

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=LHS&ID\\_NUMPUBLIE=LHS\\_152&ID\\_ARTICLE=LHS\\_152\\_0259](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHS&ID_NUMPUBLIE=LHS_152&ID_ARTICLE=LHS_152_0259)

---

## Une histoire au présent : travail et spiritualité

par Michel KAIL

| L'Harmattan | L'Homme et la société

/2 - N° 152

ISSN 0018-4306 | ISBN 274757590X | pages 259 à 270

---

Pour citer cet article :

– Kail M., Une histoire au présent : travail et spiritualité, L'Homme et la société /2, N°152, p. 259-270.

---

Distribution électronique Cairn pour L'Harmattan.

© L'Harmattan. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## **Une histoire au présent : travail et spiritualité \***

Michel KAIL

Dans le champ des sciences sociales, l'économie occupe une place à part et paradoxale. Elle s'affiche, d'une part, comme un modèle de scientificité, reprenant le flambeau porté jadis par la linguistique alors que le structuralisme exerçait une influence théorique déterminante, et joue, d'autre part, un rôle idéologique décisif, qui convainc, il faut bien le reconnaître, le plus grand nombre d'entre nous que les problèmes sociaux sont d'abord des problèmes économiques, et que ces problèmes, pour recevoir une solution, doivent être délimités dans une sphère à part en même temps que naturalisés. La science économique combine ainsi la vocation épistémologique, qui vise à construire son objet et à en dessiner le contour, et la vocation politique et idéologique, qui s'attache à traiter des questions sociales comme autant de problèmes exclusivement techniques. Ces deux vocations ici distinguées, fonctionnent de manière entremêlée dans l'élaboration de la science économique ; l'idéologie dessine les limites de l'objet de la science économique, alors que cette dernière justifie la naturalisation de l'économie et sa fonction déterminante.

Proposer des essais de philosophie économique revient à ne pas laisser se refermer le cercle de l'idéologie et de la science, en confrontant l'économie à l'autre qu'elle prétend, en tant que science, non pas tant

---

\* Arnaud BERTHOUD, *Essais de philosophie économique*, Presses universitaires du Septentrion, 2002.

assimiler qu'abandonner à son inutilité, qu'il s'agisse de la politique ou de la morale. D'où les quatre premiers chapitres de l'ouvrage d'Arnaud Berthoud : « Économie et Politique dans la *République* de Platon », « Économie et Politique dans la *Politique* d'Aristote », « Économie et Politique dans le *Léviathan* de Hobbes », « Économie et Morale chez A. Smith ». Un cinquième chapitre semble perturber l'ordonnement des chapitres précédents, qui s'intitule, « Travail, Économie et Religion chez Marx et E. Bloch », mais je suis néanmoins tenté de penser qu'il fournit la clef de l'ensemble de l'analyse. J'y reviens.

En se réfugiant dans l'histoire de la pensée économique, Arnaud Berthoud n'épargne-t-il pas la posture triomphante de la science économique ? L'auteur répond par anticipation à cette objection lors de son étude consacrée à Aristote : « Il est évidemment impossible qu'un auteur ancien prononce un jugement critique sur un état de choses appartenant à une époque postérieure. Mais l'histoire des idées n'aurait pas d'intérêt si l'on faisait de cette évidence un interdit et si l'on s'abstenait une fois pour toutes de tirer de la position doctrinale d'un ancien une charge critique à l'encontre d'une idée moderne » (p. 65-66). L'histoire des idées n'est donc nullement vouée à l'inactuel.

Dans le dernier chapitre de l'ouvrage, Arnaud Berthoud précise qu'il ne s'agit plus de contenir l'économie par l'éthique, comme s'y essaient Platon, Aristote ou Hobbes, ni d'encercler l'éthique par l'économie à la manière d'Adam Smith, mais d'économie *et* de religion ou de spiritualité. Aussi poursuit-il la proposition de Simone Weil, qu'il cite en exergue de ce chapitre :

« La notion de travail, considérée comme valeur humaine, est sans doute l'unique conquête spirituelle qu'ait fait la pensée humaine depuis le miracle grec » ;  
« Les travailleurs savent tout ; mais hors du travail, ils ne savent pas qu'ils ont possédé toute la sagesse » (Simone WEIL, *Œuvres complètes*, Gallimard, « Quarto », 1999, p. 332 et p. 14).

Le travail a certes pris, et continue de prendre, différentes formes, il n'en reste pas moins qu'il n'y a pas de société réelle sans travail. Cependant, seule la société bourgeoise a constitué le travail en forme universelle de la vie humaine, exaltant l'intelligence technique et la maîtrise qu'elle autorise sur la nature. Or Simone Weil soutient que par cette valorisation du travail, la vie spirituelle s'est hissée à un niveau supérieur. La philosophie du travail (née avec Locke) instaure une relation singulière entre une activité (de transformation du monde) et une

passivité (ressentie comme souffrance) par le biais d'une expérience du temps, qui ouvrirait les modernes à cette nouvelle spiritualité. Or Marx enseigne que le temps du travail est un temps de peine qu'il s'agit d'économiser de manière active, Bloch que le temps du travail est un temps d'attente tendu vers l'espérance, qui ouvre sur les mythes et symboles, constitutifs des utopies et des religions. Le travail est alors en chaque être humain, ce qui fait de lui un « économiste véritable » et un être spirituel. Marx est un philosophe de la joie qui, le premier, s'adresse aux masses et parle pour les masses, leur faisant la promesse de la joie dans le futur, tout en leur révélant celle qui déjà anime leur production dans le capitalisme. Assurément, il décrit l'aliénation du travailleur, la tristesse du désir d'argent et la domination de la machine, mais rappelle que le travail est « la vie productive elle-même », « l'activité positive et créatrice », « le premier besoin de la vie ». Aussi, le capitalisme se voit-il confier la « mission historique » d'assurer l'avènement par et dans le travail de « l'individu intégral », selon son « double principe », un individu toujours plus singulier et toujours mieux intégré dans la communauté humaine.

La fin de l'aliénation ne signifie nullement la fin de l'économie : la société communiste ne peut manquer de poursuivre le calcul économique, qui a pour but d'économiser du temps de travail. La tristesse, compagne du travail aliéné, ne saurait être confondue avec l'effort et la tension qui animent tout travail, et dont le calcul économique cherche à diminuer la durée. À la question : qu'est-ce qui est économisé fondamentalement en tout acte qu'on appelle « économique » ? Marx répond : le temps de travail. Le véritable économiste est le travailleur communiste, qui se réapproprie peine, produit et temps de travail, sous la forme d'un temps vécu et immédiatement mesuré par lui. Si le travailleur-économiste mesure sa peine, c'est qu'il attend un bien de son produit ; ce qu'on peut nommer avec Ernst Bloch le « principe espérance ». Celui qui espère est, en tout homme, le travailleur.

Il n'en reste pas moins que Marx manque l'espérance, en négligeant la part d'incertitude qui nourrit l'attente du labeur, et en surestimant la part de puissance dans la maîtrise des forces productives. Il applique au travail la leçon spinoziste, qui enseigne que l'homme de la joie est celui qui refoule les passions de l'attente ; l'espoir, affirme Spinoza, est une passion triste. Bloch, à son tour, laisse échapper l'économie politique. Nulle part dans son œuvre, il n'interroge le caractère théologique de la marchandise et la forme fétichiste de la pensée bourgeoise de l'argent. C'est pourquoi Berthoud nous invite à tenir ensemble Marx et Bloch en situant l'espérance, par le biais du travail, au principe de l'économie, comprise comme disposition de l'esprit au calcul et à la mesure de l'optimum. Pour la philosophie politique d'inspiration grecque (Léo Strauss, Hannah Arendt ou Éric Weil), l'économie recèle la menace qui pèse sur la vie politique. Par quoi, cette philosophie politique s'efforce d'échapper à sa propre mise en question, qui réside dans « l'idée profondément subversive d'un économiste heureux et d'un travailleur religieux » (p. 225-226), c'est-à-dire l'Anarchie.

Quoi qu'il en soit de la pertinence de cette articulation de l'économique et du spirituel, elle n'en propose pas moins une hypothèse stimulante qui impose d'apprécier, à rebours des croyances communes, la relation de l'économie avec la politique ou la morale. Cette relation est habituellement l'occasion d'un jeu alternatif de valorisation et dévalorisation, qui affecte tour à tour les deux termes de la relation. À la manière de la conception classique des rapports de l'âme et du corps selon laquelle l'activité de l'âme impose la passivité du corps et l'activité corporelle entraîne la passivité de l'âme. Ce qui ne manque pas de renvoyer à la difficulté structurelle de la pensée occidentale qui l'empêche d'interpréter les rapports du matériel et du spirituel en dehors de cette alternative.

Rétrospectivement, il est alors possible de rendre compte des chapitres précédents de l'ouvrage d'Arnaud Berthoud.

Platon nous invite à rompre avec l'apparence qui confond la politique avec un champ de forces où s'affrontent les passions, les intérêts et les pouvoirs. Dans son principe, la politique est le lieu de la pensée, qui a son siège en l'âme et pour exercer la dialectique grâce à laquelle plusieurs individus dialoguent en vue d'atteindre la véritable nature des choses. La politique est donc l'activité d'une sorte d'âme collective. Cependant, c'est

la multiplicité des besoins qui conduit une pluralité d'hommes à s'assembler en une communauté. Cette communauté ne manque pas de franchir l'étape décisive de l'accroissement illimité des richesses au-delà de la nécessité, qui sollicite le secours de la justice pour régler les problèmes qu'il entraîne. Ayant ouvert les besoins sur l'infini, la société est confrontée au problème de son unité, sous le double aspect, du volume de l'accumulation des biens (menace de guerre extérieure) et de la distribution des richesses (menace de guerre civile). La conjuration de ces deux menaces n'est pas confiée à la science économique, car l'idée de grandeurs économiques comparables fait défaut, mais à une éthique, chacun à sa place et selon sa fonction devant acquérir son sens propre de la mesure. Cependant, Platon affirme de plus en plus nettement qu'aucun frein institutionnel ou éducatif ne saurait véritablement enrayer l'accroissement illimité des besoins et des désirs : « Il faut pourtant bien placer dans le temps la cité parfaite. Mais précisément le temps s'en empare immédiatement pour la ronger et la défaire » (Arnaud BERTHOUD, *op. cit.*, p. 25). Il n'empêche que même sous la tyrannie nous ne devons pas nous décourager de chercher et aimer le bien, tout en ayant pleine conscience (ou parce qu'ayant pleine conscience) que nous n'avons pas la maîtrise de notre conversion, qui relève de la chance et du hasard. L'essence de la politique est ainsi enfermée dans une révélation qui peut illuminer n'importe quelle cité ; aucune économie n'est assez pervertie pour rendre impossible cette révélation.

Lorsque Marx, Bloch et Weil se demanderont quel est l'élément constitutif de l'économie qui recèle cette potentialité spirituelle, ils désigneront, comme nous l'avons vu, le travail. Si Platon semble stigmatiser l'économie dans le « rôle du méchant » en dévoilant la relation étroite entre la tyrannie et l'accumulation des richesses ainsi que la simultanéité de l'absence de lois positives et l'invocation de lois économiques naturelles, plus fondamentalement, il reformule la problématique. Pourquoi les besoins et les désirs humains s'excèdent-ils dans l'illimité ? L'économie humaine, au contraire de l'économie animale, ne se limite pas aux besoins vitaux, mais s'ouvre sur les besoins qui relèvent du jugement d'autrui. L'excès de la consommation n'est ainsi une injustice à l'égard d'autrui que parce qu'elle intègre autrui dès l'abord. Par quoi la politique doit s'imposer comme le lieu où se débattent les problèmes de la justice dès le moment des besoins et de la division du travail, sans jamais céder à la technique et à l'art de l'économie un quelconque espace d'autonomie.

Deux références permettent d'apprécier l'attitude d'Aristote vis-à-vis de l'économie : le livre I de la *Politique*, consacré à l'économie, et le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, qui dégage les principes de la justice dans l'échange et la répartition. Aristote dresse une critique du « système économique » dont il découvre, à l'état latent chez Platon, les deux notions constitutives, d'économie mécanique et de monnaie comme moyen d'échange généralisé. Deux conditions président, en effet, à la construction d'un « système économique » tel que l'entendent les sciences économiques modernes. La première exige d'abstraire le système des actes relatifs aux richesses de toute normativité éthique (le bien-vivre) ou morale (la justice) en vue de le subsumer sous la catégorie de la causalité mécanique. En ce sens, un « bien économique » n'est précisément pas un « bien », mais un objet matériel ou un service déterminé par ses caractères physiques et produisant à titre d'effet mécanique un bien. La seconde condition impose de rapporter tous les actes relatifs aux richesses à une seule mesure en vue d'obtenir des grandeurs comparables.

« Dans le cas du petit commerce, la question posée par l'acquéreur est celle de savoir si tel ou tel objet mérite d'entrer à tel ou tel coût dans la consommation au regard du bien-vivre. Dans le cas de la chrématistique, la question devient celle de savoir si tel ou tel objet mérite d'être acheté puis vendu au regard du profit. La monnaie alors n'est plus seulement un intermédiaire qui permet d'élargir le troc à des relations multilatérales, elle devient le point de départ et le point d'arrivée de l'opération, c'est-à-dire 'le principe et la fin de l'échange' (*Politique*, I 1257 b 23) » (Arnaud BERTHOUD, *op. cit.*, p. 68-69).

Dans le petit commerce, une relation de reconnaissance réciproque est nouée avec l'autre, alors que la chrématistique ne permet de dessiner aucune limite, aucun point d'appui pour la reconnaissance, dans la mesure

où sa « fin » est une acquisition illimitée de monnaie. Aristote distingue ainsi deux types d'économie, une économie d'échange dont l'extension est circonscrite par le bien-vivre et une économie d'échange dont le champ d'application n'a pas de limite assignable. La tyrannie (« pouvoir despotique », du grec *despotes*, le maître d'esclave) désigne l'invasion de la cité par un pouvoir économique affranchi, sous l'effet de la chrématistique, des normes inspirées du bien-vivre. Elle gomme la distinction nécessaire entre l'exercice économique du pouvoir dans la famille, naturellement despotique, et l'exercice politique du pouvoir dans la cité. Le pouvoir économique est le pouvoir « normalement » (« naturellement » dans la conception finaliste d'Aristote, la nature animée par une fin n'étant, selon nous, qu'une convention naturalisée ; ce qui montre bien, à nos yeux, que la naturalisation est toujours seconde par rapport à la norme) dévolu au maître sur l'esclave, pouvoir au centre de la production et de la consommation dans l'économie domestique. Dès lors que la production s'affirme elle-même comme fin, sous la férule chrématistique d'une accumulation monétaire sans fin, un tel pouvoir submerge la cité. Le tyran est donc un despote faisant des citoyens ses esclaves au service de son plaisir illimité.

« En confisquant toute la vie politique, le tyran se donne ainsi l'illusion que la politique n'est qu'une économie domestique et que l'économie domestique n'est qu'un art de faire de l'argent » (*Ibid.*, p. 90).

Aristote reproche à Platon de n'avoir pas compris la véritable nature ou fin du pouvoir despotique ; ce qui l'a conduit à soutenir que la tyrannie est la vérité de tous les autres régimes politiques. Si la politique n'est que l'organisation de l'économie, l'argent ne peut manquer de détruire ce qu'il investissait dès le début. D'où l'autre définition de la politique par Platon, la communauté forgée par l'amitié philosophique tendue vers la contemplation du Bien. Aristote de remarquer que Platon ne peut compter que sur l'intervention miraculeuse de la philosophie et retrouver à la fin ce qu'il a introduit d'abord, à savoir une compréhension de la cité sur la base d'une théorie de l'âme.

Il n'empêche que le début des temps modernes ignore Aristote et procède à un certain retour à Platon. Seule la dimension qui réduit la politique à l'organisation de l'économie est conservée, l'autre dimension de la politique est dès lors confiée à la mystique.

« Les cités se construisent, la politique est une organisation de la violence, des passions et des fureurs au moyen de cette même violence. Au centre de ce tourbillon, il y a le génie technique de l'homme. À la périphérie, se trouvent les individus et leur aspiration singulière au bonheur. La politique est une technique de la violence en vue du plus grand bonheur de chacun » (*Ibid.*, p. 93).

En même temps, l'époque moderne affronte le pessimisme de Platon comme un défi. L'illimitation des besoins n'est pas un mal au regard du Bien, elle est ce que les cités doivent être capables d'intégrer. En d'autres termes, il convient de réhabiliter l'économie chrématistique. Alors que les historiens des idées se réfèrent à Locke lorsqu'ils s'interrogent sur l'origine des théories économiques modernes, ils délaissent l'absolutisme de Hobbes qui ne semble céder aucune place à une économie régulée par des lois spécifiques. Or Locke hésite à rompre avec la représentation traditionnelle et continue de penser que la régulation de l'économie est de facture morale. En revanche, Hobbes est proprement moderne en ce qu'il fait de l'économie le problème central de la politique. Rendre possible la vie collective impose de refonder les économies traditionnelles, qui reposent sur une relation directe des hommes entre eux, en rejetant

« l'idée que le bien ou le mal pourrait venir autant de l'usage de l'homme par l'homme que de l'usage des choses. Il n'y a de bien que par les choses ou par l'État. C'est d'ailleurs ainsi et seulement ainsi que les hommes peuvent être rationnels et s'entendre dans des institutions construites alors uniquement en vue de distribuer ces choses qui viennent de la nature ou de l'État » (*Ibid.*, p. 97).

Hobbes offre au libéralisme économique son fondement, car celui-ci ne peut revendiquer l'autorégulation de l'économie contre l'État que dans la mesure où ce dernier a débarrassé l'espace économique de toute relation directe entre les agents et pris en charge toute la partie de l'économie ancienne consacrée à leurs besoins mutuels. L'économie moderne suppose l'État, qui seul mène à bien la destruction de l'économie ancienne. À l'abri de la « machine de peur » qu'est l'État de Hobbes, les hommes sont libres de se consacrer au souci d'eux-mêmes, séparés qu'ils sont les uns des autres, leur peur naturelle ayant été transposée en peur politique. Chacun devient ainsi un « homo œconomicus », selon l'expression qui sera utilisée au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'État et le Droit enserrant une économie collective. C'est donc bien la philosophie politique de Hobbes qui tresse pour la première fois le lien du

constructivisme et de l'économie. La méthode constructiviste est mise en œuvre par les mathématiques selon le principe, la nature d'une chose n'est saisie que par la production de celle-ci. L'État est, comme l'objet géométrique, construit en fonction d'une règle en vue d'atteindre une fin connue. Il libère chacun de la peur de l'autre et de la peur de la mort violente, des passions qui entraînent la guerre, et lui permet de produire, consommer et échanger. L'économie peut ainsi prendre la forme d'une économie de méthode mathématique ; la science économique s'imposant comme la première des sciences humaines. Le principe de la solution de Hobbes consiste à confier à l'État seul le pouvoir de distribuer et répartir l'estime et l'honneur, entendons la reconnaissance, élevée au rang de bien public dont la valeur est fixée par la seule puissance étatique. Il lui importe d'abstraire la reconnaissance des biens matériels dans lesquels elle est initialement incluse comme qualité symbolique.

« Puisque le besoin le plus humain parmi tous les besoins de la vie ne peut se satisfaire sans excès passionnels, on ne l'éradique pas de la nature humaine — car nul ne peut attenter à sa propre vie, mais on lui trouve un substitut. Le besoin d'autrui au point de départ de toute économie humaine et de toute culture devient maintenant le besoin d'État ou le besoin de loi » (*Ibid.*, p. 122).

Alors que les réponses habituelles à la question fondamentale de toute philosophie sociale, englobant économie et morale — comment un peuple peut-il être prospère et vertueux ? — fusionnent la morale et l'économie, au profit de l'une ou de l'autre, Adam Smith se préoccupe de les articuler sans les confondre. Un troisième terme est invoqué en vue d'assurer leur harmonisation, la nature : un peuple à la fois prospère et vertueux est un peuple qui laisse agir la nature dans ses institutions.

Si nous nous accordons sur les deux acceptions de « nature », l'unité permanente d'une chose par rapport à la variété de ses apparences et la cause dont l'efficacité échappe à l'initiative de la volonté, l'économie capitaliste est une économie naturelle dans ce double sens, comme essence de toutes les économies apparues historiquement et comme s'instaurant d'elle-même sans que les hommes interviennent. L'économie naturelle sollicite le principe de l'économie et celui de l'échange ; le premier se concrétise dans le travail, l'épargne et le calcul, en vue de répondre à l'illimitation des besoins et la rareté relative des ressources, le

second se manifeste dans le jeu du troc et des échanges entre semblables, pour le plaisir d'interposer des symboles et de se comparer. L'économie naturelle doit répondre à la mise en demeure d'un double infini, celui des besoins et celui des échanges. Leur combinaison dans l'économie sociale fait que l'enrichissement de l'économie naturelle n'est empêché que par des causes extérieures. Au contraire de Platon, Aristote ou Hobbes, l'infini de l'économie n'est pas apprécié par Adam Smith comme menaçant, dans la mesure où le système économique assure de lui-même ce que ces auteurs confient à la morale ou à la politique. L'agent économique n'a rien en lui à protéger, il n'a pas d'âme à perdre, il est une fonction naturelle et individuelle en tout homme. Fonction qu'intègre le système naturel de l'économie, défini par l'instauration d'un équilibre mécanique. C'est donc l'économie qui soutient la morale et la politique en créant un monde stable : « L'Économie Politique au sens le plus élevé est la science du monde naturel des hommes » (*Ibid.*, p. 171). La richesse à la source de toutes les autres est constituée par le travail. Si tout homme est travailleur, comme propriétaire de son propre corps, il détient une part en droit égale de la richesse qui fait le monde. L'économie naturelle contient ainsi en elle un principe d'égalité devant les richesses.

Le problème classiquement posé par l'interprétation de l'œuvre d'Adam Smith est celui du rapport entre la *Théorie des sentiments moraux* et *La Richesse des nations*. Y a-t-il continuité ou discontinuité de l'un à l'autre de ces ouvrages ? Arnaud Berthoud accorde sa faveur à la thèse de la convergence entre ces deux ouvrages qu'il qualifie de solution la plus simple. La sphère économique comme la sphère morale mêlent des aspects mécaniques et dynamiques. La première est certes une immense machine, mais les relations mécaniques composent la structure d'un organisme vivant. Dans la morale, la formation des vertus et la modération des passions agissent à la manière d'un mécanisme, mais celui-ci s'inscrit dans l'esprit sous une forme prescriptive. Il ne faut pas confondre les passions du sujet moral et les intérêts de l'agent économique ; seules les passions nous installent sous le regard de l'autre. L'agent économique fait usage de la nature pour ses fins subjectives, alors

que l'action du sujet moral consiste à renoncer à un tel usage et à laisser agir la nature selon ses fins objectives : agir moralement exige que l'on se transforme soi-même pour accepter la place que l'ordre cosmique réserve à chacun. Arnaud Berthoud de conclure :

« Si on considère la théorie morale et l'Économie Politique d'A. Smith séparées l'une de l'autre, alors on peut dire sans doute, comme on le fait souvent, qu'A. Smith reste inférieur aux plus grands en chacun de ces domaines. [...] Ce qui fait sa force et sa réputation apparaît lorsqu'on met ensemble la théorie morale et l'Économie Politique et qu'on lit la *Théorie des sentiments moraux* et la *Richesse des nations* comme deux ouvrages consacrés, selon leur angle propre, au problème unique de l'articulation entre morale et économie » (*Ibid.*, p. 190).

Quelle leçon retenir de ces analyses fines de l'histoire de la pensée, et pas seulement, comme l'indique, modestement, le titre de l'ouvrage de la pensée économique ? Le retour sur cette histoire nous prévient que les manières contemporaines d'appréhender les rapports de l'économie et de la politique ont déjà été mises à l'épreuve par les auteurs « classiques ». En les fréquentant avec un guide aussi précieux qu'Arnaud Berthoud, nous pouvons donc anticiper lucidement les limites de chacune des solutions proposées actuellement. Plus fondamentalement, les interprétations de Berthoud démontrent de façon très convaincante qu'il est illusoire d'appréhender l'économie et la politique ou la morale comme deux entités strictement délimitées et distinctes. Illusion à laquelle n'échappe pas la critique humaniste de l'économie, si courante de nos jours. Victime des présupposés de l'idéologie économiciste qu'elle prétend surmonter, elle se contente d'inverser le signe positif qui valorise l'économie en signe négatif, dont elle affecte l'intérêt. En d'autres termes, cette critique donne vigueur à ce dont elle prétend se défaire, elle croit en l'économie comme sphère autonome, ordonnée par des lois naturelles. Elle acquiesce au naturalisme pour mieux promouvoir l'humanisme. Ce qui ne saurait nous étonner tant ces deux catégories ont leur sort lié : l'humanisme est l'autre conséquence du même principe qui supporte le naturalisme, selon la logique des frères ennemis dont l'histoire de la philosophie nous a conté les relations tumultueuses, celles de la volonté et

de la nécessité. Arnaud Berthoud nous enseigne de ne plus croire en l'économie pour mieux prendre au sérieux l'activité de travail. De plus, il nous apprend que la conception du rapport entre l'économie et la politique, ou la morale, est toujours surdéterminée par un concept originaire, source d'inspiration d'une conception d'ensemble, qu'il s'agisse de l'âme pour Platon ou de la nature pour Adam Smith. La pensée contemporaine qui prétend organiser le face à face de l'économie et de la politique ne saurait pourtant échapper à cette règle. Il resterait donc à dévoiler le concept originaire qui commande cette représentation de la relation de l'économie et de la politique. Nous irions trop vite en l'identifiant à l'individualisme. Il semble bien qu'il faille chercher du côté d'une théorie de l'action qui enferme le sujet dans un domaine fort limité.