens, qui met au jour les insuffisances du modèle capitaliste. Nous nous sommes surtout attaché à mettre en lumière des questions en rapport avec la crise du sens. Notre conclusion est qu'il faut élargir et approfondir la quête du sens en matière éthique et anthropologique au-delà des conceptions, normes et méthodes que le capitalisme promeut, si on ne veut pas accentuer les effets négatifs de cette triple crise. Dans notre reprise réflexive, nous avons esquissé quelques pas dans cette direction. Un certain néo-libéralisme qui radicalise les éléments les plus contestables du capitalisme rend ce travail d'autant plus urgent.

B-1150 Bruxelles
Rue du Collège St-Michel, 60

Édouard Herr, S.J.
Institut d'Études Théologiques

Sommaire. — Dans le contexte actuel de la mondialisation de l'économie et de l'alternative communiste désormais écartée, il a semblé opportun de procéder à un discernement éthique et philosophique du libéralisme économique. Pour cela on a fait une lecture génétique, systémique et épistémologique du capitalisme, suivie d'une reprise réflexive. Il en ressort que tout en reconnaissant la pertinence de maints mécanismes, institutions et motivations du capitalisme, on ne peut pas les adopter comme normes et instances ultimes de l'agir dans le système économique, mais les situer dans un ensemble structurel, institutionnel et éthique plus englobant et fondamental.

Summary. — In the current context of the globalization of economics and of the recent collapse of the communist alternative, it seems

20. J.-B. DE FOUCAULD et D. PIVETEAU, *Une société en quête de sens* (cité ***supra* n. 11), Introduction.**

opportune to proceed to some ethical and philosophical evaluations of economic liberalism. With this in mind, the author undertakes a genetic, systemic, and epistemological study of capitalism, followed by a reflective review. He concludes that, while recognizing the relevance of many mechanisms, institutions, and incentives of capitalism, one cannot adopt them as ultimate norms and references for economic activity. Rather **one must situate them within a larger ensemble of structures, institutions and ethical values which are more comprehensive and fundamental**