

Quatre thèses au sujet des rapports entre Libéralisme et christianisme

2^{ème} partie

par Philippe Nemo

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

Avril 2005

3. Économie de marché et éthique chrétienne

Cependant, le christianisme – pour reprendre une autre formule profonde par laquelle Levinas caractérise les religions bibliques – vise, non au « sacré », mais au « saint ». Il ne veut le Vrai et le Beau qu'en vue du Bien. Il importe donc de revenir maintenant au projet biblique de diminuer l'emprise du mal dans le monde.

Les économistes modernes, à partir de l'« École de Salamanque » du XVI^e siècle, puis par les écoles « classique » et « néo-classique », ont montré que le libéralisme enrichit les pauvres, qu'il est même le seul système économique à pouvoir le faire. C'est le développement de l'économie de marché, et non les imprécations des millénaristes religieux ou sécularisés, qui ont contribué à faire reculer le paupérisme en Europe. D'où l'hypothèse que seuls des hommes influencés à quelque degré par le christianisme pouvaient *vouloir vraiment* le libéralisme.

L'historien des idées, de fait, ne peut voir un simple hasard dans le fait que ce sont des chrétiens, notamment jansénistes et calvinistes, qui ont reconnu la valeur morale de l'échange marchand. Je pense à Pierre Nicole (1625-1695), le grand janséniste professeur de Pierre de Boisguilbert (qui fut lui-même le fondateur de la tradition française de libéralisme économique qui sera si longue et brillante, avec Vincent de Gournay, l'auteur de la formule « laisser faire, laisser passer », Quesnay, les Physiocrates, Turgot, Say, Destutt de Tracy, Bastiat...). Pierre Nicole constate que l'échange marchand « remplit les besoins humains d'une manière que l'on n'admire pas assez, et où la charité commune ne peut arriver »¹. S'il en est ainsi, les chrétiens auraient mauvaise grâce à récuser la liberté économique.

C'est cette conviction que l'économie de marché est bonne moralement parce qu'elle seule peut nourrir les pauvres, qui sera à l'origine de l'idée d'*industrialisme*, imaginée par Turgot et développée par Jean-Baptiste Say. La société recèle en son sein des trésors de richesses dormantes, qui seront réveillées si l'économie est libérée de ses entraves. Alors non seulement les pauvres mangeront à leur faim, mais, parce qu'ils ne seront plus affamés, ils seront moins tentés de s'entretuer, soit à l'intérieur des frontières (sous la direction d'un Robespierre et de ses semblables) ou à l'extérieur (sous celle d'un Napoléon et de ses semblables). L'économie de marché nourrit et pacifie les hommes. Comment des chrétiens ne l'approuveraient-ils donc pas – dès lors du moins que, marchant sur les pas de la Révolution papale, ils ont décidé de mettre l'intelligence et la science au service de la charité ?

¹ Pierre NICOLE, *De l'éducation d'un prince*, cité par Gilbert FACCARELLO, « Les fondements de l'économie politique libérale : Pierre de Boisguilbert », in Alain BERAUT et Gilbert FACCARELLO (dir.), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, t. 1, Paris, La Découverte, 1992.

On sait que les Anglo-Saxons ont joué un rôle important, eux aussi, dans la genèse du libéralisme politique et économique. J'ai évoqué plus haut la promotion de la démocratie, liée à des motivations explicitement eschatologiques : les colons et les révolutionnaires américains se sentaient appelés à fonder une Nouvelle Jérusalem de liberté et de progrès. Mais j'aimerais citer un fait peut-être un peu moins connu. Les hommes qui ont voulu faire de l'Angleterre au XIX^e siècle une nouvelle Amérique, c'est-à-dire y ont développé les institutions politiques de la démocratie libérale, et notamment le suffrage universel, et une véritable économie de marché, sans monopoles ni privilèges, ont été des militants chrétiens ardents.

Beaucoup appartenaient à cette famille politique qu'on appelle les « Radicaux », qui pour la plupart étaient membres des Églises calvinistes dites « non-conformistes », séparées de l'Église officielle anglicane, défiants à l'égard de Londres et de l'État centralisé en général. Or eux aussi cherchaient à faire de l'Angleterre une Nouvelle Jérusalem. Ils s'opposaient à l'*establishment* parce qu'il préservait les privilèges de l'aristocratie. Ils pensaient que les privilèges féodaux étaient contraires à l'égalité des hommes devant Dieu, et que c'était donc l'Évangile même qui voulait une loi égale pour tous, une véritable *rule of law*.

L'*establishment* les dénonçait comme Jacobins. Erreur, comme on s'en rend compte bientôt à la faveur d'un phénomène politique remarquable. Alors que dans la première moitié du XIX^e siècle apparaissaient partout en Europe les socialismes, et qu'il eut naturellement aussi des socialistes anglais, les Radicaux, parce que les valeurs chrétiennes étaient le centre organisateur de leur pensée économique et sociale, s'en tinrent à leur programme purement libéral : suffrage universel, abolition des *Corn laws*, libre-échange. C'est en tant que partisans d'une morale chrétienne exigeante, presque austère, accompagnée d'un optimisme messianique, qu'ils prônaient l'autonomie individuelle, le *self-help*, le travail, et surtout la liberté, liberté d'entreprendre, liberté du travail, liberté du commerce. Leur modèle était une société de travailleurs indépendants et de petites et moyennes entreprises capitalistes. Ils réussirent donc à détourner le mouvement chartiste – mouvement très populaire et qui fut, par moments, violent et insurrectionnel – des directions collectivistes et étatistes où voulaient l'entraîner les socialistes anglais. Ils finirent par influencer le Labour Party lui-même dans un sens anti-collectiviste. Ils eurent donc une influence fondamentale sur le devenir de l'Angleterre et, indirectement, de l'Europe.

Or il furent libéraux *parce que proches du peuple et partisans du peuple contre les privilégiés*. Certains éléments de leur critique sociale contre la pauvreté de l'Angleterre de Charles Dickens étaient tellement virulents qu'ils ont pu être repris à leur compte par Marx et les marxistes. Mais, si radicaux et socialistes anglais pouvaient avoir le même diagnostic quant à la situation sociale de l'Angleterre, ils ne pouvaient que se séparer sur le chapitre des solutions. Les radicaux ne pouvaient adopter les solutions économiques des Owen et autres O'Connor, parce que leur christianisme les détournait de l'irresponsabilité morale engendrée par le collectivisme, et aussi parce qu'ils étaient intellectuellement convaincus par les théories économiques libérales des « classiques » anglais qui démontraient que le libre marché permet un optimum de production. Ils n'étaient donc pas sensibles à un élément de la propagande socialiste qui pouvait atteindre d'autres chrétiens moins éclairés, à savoir la destruction de l'économie capitaliste et le partage des richesses.

Ce qui nous conduit à une nouvelle réflexion. Ce qui a pu aveugler l'opinion scientifique sur l'esprit chrétien qui a animé explicitement ou implicitement les fondateurs de l'économie libérale moderne, c'est la présentation tronquée qui est faite aujourd'hui de la morale chrétienne.

Certains chrétiens et clercs contemporains valorisent de façon privilégiée une figure authentique, certes, mais partielle, de la charité, à savoir ce qu'on pourrait appeler le

« caritatif ». Le chrétien serait l'homme qui se sent bien avec les pauvres, qui aime « partager », vivre une vie communautaire que l'on qualifie du bel adjectif de fraternelle. Un tel homme a manifestement peu à voir avec le *trader* de Wall Street.

Mais cette position du problème est selon nous l'effet d'un singulier rétrécissement de la vue, qui consiste à « psychologiser » la charité, c'est-à-dire à la réduire à un sentiment. Or la charité n'est pas un sentiment, elle est une vertu théologale. Elle se déploie donc sur bien d'autres registres que le contact amical ou compassionnel avec des « frères ». Elle veut le bien de tous les hommes, elle veut donc remédier à toutes les souffrances, et pas seulement celle de la faim immédiate. Elle est la réponse divinement inspirée à la pauvreté des hommes. Mais tous les hommes sont « pauvres » de quelque chose, et pas seulement ceux qu'on appelle « les pauvres » au sens d'une catégorie sociologique. Le milliardaire qui souffre d'un cancer est un « pauvre ». La charité ne commande-t-elle pas de rechercher le remède qui le guérira ? La charité est donc *l'énergie spirituelle qui permet de s'atteler à tous les chantiers susceptibles d'améliorer le monde et d'y diminuer l'emprise du mal*. Cette énergie est susceptible d'investir toutes les potentialités de la nature humaine qui sont une palette immense.

Il est vrai qu'un premier chantier, celui que j'ai appelé « caritatif », consiste à donner gratuitement à ceux qui sont dans le dénuement absolu, à nourrir dans l'urgence ceux qui ont faim, à habiller dans l'urgence ceux qui sont nus.

Mais il y a des chantiers plus vastes, ceux qui permettent d'éviter que les hommes ne se retrouvent dans des situations d'urgence, nus et affamés. La politique, qui vise à créer un État juste et efficient, est manifestement l'un de ces grands chantiers. La recherche scientifique, qui vise à trouver les moyens d'utiliser les lois de la nature pour mieux servir les fins humaines, en est un autre. L'art, qui embellit le monde, encore un autre. Et je suis de ceux qui pensent – mais cela demanderait, certes, de longs développements si l'on voulait étayer suffisamment cette thèse – que le Soldat peut lui aussi, dans certaines conditions, faire œuvre de charité lorsqu'il lutte les armes à la main, au péril de sa vie, contre l'injustice et la tyrannie.

Je m'attarderai au chantier de la charité que constitue la participation active au développement économique.

Il est réducteur de dire que l'employé qui fait habilement son travail, le cadre qui gère justement et à propos, l'entrepreneur qui crée des activités, en recevant pour cela la rémunération stipulée par leur contrat de travail ou celle du marché, font seulement œuvre de justice.

D'abord, en travaillant pour se nourrir eux-mêmes et leurs familles, ils délivrent autrui du soin de les nourrir ou du désarroi de les voir dans la misère, ce qui peut être estimé charitable, si cela rend disponible la charité d'autrui pour ceux qui sont véritablement dans le besoin.

Mais il y a plus. Les agents économiques qui, par leur travail, leur ingéniosité, leur fatigue, parviennent à procurer à autrui des biens et des services à un *meilleur* rapport qualité/prix que ce qui existait auparavant, c'est-à-dire parviennent à produire plus avec moins de ressources, créent du bien *ex nihilo*. En ce sens, eux aussi *donnent gratuitement à autrui* quelque chose, qui n'est donc pas le simple équivalent de la rémunération qu'ils reçoivent. Il y a, de fait, quelque chose de miraculeux dans la notion de croissance économique, qui ressemble à une « multiplication des pains » : la croissance rend moins démunis des gens qui, pourtant, n'ont pas plus de mérites et ne travaillent pas plus. Or ils doivent cette espèce de providence à tous ceux qui ont fait fonctionner de façon optimale le système économique.

On peut ainsi « donner », au sens de la morale évangélique, alors même que le don ne s'effectue pas selon sa modalité la plus frustrante, à savoir de la main à la main sur le mode

« caritatif ». Dès lors qu'il crée des richesses, l'acte économique efficient peut être lui aussi « fraternel » au sens de la vertu théologale, même s'ils ne l'est pas au sens du vécu psychologique, et même si le don qu'il constitue n'est pas immédiat et charnel, mais est médiatisé par le rayon d'un super-marché ou par un cours de bourse abstrait. Les hommes qui ont fait l'économie moderne aux XIX^e et XX^e siècles et qui ont abouti à l'extinction du paupérisme en Europe, ont peut-être été plus fraternels que les plus fraternels des « petits frères des pauvres », s'ils ont travaillé à construire et à faire subsister une société où il fait meilleur vivre que dans le monde de pénuries et de catastrophes qu'a connu le Moyen Âge et qu'ont recréé les socialismes modernes de droite et de gauche.

Si tous ces chantiers sont des œuvres de charité, il est clair que Dieu nous y appelle et nous y sanctifie. L'Église l'a d'ailleurs toujours su, elle qui a canonisé de nombreux « petits frères des pauvres », certes, mais aussi, les sachant non moins charitables, des magnanimes, des grands personnages, des savants, des chevaliers et des rois.

4. Les trois libéralismes

Si christianisme et libéralisme semblent à certains égards incompatibles, c'est, croyons-nous, par l'effet d'une illusion d'optique, due à ce qu'il y a en fait *plusieurs* niveaux de profondeur du libéralisme. Nous en distinguerons trois.

- Il y a un libéralisme superficiel qui considère la liberté comme une valeur en soi. La liberté vaudrait par elle-même et ne serait subordonnée à rien d'autre. Ce libéralisme-là est donc prêt à sacrifier à la liberté toutes les autres valeurs.

- Il y a un niveau plus profond, où l'on n'attache du prix à la liberté qu'en tant qu'elle permet le progrès intellectuel, politique et économique. La liberté n'est donc plus une fin en soi, mais un moyen en vue d'une fin autre qu'elle, le progrès.

- Enfin, il y a un libéralisme pour lequel le progrès lui-même n'est qu'un moyen en vue de fins éthiques et eschatologiques supérieures. S'il faut le progrès, c'est pour faire ce que Dieu nous commande, nourrir les pauvres, guérir les malades, hâter la venue des temps messianiques. S'il faut la liberté pour qu'il y ait le progrès, on désirera ardemment la liberté. Mais on la désirera comme *moyen d'un moyen* pour obtenir la seule fin qui compte par elle-même, l'exercice de la charité. Le corollaire est que, si l'on connaissait d'autres moyens, on sacrifierait éventuellement la liberté. Mais il se trouve qu'on n'en connaît pas : tous les efforts de la raison et de l'intelligence montrent que, si l'on veut secourir l'homme qui souffre, on doit provoquer le progrès, et que si l'on veut le progrès, il faut promouvoir la liberté sous toutes ses formes. C'est pour cette raison intellectuellement contraignante qu'on prône le libéralisme. Celui-ci est alors intimement lié à une vision élargie de la société et de l'homme. Il n'est pas seulement une théorie scientifique, il est une philosophie.

a) La liberté pour elle-même

Le libéralisme de premier niveau est représenté par des pensées comme celles de Montesquieu ou de Tocqueville. Ces auteurs aiment la liberté pour elle-même, et ils croient d'ailleurs, en tant qu'aristocrates, qu'eux seuls l'aiment. Ils ne croient pas que le peuple aimera jamais la liberté, parce qu'ils voient que, jusqu'à présent, le peuple a été servile. Ils ne pensent pas que l'histoire pourrait changer cet état de choses, que – comme le pensait déjà Cicéron, au nom de la seule morale stoïcienne ! – de bonnes institutions sont capables de bonifier les hommes, de leur donner le goût, l'habitude, la faculté d'être libres.

Tous deux ont écrit à ce sujet des phrases à la fois très dures et très naïves. Montesquieu a dit que la liberté était née « dans les forêts germaniques », parce qu'il

entendait dire dans les salons que ses semblables descendaient des conquérants francs. Tocqueville, de même, a écrit que les aristocrates sont ataviquement attachés à la liberté, parce qu'ils ont de tout temps été des maîtres. En toute cohérence, ces deux auteurs ont donc combattu l'absolutisme qui rognait en effet sur les libertés de l'aristocratie. Mais leur idéal, à tous deux, était le retour à la société féodale. Ils étaient prêts, derechef, à sacrifier le progrès, *a fortiori* la charité. Il faudrait chercher longtemps entre les lignes écrites par ces auteurs pour y trouver quelque encouragement au soulagement des misères du plus grand nombre, ainsi qu'au progrès scientifique et économique².

A ce libéralisme de premier niveau se rattachent les thèses anarchistes, plus ou moins sympathiques mais ayant en commun une très grande inculture politique, et aussi certaines doctrines « libertariennes », celles qui défendent le libéralisme comme règne d'un individu souverain qui serait à lui-même son principe et sa fin.

Inutile de dire qu'il n'y a pas trace de christianisme dans les libéralismes de cette première famille. Montesquieu et Tocqueville furent tous deux agnostiques, les anarchistes ont clamé « ni Dieu ni maître », et quant aux libertariens, du moins ceux auxquels je pense, je ne sache pas qu'ils aient articulé quelque thèse théologique que ce soit.

b) La liberté pour le progrès

Les doctrines libérales du second niveau de profondeur, celles qui défendent la liberté en tant que moyen du progrès, constituent un ensemble plus vaste où se retrouvent certains des plus grands noms du libéralisme. Ce sont les philosophies utilitaristes, les théories économiques classiques et néo-classiques, enfin ce qu'on pourrait appeler les libéralismes évolutionnistes, celui de Spencer ou celui de Hayek.

Pour l'utilitarisme, la liberté est bonne parce que, non seulement en économie mais aussi en politique et dans la société en général, elle procure une utilité optimale. Mais – et cela leur a souvent été reproché, en dernier lieu, et à juste titre, par John Rawls – si l'obtention de « la plus grande utilité du plus grand nombre » implique une désutilité du petit nombre, autrement dit le sacrifice de quelques individus au bonheur général, ils sont prêts à l'accepter. Ils ont ainsi offert un terrain d'élection à la critique socialiste du libéralisme, présenté comme la « loi de la jungle », le règne de l'inhumain *struggle for life* darwinien, etc.

Les théories économiques des classiques et des néo-classiques ont pour seul défaut, du point de vue qui nous importe ici, de n'être, précisément, que des théories économiques. Elles se contentent d'établir les conditions d'un optimum de production et de consommation et restent confinées au registre de l'*homo aeconomicus* qui « maximise sa satisfaction sous contraintes ». Elles ne s'intéressent donc qu'à la rationalité finalisée qui n'est qu'une face du psychisme humain. D'où, de nouveau, la facilité avec laquelle on peut attaquer ces doctrines « simplificatrices » et « réductrices » au nom de la sociologie et des autres sciences sociales.

Les libéralismes évolutionnistes sont plus riches, en particulier celui de Hayek qui, précisément, a construit une théorie des normes et des valeurs, et montré que la raison humaine ne se limitait nullement à la raison opératoire formalisée par la micro-économie.

² Montesquieu est un faux Encyclopédiste. Tocqueville déteste le progrès. Des lecteurs rapides ne voient pas ce point et hésiteraient à dire que Tocqueville est « réactionnaire », parce qu'il dit souvent que le progrès est de toute façon inéluctable. Mais on peut juger mauvais ce qui est inévitable et inévitable ce qui est mauvais. C'est ce que fait Tocqueville, d'où son très profond pessimisme, qui fait songer par avance à ce que sera peu après celui de Nietzsche. Voir les chapitres consacrés à Montesquieu et Tocqueville dans notre *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, *op. cit.*

Mais ces libéralismes n'en ont pas moins eux aussi, à nos yeux, une faiblesse, à savoir leur foi aveugle dans l'Évolution, dont ils font une sorte d'absolu. La liberté est bonne, disent-ils, parce qu'elle favorise le processus évolutif, le socialisme est mauvais parce qu'il le fige ou le fait régresser. Mais qu'en est-il du sens humain de l'Évolution ? Les efforts de la pensée en ce sens sont soupçonnés de n'être qu'illusion idéologique.

Hayek, en particulier, a été aveugle au rôle moral de la religion dans l'Histoire. Pour lui, la religion n'est bonne qu'à faire accepter aux hommes, grâce à la terreur de l'au-delà, les normes sociales. Quant à l'« amour du prochain » exigé par le Christ, ce n'est pas une Révélation rompant avec le comportement des sociétés païennes, mais un retour aux instincts ataviques de l'homme primitif. Le Christ a en effet prôné l'amour du *prochain*, alors que, dans la société de marché, les relations s'établissent entre partenaires *lointains*³. La morale chrétienne serait donc celle des petites sociétés archaïques.

Étonnant contre-sens de la part de cet homme par ailleurs si extraordinairement intelligent. Car on lui objectera que la proximité ou la distance ne changent rien à la nature de la relation éthique. L'amour évangélique se définit par le fait qu'il est dissymétrique, et il peut l'être, nous l'avons vu plus haut, à distance comme à proximité. Il peut y avoir des rapports de simple justice (symétriques) dans une société tribale, et des rapports de charité (dissymétriques) dans une société de marché. Hayek n'a pas vu ce point, et l'on peut dire qu'il a été bien léger en portant les jugements aussi expéditifs sur le christianisme.

Encore largement « structuraliste » en cela, il a cru en une logique purement spontanée, basée seulement sur le hasard et la nécessité, de l'évolution culturelle. Certes, il n'est pas le fataliste qu'on a voulu incriminer en lui. Ordre spontané ne veut pas dire, dans son esprit, ordre automatique, encore moins ordre inhumain. Hayek a bien montré le rôle que jouait la pensée dans l'évolution des sociétés humaines, en particulier dans le domaine constitutionnel et dans celui de la législation. Et il a écrit des pages remarquables sur le rôle des intellectuels. Mais je crois qu'il n'a pas reconnu le rôle du *prophétisme* dans l'histoire des sociétés humaines. Il explique très bien, avec sa théorie de la sélection des règles efficaces et en particulier sa théorie de la « critique immanente du droit », comment, quand des innovations surgissent dans une société (de nouveaux comportements commerciaux, par exemple), elles sont ou ne sont pas retenues par l'évolution culturelle. Mais il ne s'est pas intéressé au processus par lequel les innovations *surgissent*.

Pourtant, des prophéties, des « changements de paradigme », des « créations d'ordre à partir du chaos », irréductibles à la seule logique de la sélection culturelle, se rencontrent à chacune des grandes étapes de l'histoire humaine. En ce sens, l'histoire est largement une création de l'esprit, même si ce n'est pas au sens constructiviste et artificialiste. Quand les hommes de la « Révolution papale » des XI^e-XIII^e siècles, par exemple, ont réalisé la synthèse de l'éthique et de l'eschatologie biblique, d'une part, du droit romain et de la science grecque, de l'autre, et quand, réalisant ainsi pour la première fois une synthèse entre « Athènes », « Rome » et « Jérusalem » d'où devait sortir la civilisation occidentale, ils l'ont fait *pour christianiser le monde*. Ils ne savaient certes pas ce qu'ils faisaient au sens où un ingénieur sait ce qu'il fait en construisant une machine. L'Occident a été bien autre chose que ce qu'ils ont voulu et même imaginé. Les hommes de la Révolution papale voulaient néanmoins *consciemment* dépasser le monde du Haut Moyen Âge, où l'on n'espérait le salut que de la prière et des moyens de la superstition, ou encore du grand combat eschatologique, violent et ponctuel, des millénaristes, et s'acheminer vers un monde où l'on améliorerait la situation de

³ Cf. F. A. HAYEK, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Kegan Paul, 1982, II, p. 150.

l'homme par l'agir humain, par la nature humaine guérie par la grâce, et donc par la science et le droit, à la faveur d'un processus à la fois graduel et pacifique. Et en gros, quand on voit ce qu'est devenu l'Occident et comment est advenu le monde moderne, on peut dire qu'ils ont réussi ! Notre histoire a été faite *par eux*, et il est hautement douteux que, s'ils n'avaient pas existé et s'ils n'avaient pas eu les pensées et les intentions morales qu'ils ont eue, elle eût été la même.

Dès lors que les évolutionnismes sont aveugles à ce rôle de l'*esprit* dans l'histoire, ils sont singulièrement désarmés pour expliquer l'histoire réelle. Quand on ne dispose que des schémas explicatifs proposés par Hayek dans son texte si remarquable intitulé *Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct*⁴, on ne voit pas très bien pourquoi l'État de droit et l'économie de marché devaient se développer *en Occident* plutôt qu'ailleurs. Selon cette logique abstraite, ils auraient pu apparaître non seulement ailleurs, mais aussi quelques milliers d'années plus tôt ou plus tard. Si la religion du Christ n'est pas différente de celle de l'homme des cavernes, pourquoi la démarche n'a-t-elle pas été inventée par les Papous ? En fait elle a été inventée en Occident, et nous disons, nous, que la prophétie biblique et chrétienne a joué un rôle *causal* dans son avènement, et c'est pourquoi nous disions au début de cet article que le libéralisme est sorti directement ou indirectement du christianisme.

Je pense que Hayek a lui-même reconnu cette lacune de son système quand il a tenu le propos évoqué plus haut selon lequel il n'y a « pas de querelle » entre libéralisme et christianisme. Pourtant il devrait y en avoir, s'il est vrai que l'amour évangélique, en tant qu'amour du prochain, est incompatible avec la catallaxie ! En employant cette expression sibylline, Hayek reconnaissait implicitement qu'il ne pouvait expliquer valablement l'épanouissement du libéralisme dans les sociétés chrétiennes et, aujourd'hui même, la présence de nombreux chrétiens dans le camp libéral.

Donc, pour cette seconde famille non plus, le christianisme n'a pas d'importance ou en a peu.

c) *La liberté pour la charité*

La troisième famille de libéralismes est celle où l'on ne veut pas le progrès ou l'évolution pour eux-mêmes, mais parce qu'on en attend la réalisation de fins spirituelles supérieures. On veut la liberté parce que c'est le seul moyen d'obtenir le progrès qui n'est lui-même qu'un moyen en vue de ces fins.

Ce n'est pas à dire que, pour les libéraux de cette famille, la liberté soit une valeur inessentielle. Car c'est précisément leur conviction intellectuelle que, si l'on veut atteindre les fins éthiques qu'on se donne, on *doit* rendre possible le progrès, et que, si l'on veut favoriser le progrès, on *doit* souhaiter une société libérale. La liberté n'est pas le principe, mais elle fait corps intellectuellement avec le principe.

C'est dans cette famille que nous rencontrons à chaque pas le christianisme. Elle comporte en effet – liste non exhaustive – saint Thomas d'Aquin et la tradition thomiste jusqu'à l'École de Salamanque, Grotius, Milton, Locke, Bayle, Kant, Wilhelm von Humboldt, Benjamin Constant, Montalembert, Frédéric Bastiat, Lord Acton, et de nombreux Italiens, de Taparelli d'Azeglio à Antonio Rosmini, Luigi Einaudi ou Don Sturzo.

En distinguant ces différents niveaux de profondeur du libéralisme, on résout, me semble-t-il, le problème de l'apparente incompatibilité entre libéralisme et christianisme. Il est vrai que le chrétien n'a pas besoin de liberté au même sens où en a besoin l'anarchiste,

⁴ Studies...

l'utilitariste ou l'*homo œconomicus*. Mais *il en a un besoin plus grand encore, parce que sans elle il ne peut traduire la charité en acte.*

Il faut comprendre que la liberté, inversement, a besoin de lui ! Elle est en effet plus solidement fondée quand elle l'est sur un socle chrétien que quand elle l'est sur sa seule auto-affirmation.

Benjamin Constant en a rendu témoignage. Sous la Terreur, il a vu tous ses amis des Lumières matérialistes, chantres de l'utilitarisme, de la « morale de l'intérêt bien compris », ne pas tenir le coup, céder à la panique, perdre pied devant les terroristes. Seuls ont défendu jusqu'au bout la liberté ceux qui n'ont pas craint de perdre leur vie dans ce combat. Or, pour avoir cet héroïsme d'homme, il faut placer quelque chose plus haut que sa propre vie. C'est le cas des libéraux de la famille à laquelle Constant se rattache.

Plus que tout autre, Constant a directement lié le libéralisme au sens de l'infini qui est en l'homme, à ce qu'il appelle son « sentiment religieux », distinct des « formes religieuses » que sont les dogmes et les pratiques des différentes religions. Constant pose en thèse que ce « sentiment religieux » est universel ; qu'il est présent non seulement dans les différentes confessions chrétiennes, mais dans nombre de religions non chrétiennes, en particulier dans le paganisme grec. Il ne serait pas difficile de montrer, cependant, que ce que Constant appelle « sentiment religieux » est substantiellement un sentiment chrétien, étant donné la place première qu'y occupent l'éthique – incontestablement une éthique de la charité – et le sens du progrès ou de la perfectibilité humaine – incontestablement une transcription abstraite et sécularisée de l'eschatologie biblique. Constant n'a de querelle qu'avec le cléricisme, et il n'est certes pas le premier chrétien à avoir instruit ce procès, plus âpre chez lui, peut-être, en raison de ses origines vaudoises et de son cosmopolitisme qui l'avait mis en contact étroit avec tous les confessions chrétiennes de l'Europe.

Toujours est-il qu'il peut écrire cette profession de foi anti-utilitariste et que beaucoup trouveront anti-libérale :

« Le sentiment religieux [...] nous avertit de ce qui est mal ou de ce qui est bien. L'intérêt bien entendu ne nous fait connaître que ce qui est avantageux ou ce qui est nuisible. [...] S'il faut étouffer le sentiment religieux parce que, dites-vous [vous = les matérialistes des Lumières], il nous égare, il faudra vaincre aussi la pitié, car elle a ses périls, et nous tourmente et nous importune. Il faudra réprimer ce bouillonnement du sang qui nous fait voler au secours de l'opprimé, car il n'est pas de notre intérêt d'appeler sur nos têtes les coups qui ne sont pas destinés à nous atteindre. Il faudra surtout, songez-y bien, *renoncer à cette liberté que vous chérissez* : car d'une extrémité de la terre à l'autre, le sol que foule la race humaine est jonché des cadavres de ses défenseurs. Cette divinité des âmes fières et nobles, ce n'est pas l'intérêt bien entendu qui dressera ses autels. [...] *La liberté se nourrit de sacrifices*. [...] La liberté veut toujours des citoyens, quelquefois des héros. N'éteignez pas les convictions qui servent de base aux vertus des citoyens, et qui créent les héros, en leur donnant la force d'être des martyrs. »⁵

Pour Constant, donc, la religion est indispensable à la citoyenneté comme elle est indispensable à la défense de la Cité libre, et, dit-il ailleurs, au perfectionnement de l'espèce humaine et à l'invention de libertés nouvelles. Ne nous étonnons pas que ceux qui ne croient pas en Dieu soient voués à trahir la liberté un jour ou l'autre.

⁵ Benjamin CONSTANT, *De la religion*, Actes Sud, 1999, p. 31 et 34.

© Philippe Nemo
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
Avril 2005