

# ARENDT OU LES LIMITES DES LOIS ÉCONOMIQUES<sup>1</sup>

Marlyse Pouchol

OMI / Hermès, Université de Reims

Bien qu'il n'y ait pas vraiment beaucoup d'économie dans l'œuvre de Hannah Arendt, la façon dont elle pense la politique met toutefois en cause les fondements de la science économique si bien que sa lecture ne peut manquer d'attirer l'attention d'un économiste qui s'interroge sur sa discipline. Dans la « *Condition de l'homme moderne* », ouvrage de 1958 où les références à l'économie sont les plus fournies, elle relève que l'économie n'a été, jusqu'aux temps modernes, qu'un « *chapitre assez secondaire de la morale et de la politique* » et reprend l'idée selon laquelle « *l'économie politique conçue en premier lieu comme « science » ne date que d'Adam Smith* »<sup>2</sup>. Elle ajoute que « *la science moderne de l'économie* » est « *née en même temps que la société* » et qu'elle « *est devenue avec son outil principal, la statistique, la science sociale par excellence* »<sup>3</sup>. Sa connaissance du passé lui permet de montrer à quel point l'avènement de la notion de « *société* » correspondant au genre de communauté humaine sur laquelle s'élabore la science économique constitue une grande nouveauté du XVIII<sup>e</sup> siècle en totale rupture avec la façon dont les hommes avaient jusqu'alors pensé leur condition. Ainsi, Arendt souligne-t-elle que le terme « *économie politique* » aurait semblé « *une contradiction dans les termes* » aux philosophes de la Grèce Antique, précisément, parce que « *tout ce qui était économique, tout ce qui concernait la vie de l'individu et de l'espèce, était par définition non politique, affaire de famille* »<sup>4</sup>. Ils opposaient la communauté privée au sein de laquelle s'accomplissaient les activités économiques destinées à l'entretien de la vie physique à une communauté publique centre de la vie politique de la cité. Ces divisions ont cessé d'avoir cours aux temps modernes. À cet égard, Montesquieu (1689-1755) apparaît comme le dernier philosophe ayant encore en vue les anciennes distinctions. Arendt rappelle que pour celui qui a rédigé « *De l'esprit des lois* » (1747) « *la vie des hommes est régie par les lois et les mœurs* » ; « *les lois règlent les actions du citoyen, les mœurs règlent les actions de l'homme* »<sup>5</sup>. En revanche, la science moderne de l'économie va considérer comme désuète cette dichotomie de l'homme et du citoyen créant une dualité d'un être privé et d'un être public et n'aura de cesse de l'abolir au profit de la mise en scène d'un être social unidimensionnel, un être dont les activités privées vont se trouver dotées d'une portée agrandie en acquérant une utilité collective. La notion de société a le défaut de faire régner l'idée d'un seul genre d'activité humaine et de ne mettre en évidence qu'une seule sorte de relation entre les individus. Faute d'établir des distinctions entre la loi et les mœurs, la science moderne de l'économie n'est plus en mesure de comprendre ce que Montesquieu avait saisi, à savoir que ce sont les mœurs, « *soit la simple force de liaison que constitue la moralité* », qui assurent la cohésion des hommes vivant en société et non pas la loi édictée par des institutions politiques. Ce manque de distinction aboutit à la fonctionnalisation des lois, des institutions ou des organes de gouvernement si bien que les

---

<sup>1</sup> Ce texte est issu du 11<sup>e</sup> colloque de l'Association Charles Gide pour l'Étude de la Pensée Économique qui s'est déroulé à Lille les 22-24 septembre 2005. Il a été publié dans l'ouvrage collectif : *Y a-t-il des lois en économie ?* sous la direction de Arnaud Berthoud, Bernard Delmas et Thierry Demals, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2007, p.623- 644.

<sup>2</sup> ARENDT H. (1958) *Condition de l'homme moderne*, [CHM] Calmann-Lévy, 1983, note p. 52.

<sup>3</sup> CHM, p. 52.

<sup>4</sup> CHM, p. 38.

<sup>5</sup> ARENDT H. (1953) Compréhension et politique, in *La nature du totalitarisme*, Payot 1990, p. 49.

unes et les autres peuvent tout à fait finir par être vidés de tout contenu authentiquement politique.

Les reproches qu'Arendt adresse à la science économique doivent d'abord être resitués dans sa conception de la politique, laquelle n'est pas indépendante de l'apparition de régimes totalitaires au XX<sup>e</sup> siècle. Nous tenterons ensuite de montrer pourquoi nous adoptons la position d'Arendt laquelle n'aboutit pas, comme on pourrait le croire un peu trop rapidement à une condamnation sans appel de la discipline des économistes au profit d'une quelconque autre discipline mais constitue, au contraire, une ouverture permettant de leur offrir une légitimité dans l'élargissement de leur réflexion au-delà des limites du champ des lois économiques.

## ARENDT ET LA DÉFENSE DE LA POLITIQUE

Analysant le régime totalitaire, Arendt explique qu'il « *se joue de toutes les lois positives* » mais qu'il « *n'est pas arbitraire* »<sup>6</sup> car il obéit, selon une logique rigoureuse à un autre genre de lois. Elle a mis en évidence une attitude tout à fait particulière caractérisée par une soumission à la logique des idées atteignant autant les gouvernants que les gouvernés. Le dictateur totalitaire, à la différence du tyran d'un régime autoritaire, « *ne se considère pas comme un agent libre ayant le pouvoir de mettre en oeuvre sa volonté et ses caprices arbitraires mais comme l'exécutant de certaines lois qui lui sont supérieures* »<sup>7</sup>. Le principe qui commande ses actes et qu'il impose à tous requiert une sorte d'oubli de soi conforme à une vision de l'espèce humaine, pour laquelle l'individu n'est rien en dehors d'un rouage d'une grande machine en mouvement dont seul compte le fonctionnement, prêt à admettre que tout grain de sable enrayant son élan doit être éliminé. La différence de contenu idéologique du régime apparu vers 1930 en Union soviétique et à partir de 1938 en Allemagne n'est pas déterminante car, à ce stade, les idées ont complètement disparu. Il ne reste que de la logique si bien que « *peu importe que cette idéologie soit aussi inepte et dépourvue de contenu spirituel authentique que le racisme ou qu'elle soit imprégnée de ce qu'il y a de meilleur dans notre tradition, comme le socialisme.* »<sup>8</sup> Que la loi impérieuse renvoie à une loi de la Nature ou à une loi de l'Histoire ne fait aucune différence, car ce qui est notable dans l'un ou l'autre cas, c'est que l'individu n'y soit plus qu'un élément d'un processus surhumain auquel aucune initiative n'est permise afin qu'il n'entrave pas la liberté de déroulement du processus. Dès lors, « *la terreur est requise afin d'accomplir, de traduire en une réalité vivante, les lois du mouvement historique ou naturel* »<sup>9</sup>. Et elles « *aboutissent toujours en définitive, à la même « loi », celle de l'élimination* » des éléments superflus au profit de la poursuite du mouvement.

Tels qu'Arendt les analyse, les régimes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle ont révélé qu'il était tout à fait possible qu'il y ait de l'État sans que le sens de la politique qui ne peut être que celui de la liberté soit présent. Il faut comprendre que sous ces régimes, le pouvoir politique véritable qui réside dans la faculté des hommes d'agir de façon concertée est totalement anéanti. Loin d'être identifiable à une puissance de contrainte associable systématiquement à l'appareil d'État, le pouvoir politique, tel qu'Arendt le saisit, correspond à la possibilité de fonder quelque chose de neuf qui n'a jamais existé auparavant, quelque chose qui a besoin de relever d'une décision collective et d'engagements mutuels car il ne s'agit pas d'accomplir un projet de société que quelques-uns auraient pu sagement mûrir dans leur coin en pensant en rupture avec le plus grand nombre. La façon dont Arendt nous parle de la politique est donc assez déroutante car elle est à contre-courant d'une habitude de penser qui associe la politique

---

<sup>6</sup> ARENDT H., (1953-54) *La nature du totalitarisme*, [NdT] Payot 1990, p. 98

<sup>7</sup> NdT, p.117.

<sup>8</sup> NdT, p. 117.

<sup>9</sup> NdT, p.101.

à l'activité des hommes de l'appareil d'État et à la contrainte que cet appareil est en mesure d'exercer. Il ne faut pas confondre la politique avec la « politique politicienne » qui signifie seulement « *la représentation professionnelle des intérêts acquis* »<sup>10</sup>. Dès lors que l'on accepte de renoncer à cette habitude, on peut admettre que la fonctionnalisation des organes politiques réalisée, notamment, par la science économique correspond à une dépréciation de la politique qui se manifeste par sa transformation en administration sociale laquelle est sans rapport avec le pouvoir de fonder du neuf. La politique véritable renvoie, au contraire, à « *l'action, la seule activité qui mette en rapport directement les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière.* »<sup>11</sup> C'est pourquoi « *la pluralité, qui correspond au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme qui vivent sur terre et habitent le monde* »<sup>12</sup>, est la condition de toute vie politique, et voilà aussi pourquoi c'est « *le langage qui fait de l'homme un animal politique* »<sup>13</sup>. « Action », « pluralité » et « langage » sont les trois ingrédients de la pratique politique authentique, de telle sorte que la dépréciation de la politique se manifeste par des atteintes portées à l'un ou l'autre de ces trois éléments. D'une certaine manière, toutes les sortes de sciences participent à ce mouvement. La science économique, par exemple, perd de vue l'action en la remplaçant par le « *comportement* » qui n'est plus qu'une réaction attendue, ou une activité en vue de quelque chose. La pluralité (« *nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître* »)<sup>14</sup> a tendance à être reniée de façon assez généralisée car « *pour toute pensée scientifique, aussi bien en biologie qu'en psychologie, en philosophie qu'en théologie seul l'homme existe, de même qu'en zoologie il n'y a que le lion* »<sup>15</sup>. Enfin, comme toute action, tout savoir n'a de sens que si on peut en parler, la situation créée par les sciences « *contraintes d'adopter « une langue » de symboles mathématiques qui, (...), contient à présent des propositions absolument intraduisibles dans le langage* »<sup>16</sup> est d'une grande importance dans la poursuite de la dépréciation de la politique. Dans le prologue de la « *Condition de l'homme moderne* » qui commence ainsi : « *en 1957 un objet terrestre, fait de main d'homme, fut lancé dans l'univers...* »<sup>17</sup>, Arendt explique que le développement des sciences et leurs retombées pratiques rendent désormais possible un changement radical de la condition humaine, ouvrant à une condition dans laquelle la politique n'aurait plus de place. Et comme les régimes totalitaires ont révélé ce qu'il en coûte de supprimer la politique, l'éventualité de ce changement s'avère un sujet d'inquiétude et c'est dans ce contexte qu'il est important de situer la réflexion d'Arendt qui annonce dans le prologue déjà cité : « *ce que je propose est donc très simple : rien de plus que de penser ce que nous faisons* »<sup>18</sup>.

Il existe encore une autre raison d'être dérouté par la lecture d'Arendt. Cela tient, en partie, à la position indéterminée de ses écrits dans le champ des disciplines de pensée établies mais surtout au statut hors normes qu'elle leur confère. « *Penser ce que nous faisons* » ne donne pas de remèdes aux maux de notre époque, tel le chômage dont elle ne néglige pourtant pas l'importance, et ne fournit pas de solutions aux problèmes de la dépréciation de la politique qu'elle soulève, ce qui est une cause de déception voire de rejet chez tous ceux qui ont en vue la recherche des moyens de s'opposer à un cours insatisfaisant de l'histoire. Pour autant, elle n'adopte pas non plus la position du savant retranché sur ses hauteurs, observant

<sup>10</sup> ARENDT H., (1951) *Les Origines du totalitarisme*. Quarto Gallimard, 2002, p. 361.

<sup>11</sup> CHM, p. 15.

<sup>12</sup> CHM, p. 16.

<sup>13</sup> CHM, p. 10.

<sup>14</sup> CHM, p.16-17.

<sup>15</sup> ARENDT H., *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil 1995.

<sup>16</sup> CHM, p.10.

<sup>17</sup> CHM, p.7.

<sup>18</sup> CHM, p. 12.

la vie des hommes sur terre pour tenter de percer les mystères de son fonctionnement ou bien encore d'en dégager la loi d'évolution. Arendt s'oppose, au contraire, avec véhémence à cette posture, proprement anti-politique, de l'observateur cherchant à produire des connaissances sur l'homme et son histoire. Cette activité de production de connaissances ne correspond pas du tout à l'activité de penser véritable et Arendt insiste sur la distinction à opérer entre ces deux genres d'activités. La pensée<sup>19</sup>, expérience menée dans la solitude, qui surgit d'un étonnement et qui n'aboutit à rien sinon de l'embarras et du doute se présente dès lors comme une activité permettant d'élever le « parler ensemble » au rang des besoins d'un individu. La communication ne le libère pas définitivement de ses doutes, mais lui permet de dire « je » d'avoir une identité, « d'être quelqu'un »<sup>20</sup> et non pas seulement un exemplaire de plus de l'espèce humaine. Cet « être pensant » dont l'activité se solde par le besoin d'entrer en communication avec les autres, - une communication qui donne de la consistance à la pluralité humaine -, est assurément à considérer comme le « quatrième élément » de la politique véritable, puisque, précisément, il se présente comme la condition d'apparition d'un être authentiquement politique. Selon cette compréhension, réaffirmer, comme le fait Arendt, l'importance de la pensée, activité déconsidérée en raison de son absence d'utilité pratique, chercher à libérer la parole des entraves que la science lui oppose, afficher un « je » qui désigne le lecteur comme son égal lui ouvrant la tâche de penser à son tour sont des démarches qui relèvent bien d'une action politique et d'un engagement réel dans la situation d'une époque. Dans ce sens et avec ce contenu, la parole est déjà une action, quand bien elle ne contient aucune proposition d'action pratique.

La nouveauté des temps modernes réside finalement, et avant tout, dans la disparition de l'activité de penser laissant alors la faculté de jugement, dont chacun de nous est pourvu, en sommeil car « *la manifestation du vent de la pensée n'est pas le savoir ; c'est l'aptitude à distinguer le bien du mal, le beau du laid. Aptitude, qui aux rares moments où l'enjeu est connu peut très bien détourner des catastrophes, pour le moi tout au moins* »<sup>21</sup>. Le fait que la connaissance scientifique soit devenue le critère d'adoption ou de rejet des valeurs de référence communes a jeté un discrédit écrasant sur les jugements de valeur émis par les individus. Aucune opinion ne peut plus être légitimement entendue dès lors qu'elle ne se trouve pas agrémentée d'une justification à critère scientifique. Sous cet éclairage, l'économie conçue comme science, à partir d'Adam Smith, et qui va se mettre en quête, comme c'est le cas à partir de Ricardo, d'une source de valeurs objectives plus vraies et moins contestables que tous les jugements de valeurs émis par les personnes, se situe dans la suite logique de l'époque moderne du règne de la science qui a commencé au XVII<sup>e</sup> siècle et se soumet à ce critère. Mais sa spécialisation dans la recherche de la vraie loi de la valeur des choses qui étend le discrédit du jugement des individus à un domaine qui concerne des activités effectuées par tout le monde, porte une atteinte plus radicale à la raison d'être de la politique. Comme Arendt tient la faculté de jugement pour le sens politique par excellence, c'est principalement ce programme de recherche de la science économique qui se trouve mis en cause, ce qui signifie aussi qu'en dehors de ce programme, la discipline conserve tout son sens, et nous pouvons citer des économistes, Keynes ou Galbraith par exemple, qui s'en sont écarté.

Les critiques qu'Arendt adresse à la science économique se saisissent donc à partir d'une compréhension de la politique posée comme une dimension précieuse de la vie en commun mais dont la disparition totale est tout à fait possible et doit être considérée comme un péril et non comme un bienfait. Selon ses vues, il faut donc prendre la défense de la

<sup>19</sup> ARENDT H., *La vie de l'esprit, I, La pensée*, P.U.F., 1992

<sup>20</sup> Voir Françoise COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt*. Ed Odile Jacob 1999.

<sup>21</sup> ARENDT H., *La vie de l'esprit, I, La pensée*, P.U.F., 1992, p. 219.

politique et cette défense se réalise contre, non pas la science, mais plus exactement, contre la place qui est donnée à la science dans le monde moderne. Ce ne sont pas les connaissances scientifiques et leurs retombées pratiques qui sont en cause mais bien les tâches que les scientifiques s'attribuent ainsi que les fonctions et les perspectives qu'ils donnent à leur discipline, en supposant qu'ils soient encore en mesure d'expliquer ce qu'ils font dans un langage courant.

La position d'Arendt devrait permettre de mettre en évidence l'importance de la connaissance de la pensée économique et de l'étude des auteurs tout en nous offrant une nouvelle façon de les interroger. Il s'agit de porter une attention non seulement à leur façon de définir l'économie, mais aussi de considérer la place qu'ils donnent à leur discipline et la manière dont ils saisissent les tâches qui leur incombent. Les quatre dimensions (action, pluralité, langage et pensée) de la politique authentique constitueraient de nouveaux critères permettant d'évaluer la qualité des arguments des uns et des autres ; ce qui fournirait un autre mode d'évaluation que celui de l'épistémologie qui renvoie à des critères méthodologiques de garantie de scientificité. Mais la position d'Arendt exigeant de penser ce que nous faisons constitue surtout une source de renouvellement de la critique de l'extension de la logique économique à toutes les sphères des activités, telle qu'elle peut se constater de façon de plus en plus évidente de nos jours et qui consiste à faire comme si toutes les relations humaines pouvaient être pensées sur le modèle d'un échange d'une chose contre une autre. Ceci revient à nier qu'il puisse exister une « *activité qui mette en rapport directement les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière* » qui correspond à la définition de l'action par Arendt. Elle avait déjà bien saisi la nature expansionniste de la logique de la science initiée par la science économique qui ne pouvait manquer de pénétrer sans cesse de nouveaux domaines d'études. « *Si l'économie est la science de la société à ses débuts lorsqu'elle ne peut imposer ses règles de conduite qu'à certains secteurs de la population et pour une partie de leurs activités, l'avènement des « sciences du comportement » signale clairement le dernier stade de cette évolution...* »<sup>22</sup> Dans ces derniers avatars, la science économique s'est orientée vers des théories expliquant l'évolution de l'homme, c'est le cas chez Hayek (1899-1992), pouvant même être de nature à donner un éclairage sur le fonctionnement d'un cerveau humain comme certains « cognitivistes » le prétendent. Et puisque les jugements de valeurs sont décrédibilisés voire condamnés rien n'empêche la science économique de sécréter des théories fondant « scientifiquement » l'eugénisme.

Voyons maintenant comment, en développant les indications d'Arendt, nous pouvons rendre compte de la façon dont la science économique a pu devenir une branche autonome du savoir humain, une discipline à part entière distincte de la philosophie politique et de la philosophie morale.

## LA NAISSANCE DE LA SCIENCE ÉCONOMIQUE

Si la science économique n'est pas directement l'affaire d'Arendt, son intérêt pour Marx l'y mène cependant inévitablement. Dans son *Essai sur la révolution*, elle reconnaît que le philosophe allemand « *a introduit un élément de politique dans la science nouvelle de l'économie, justifiant ainsi ce qu'elle prétend être : une économie politique, une économie reposant sur le pouvoir politique et que par conséquent, l'on peut renverser par l'organisation politique et des moyens révolutionnaires* »<sup>23</sup>. Et cette démarche repose « *sur la conviction que la raison pour laquelle La Révolution française n'avait pu fonder la Liberté est qu'elle n'avait pas réussi à trouver une solution à la question sociale* »<sup>24</sup>, c'est-à-dire à

---

<sup>22</sup> CHM, p.55.

<sup>23</sup> ARENDT H. (1963), La question sociale in *Essai sur la Révolution*, [EsR], Gallimard, 1985, p. 87.

<sup>24</sup> EsR, p.86.

l'existence de la pauvreté. Or, s'il y a, pour l'individu, une incompatibilité de la liberté et de la misère qui place « *les hommes sous les ordres absolus de leur corps, c'est-à-dire sous l'autorité absolue de la nécessité* »<sup>25</sup>, on ne peut toutefois pas en déduire que l'élimination du règne de la nécessité transforme miraculeusement l'animal humain en un être libre en mesure de faire usage de sa faculté de jugement. Les critiques d'Arendt à l'égard de Marx sont centrées sur ce point. Ayant d'abord situé la question de la nécessité comme fait politique, Marx a fini par interpréter la politique dans une perspective économique adhérant ainsi à la fonctionnalisation de la politique propre à la science économique. Si Arendt soutient l'effort de Marx pour défendre la politique dans le sens de l'action et de la liberté des hommes de fonder quelque chose de neuf, elle établit aussi que sa conception de la politique souffre de l'acceptation trop rapide des inventions de la science économique. Il a le tort d'accepter la notion économique de société qui est un « *curieux hybride dans lequel les intérêts privés prennent une importance publique* »<sup>26</sup> ; ce qui le conduit à adhérer à la vision dépréciée de la politique qu'elle contient inévitablement. Ainsi, d'après Arendt : « *l'idée que la politique n'est qu'une fonction de la société, que l'action, le langage, la pensée sont principalement des superstructures de l'intérêt social, n'est pas une découverte de Karl Marx ; c'est au contraire un des axiomes que Marx reçut sans examen des économistes politiques de l'époque moderne.* »<sup>27</sup> Bien plus encore, l'idée de fonder une « société communiste » s'avère étroitement dépendante de la notion économique de société qui apparaît en particulier chez Smith. « *...Ce n'est pas Karl Marx, ce sont les économistes libéraux eux-mêmes qui durent introduire la « fiction communiste », c'est-à-dire admettre qu'il existe un intérêt de l'ensemble de la société grâce auquel une « main invisible » guide la conduite des hommes et harmonise leurs intérêts contradictoires* »<sup>28</sup>. Ce que propose Marx revient à « *établir dans la réalité la « fiction communiste » sous-jacente à toutes théories économiques* ». La position d'Arendt consiste, de fait, à annoncer que la défense de la politique tentée par Marx contre les économistes n'est pas parvenue à aller jusqu'au bout. Autrement dit, la critique que Marx oppose, au nom de la politique, aux pères fondateurs de la science économique n'a pas été assez radicale.

Arendt tire l'expression : « *fiction communiste* » de l'ouvrage de Myrdal, publié en 1953, dans lequel l'économiste suédois, s'intéressant aux éléments politiques des théories économiques, montre que l'économie a pu devenir une science à part entière en supposant que la société est un ensemble de personnes unies par un intérêt commun<sup>29</sup>. Et cette supposition remonte aux économistes libéraux : « *the individualistic philosophy leads to an abstract social fiction* »<sup>30</sup>. Que la notion économique de société soit une fiction inventée, en particulier par Smith dont l'idée de main invisible a eu une postérité considérable, est une chose de plus en plus difficile à admettre<sup>31</sup> non seulement pour des économistes mais aussi pour tous les types de penseurs de la société, dès lors que l'on saisit, aussi, que cette fiction est fondatrice de la transformation des questions de morale et de politique en objet d'une science, qu'elle soit économique ou plus largement sociale. Il n'en reste pas moins qu'Arendt a tout à fait raison de mettre l'accent sur cette fiction qui, dès lors qu'elle est admise, nous ouvre à une approche critique tout à fait fructueuse de l'œuvre de Smith, assez différente des critiques existantes, c'est du moins ce que nous allons tenter de montrer.

---

<sup>25</sup> EsR, p.83.

<sup>26</sup> CHM, p. 45.

<sup>27</sup> CHM, p. 42.

<sup>28</sup> CHM, p.54.

<sup>29</sup> CHM, note p. 54.

<sup>30</sup> MYRDAL G., *The Political element in the development of Economic Theory*, A Clarion Book, 1953, p54-55.

<sup>31</sup> Voir par exemple AMIEL Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Puf 2001.

Il faut d'abord rappeler que l'interprétation de l'œuvre de Smith, notamment, parce qu'elle est composée de deux ouvrages majeurs : *La théorie des sentiments moraux* (1759)<sup>32</sup> et *Une enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776)<sup>33</sup> dont l'unité est problématique a été et reste encore aujourd'hui un sujet de nombreuses controverses. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, des économistes allemands ont cherché à s'opposer à une orientation beaucoup trop prononcée de la science économique vers l'abstraction en y introduisant de l'histoire et des données factuelles<sup>34</sup>. La critique de la science économique par cette « *École historique allemande* » est remontée jusqu'à Smith auquel elle reproche d'avoir, dans son ouvrage économique, mis en scène un homme « simplifié » mû uniquement par l'intérêt, seul motif d'un homme d'entrer en contact avec les autres. Cette vision serait, par ailleurs, en contradiction avec celle de l'homme capable de « sympathie » présentée dans son ouvrage de philosophie morale. Smith évoquerait deux types de relations entre les hommes qui seraient incompatibles entre elles, ce qui, du point de vue de cette École, déconsidérerait l'œuvre du classique anglais, ainsi que la science économique construite sur cette base. Au XX<sup>e</sup> siècle, à l'inverse d'autres pourront être tentés, comme Hayek en particulier, de dégager une unité en élaborant une nouvelle théorie de l'homme susceptible d'imbriquer ces deux aspects. En opposition avec celle-ci, une autre voie de lecture de Smith est encore possible en faisant usage des critères d'Arendt<sup>35</sup>. Il s'agit alors de faire valoir une distinction entre une activité qui relève du « *comportement* » et celle qui relève d'une « *action* » définie par une relation directe entre les hommes, ce qui signifie que toute tentative d'unification fonde une confusion entre activité économique et action politique. À propos de la critique faite à Smith par l'École historique allemande et des réponses diverses auxquelles celle-ci a donné lieu par la suite, Bertrand<sup>36</sup> souligne qu'il ne s'agit pas de « *simple querelle d'érudition* » pouvant trouver une solution définitive dans l'approfondissement de la connaissance de la pensée smithienne. L'œuvre de Smith est « *l'objet d'enjeux doctrinaux et de conflits sur les fondements de la discipline économique* », ajoutons que c'est le statut à donner à la politique et la façon de l'appréhender, qui constitue la source de bien des clivages.

Smith intéresse aussi la philosophie politique. De ce côté, Cropsey annonce que s'il a donné une place à Smith dans son « *Histoire de la philosophie politique* » c'est que le théoricien du XVIII<sup>e</sup> siècle a tenu un rôle conséquent dans « *le détournement de la philosophie politique en direction de l'économie* »<sup>37</sup>. L'étude de Smith lui apparaît, également, comme un retour important dans la compréhension du marxisme, un marxisme qui s'oppose à « *un capitalisme dont la représentation théorique doit beaucoup à Smith* ». Mais Cropsey, à la différence d'Arendt, ne met pas en cause la notion de société inventée par les économistes, si bien que là s'arrêtent aussi les rapprochements pouvant être faits entre les deux auteurs : Cropsey défendant plus la philosophie politique que la politique.

La raison pour laquelle Smith aurait eu du poids dans « *le détournement de la philosophie politique vers l'économie* », de même que la raison pour laquelle, à partir de lui, l'économie a pu devenir une discipline à part entière distincte de la philosophie politique tiendrait, selon nous, d'abord au fait qu'il dote la discipline de la représentation d'un ensemble humain distinct de l'État-nation. En rassemblant les éléments et rappelant le

<sup>32</sup> A. SMITH, (1759) *Théorie des sentiments moraux*, PUF, 1999.

<sup>33</sup> A. SMITH (1776), *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, PUF, 1995.

<sup>34</sup> Voir, Charles GIDE et Charles RIST : *Histoire des Doctrines Économiques*, Sirey Paris 1947, p. 436 et suivantes.

<sup>35</sup> Celle-ci est tentée dans : Les transformations hayékiennes du libéralisme smithien, M. POUCHOL, in *Innovations, Cahiers d'économie de l'innovation*, n°19, 2004, p.219-236.

<sup>36</sup> BERTRAND P., *Histoire d'une question : Das Adam Smith Problem*, Journées de l'association Charles Gide pour l'étude de la pensée économique, 28 et 29 janvier 1994, p. 2.

<sup>37</sup> CROPSEY Joseph, *Histoire de la philosophie politique*, Puf, Léviathan, 1994, p. 703.

contexte de l'élaboration smithienne, il est aisé de se convaincre qu'il s'agit bien d'une construction théorique.

Smith, inspiré autant par la remarquable prospérité du continent américain que par les prouesses de l'organisation manufacturière sur le vieux continent, a mis en évidence des relations humaines qui peuvent être considérées comme spécifiquement économiques et, par suite une collectivité qui pourra être qualifiée de la même manière. En supposant un résultat collectif aux relations d'échange des choses entre les individus, Smith a décrit une sorte de collectivité humaine d'un genre particulier qui se présente comme un ensemble productif. Dès lors, les relations d'échange entre des individus poursuivant chacun leurs fins personnelles constituent un principe d'unité des êtres humains, un principe qui assemble des êtres différents les uns des autres sans qu'aucun d'eux ne l'ait souhaité et sans qu'aucun d'eux ne l'ait décidé. L'existence de ce genre de collectivité humaine se déduit de la constatation d'un progrès de la productivité des hommes au cours de l'histoire ainsi que du souci de l'expliquer. Elle ne correspond pas à une collectivité humaine concrète et bien réelle repérable par le commun des mortels. Il ne s'agit ni d'une entreprise, ni d'une famille, ni d'un État-Nation. Une collectivité de ce genre est évidemment cachée, son existence relève d'une déduction logique et se révèle à l'issue d'une spéculation intellectuelle. Elle donne un statut scientifique à l'économiste et offre un objet spécifique à la discipline : la découverte des lois de fonctionnement de cet ensemble. Par cette invention, Smith se démarque radicalement de ses prédécesseurs. Alors que la nation était le cadre de référence, tant des Mercantilistes que des Physiocrates, la collectivité qui résulte des relations d'échange s'émancipe du territoire de l'État-Nation, Smith distingue d'ailleurs « *la société nationale* »<sup>38</sup> de la société « tout court ». Il s'intéresse moins aux causes de la richesse d'une nation en particulier, qu'à celles de la richesse des nations, en général, tandis qu'il évoque, par ailleurs la « *Grande Société* » de l'humanité. Smith a ainsi fait surgir une collectivité humaine, qui est une sorte d'ensemble productif dont le principe d'unité tient de la découverte théorique, une collectivité propre à la discipline économique que l'on peut appeler une économie, ou encore une société économique pour préciser que son principe d'unité n'a plus rien à voir avec une dimension politique. Les hommes s'y trouvent « socialisés » sans le savoir et sans le décider. Smith aurait ainsi inventé autre chose que cette fiction du « contrat social » dont nous parlait Rousseau par exemple. C'est pourquoi, à partir de Smith, comme le souligne Cropsey<sup>39</sup>, « *la discipline économique tend à éclipser la philosophie politique* ».

Dans son « *Essai sur la révolution* », Arendt rappelle que « le XVII<sup>e</sup> siècle faisait clairement la distinction entre deux sortes de « contrat social ». « *L'un était passé entre des individus et était censé donner naissance à la société ; l'autre était passé entre un peuple et son dirigeant et devait aboutir au gouvernement légitime.* »<sup>40</sup> » Arendt indique ensuite que les distinctions entre ces deux types de contrat furent bientôt négligées dans les temps modernes ; car ce qui intéressait principalement les théoriciens « *c'était de trouver une théorie universelle qui couvrirait toutes les formes de relations publiques tant sociales que politiques.* »<sup>41</sup> Cette quête d'une théorie unique signifie une disparition des principales différences entre un lien qui indique « *une alliance entre égaux* » fondée sur la « *promesse mutuelle* » et un lien qui suppose le renoncement à un pouvoir en exigeant de l'individu un « *consentement* » à être dirigé par un gouvernement. Les liens sociaux envisagés par Smith vont acquérir la vocation de remplacer ces représentations, tout en abolissant l'intérêt d'une distinction entre un consentement qui n'a pas besoin d'être exprimé et la promesse qui, au

---

<sup>38</sup> A. SMITH, (1759) *Théorie des sentiments moraux*, PUF, 1999.

<sup>39</sup> J. CROPSEY, *Histoire de la philosophie politique*, PUF Léviathan, 1994, p.703.

<sup>40</sup> EsR, p. 249.

<sup>41</sup> EsR, p. 250.



contraire, donne une place centrale à la parole.

Le changement appelé à avoir le plus de conséquence tient au fait que les liens fondés sur l'intérêt réciproque vont sembler beaucoup plus réels que ceux qui étaient recouverts jusqu'alors par l'idée de contrat social. Alors que la notion de « contrat social » renvoie plus aisément à une fiction, c'est-à-dire à une façon de se représenter des relations entre des personnes constituant l'ensemble social, les liens d'échange qui sont aussi, chez Smith, des liens sociaux de production ont plus tendance à se présenter comme des faits dont l'existence pourrait être observée et décrite de façon scientifique. Le changement devient ennuyeux dès lors qu'il conduit à faire disparaître la variété des représentations des liens entre les personnes pour la remplacer par un principe unique devant avoir une vertu explicative générale et qui pourrait alors tenir lieu de loi de fonctionnement ou de développement d'une communauté humaine. Les tensions entre les deux ouvrages majeurs de l'œuvre de Smith souvent soulignées, - la plupart du temps pour lui en faire reproche-, montrent qu'il n'est pas encore acquis à l'idée de réduire la variété des relations à un seul genre de lien entre les personnes. Ces tensions ne sont pas à considérer comme un manque de cohérence de sa pensée mais sont plutôt à mettre à son actif en prouvant que ses observations restent encore ancrées dans la réalité des hommes vivant en société.

Une quarantaine d'années plus tard, Ricardo reprend la question du développement économique mais tout en revenant cependant au cadre de l'État-nation, communauté constituée qui forme le point de départ de son analyse. Cette démarche, qui a donné de la matérialité ou encore de la « concrétude » à la société de Smith, a été de nature à faire oublier qu'il s'agissait d'une fiction. Et elle a, de plus, par contre coup, l'inconvénient certain de faire perdre de l'importance à d'autres genres de liens relevant de ceux qui forment une nation ou un peuple, parmi lesquels figure, en particulier, la langue commune. À partir de Ricardo, un double mouvement anime l'histoire de la pensée économique : d'un côté la fiction sociale de Smith acquiert de la réalité en étant identifiée à des communautés humaines existantes, variables selon les auteurs, d'un autre côté, ces entités (État-nation, famille ou entreprise) perdent leur authenticité en étant vidées de la spécificité de leurs liens. Ricardo a commencé à introduire des changements conséquents. Les relations d'échange saisies désormais à l'intérieur d'une économie nationale ne constituent plus, comme chez Smith un principe d'unité. Ces relations deviennent, au contraire, une source de division de la population nationale, tandis que les échanges acquièrent la fonction spécifique de fixer le prix des choses. Smith partait de l'individu pour concevoir un tout. Ricardo part d'un tout pour réinventer l'individu qui en fait partie. Si Smith a inventé la société propre à la science économique, Ricardo a conçu plus précisément l'être social : un être fictif dont le comportement, décrit comme une réaction attendue à un changement de variable, est prévisible. La construction théorique prend alors une place encore plus grande et cette tendance est dénoncée d'ailleurs depuis longtemps. Ainsi, parlant de Ricardo, Toynbee écrit en 1894 : « *inconsciemment il prit l'habitude de regarder les lois, vraies seulement de la société créée par lui dans son cabinet en vue de l'analyse scientifique, comme applicables à la société complexe qui s'agitait en fait autour de lui.* »<sup>42</sup> « *Un artifice logique devient [alors] la peinture officielle du monde réel.* » Avant lui, l'École historique allemande ayant en vue de combattre ce travers avait tenté de refonder l'économie sur un socle plus réel en y introduisant des faits, tout en justifiant cette démarche par une question de méthode scientifique. Gide et Rist, peu convaincus d'ailleurs de l'intérêt de cette démarche, s'interrogent avant tout sur la validité de l'objet de recherche

---

<sup>42</sup> TOYNBEE Arnold, *The Industrial Revolution*, p.7, Londres 1894, cité par Charles GIDE et Charles RIST : *Histoire des Doctrines Économiques*, Sirey Paris 1947, p. 437.

qu'elle conduit à imposer : « *le but dernier de la science est-il vraiment le tableau concret, « réaliste », comme aiment à dire les historistes, de la vie économique ?* »<sup>43</sup>

Cette question nous rapproche de la nature des objections qu'Arendt oppose à la discipline économique sur lesquelles nous allons maintenant revenir.

## IMPRÉVISIBILITÉ ET HISTOIRE

« L'action », à la différence du « comportement », n'a pas de résultat prévisible. Dès lors qu'une relation de cause à effet est établie entre un résultat et un agissement initial censé l'avoir engendré, nous cessons d'évoquer une action pour décrire un comportement. La fabrication des choses, que l'on rencontre dans le domaine de l'économie, relève d'un comportement de production, l'activité est engagée en connaissance de cause, le résultat peut être représenté en esprit avant d'être matérialisé par la chose créée et ce genre d'activité a un début et une fin. En revanche, « *l'action des hommes (...) parvient très rarement exactement au résultat projeté parce qu'elle s'exerce dans un cadre où de nombreuses volontés agissent dans des directions différentes* ». <sup>44</sup> Au sens le plus large, agir signifie prendre une initiative et les retombées de cette action dans le concert des affaires humaines sont aussi inattendues qu'incalculables tout comme elles n'ont pas de fin détectable. Arendt nous apprend que ce manque de conséquences faisait dire à Platon que « *les actions des hommes ressemblent à des gestes de pantins manœuvrés par une main invisible derrière le décor, de sorte que l'homme est comme le jouet d'un dieu.* » <sup>45</sup> Smith ne serait donc pas le premier à avoir fait usage de l'image de la main invisible laquelle apparaît comme « *une invention due à des embarras intellectuels* » <sup>46</sup> destinée, d'une manière ou d'une autre, à jeter un pont au-dessus du fossé qui sépare une façon de voir « l'homme » et une façon de voir « les hommes ». C'est pour résoudre l'imprévisibilité de l'action d'une pluralité humaine en mettant au pas le plus grand nombre que le philosophe de la Grèce Antique a inventé le « *concept de gouvernement* », inaugurant alors « *le lieu commun* » qui veut « *qu'une communauté politique (soit) faite de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés* ». Ce lieu commun, dont nous avons hérité, constitue, selon Arendt une première dégradation de la politique réduite à l'état de moyen en vue d'une fin. En fournissant « *un plan de montage pour fabrication d'États* » <sup>47</sup>, Platon a été le premier à imaginer une solution anti-politique contre les dangers de l'action. La République conçue par un « roi philosophe » apparaît comme une construction nécessaire à la pacification d'une vie communautaire. Il y a alors abandon de l'idée qu'une communauté ne peut être dite humaine que par le fait que nous avons tous quelque chose en commun. Le « *monde commun* » renvoie à celui des idées, ces choses invisibles, qui surgissent lorsque nous parlons ensemble et dont l'existence est attestée par l'usage des mots qui les désignent et qui nous sont communs à tous. Si les philosophes de l'Antiquité ont bien perçu l'origine de ce « monde » en liant son existence à l'exercice de la pensée, ils en ont, toutefois, réduit la portée en supposant que les idées n'étaient pas accessibles à tout un chacun. Dans ces conditions, les mots cessent d'être la manifestation de l'existence d'un monde commun à tous, il ne s'agit plus que d'un monde d'initiés, limité au cercle étroit d'une académie. En conséquence la question de « la vie ensemble » est posée en termes de recherche de moyens de cohabitation entre des êtres différents et il semble que cette tâche puisse incomber aux plus sages d'entre eux.

---

<sup>43</sup> GIDE et RIST, op cit.. p.462.

<sup>44</sup> ARENDT, Religion et politique in *La nature du totalitarisme*, op. cit. p. 150.

<sup>45</sup> CHM, p.208.

<sup>46</sup> CHM, p.209.

<sup>47</sup> CHM, p.255.

Arendt établit une cassure nette entre l'héritage inestimable que nous avons reçu des Grecs qui concerne l'expérience liée à la pensée, la parole et l'action, et ce qui relève de la doctrine, dont le concept de gouvernement fait partie. Celle-ci apparaît quand le penseur pousse trop loin ses réflexions, lorsqu'il cherche plus à échafauder un système d'explication qu'à comprendre ce qui l'entoure, lorsqu'il cesse de se concevoir comme un homme existant parmi les autres. Dès lors la division en deux catégories : les penseurs professionnels et les autres ne peut que s'installer, dès lors les mots perdent leur faculté de révélation et se changent en concepts, c'est-à-dire en instruments d'explication, dès lors la pensée se transforme en tentative de production d'une solution pour gérer la multitude. Pour Arendt, une communauté politique n'existe pas sans des valeurs partagées qui surgissent du parler ensemble et constituent « un monde commun » dont la préservation est cruciale pour qu'une communauté mérite d'être qualifiée d'humaine. Dans cette perspective, on comprend que le principal défaut de la notion économique de société soit le fait qu'elle soutende la négation de l'importance de l'existence du « monde commun ». La « fiction communiste » du libéralisme économique posant une sorte de communauté de production où les activités privées de chacun auraient un résultat global laisse entendre que les hommes forment, de fait, un ensemble en étant liés par la nécessité. Elle fait oublier que l'existence d'une communauté humaine ne va pas de soi, qu'elle est au contraire fragile et a sans cesse besoin d'être entretenue par l'affirmation et la mise en oeuvre de principes communs partagés par le plus grand nombre, de même qu'elle a besoin d'être réactualisée car les valeurs sont changeantes avec les époques.

Aux temps modernes, l'imprévisibilité de l'action disparaît dans le concept d'histoire qui correspond à une quête d'explication des événements historiques en les resituant dans une perspective de déroulement logique. Arendt s'oppose à cette conceptualisation. Elle cherche, en particulier, à résister à une analyse des régimes totalitaires aboutissant à en faire un phénomène découlant directement d'éléments du passé. Elle se dresse, notamment, contre toute démarche intellectuelle consistant à extraire de l'abomination totalitaire une quelconque conclusion désespérante sur la nature des hommes conduisant à prêcher la résignation en paralysant toute action. La défense de la politique ne va pas sans une résistance à ces tentatives d'explication partant à la recherche des causes. Hegel interprétant la terreur qui fait suite à la Révolution française a fait « *naître le concept moderne d'histoire* »<sup>48</sup> qui implique de concevoir les drames qui surviennent comme un résultat qui pouvait être attendu d'actions qui n'auraient jamais dû être entreprises. Si nous adhérons à ce concept, nous ne pouvons que tomber de désillusion en désillusion sur nous-mêmes puisque chaque nouvelle catastrophe trouvera une explication dans le fait que les hommes ont pris trop de liberté par rapport à ce qu'ils étaient en mesure de faire. « *Autrement dit croire à la causalité est la manière qu'a l'historien de nier la liberté de l'être humain* »<sup>49</sup>, soit la faculté d'instaurer un nouveau commencement. Mais il n'est pas simple de rompre avec cette vision. La difficulté vient du fait que « *la somme des actions dont le souvenir a été conservé et que nous appelons histoire paraît avoir un sens* »<sup>50</sup>, si bien que l'on peut être tenté de rechercher en quoi il consiste. Pourtant, l'histoire composée de la multiplicité des histoires de relations diverses entre une pluralité d'individus d'hier et d'aujourd'hui ne peut pas être abordée selon un enchaînement logique de causes et d'effets, comme si les actions engagées à une époque passée contenaient déjà le résultat qui est obtenu à une époque ultérieure. Ce genre de conceptualisation fait perdre de vue la nature politique de l'histoire, autrement dit sa nature non théorisable. Toute mise en évidence d'un enchaînement ne peut pas être autre chose qu'une « histoire

<sup>48</sup> EsR, p. 71.

<sup>49</sup> ARENDT, Essai sur la compréhension in *La nature du totalitarisme*, op. cit. p. 74.

<sup>50</sup> NdT, p.150.

fabriquée » par un narrateur ayant choisi un début et une fin. Et chaque apparition d'événement figurera comme une nouvelle fin impliquant de revoir le passé et ouvrant alors à une autre fabrication de l'histoire par un autre théoricien, mais « l'histoire vraie » restera toujours insaisissable car celle-ci n'a ni début, ni fin. L'histoire est fabriquée par un théoricien mais, contrairement, à « *la croyance la mieux enracinée* »<sup>51</sup> de l'époque moderne, elle n'est pas « faite » par les hommes et ne peut donc être pensée sur le mode de la production des choses. La position d'Arendt est encore une fois difficile à admettre tant elle heurte nos réflexes de pensée d'aujourd'hui. En fait, c'est la « fiction communiste » introduite par Smith qui a ouvert la voie susceptible de fournir de la crédibilité à la conviction moderne considérant que les hommes fabriquent leur histoire dans la mesure où des activités individuelles sont présentées comme la source d'une production collective. Mais chez Smith ce résultat n'est obtenu qu'incidemment.

Smith a recours à la main invisible pour donner un sens collectif à des agissements individuels qui semblent ne pas en avoir. L'interprétation à en donner n'est toutefois pas fixée, et cette fluctuation rappelle les deux sortes de « contrat social » évoquées par Arendt et dont la distinction était encore claire au XVII<sup>e</sup> siècle. Dans la *Théorie des sentiments moraux*, ce sont les actions des riches qui semblent guidées par cette main invisible ; leur goût de la distinction sociale les entraîne dans des désirs vains et insatiables occasionnant des dépenses sans fin qui constituent une source de revenu pour les pauvres beaucoup plus assurée que des principes moraux de pitié ou de justice. Si l'argumentation peut faire ici figure de justification de l'ordre établi attribuant à l'État une fonction légitime de protection des riches contre les pauvres, elle a, par ailleurs, une autre portée en donnant naissance à la fiction sociale d'une humanité industrielle. Dans la *Richesse des nations*, c'est le commerce mutuel entre individus de même statut qui apparaît comme une relation ayant des retombées fructueuses pour l'ensemble de la collectivité. La productivité considérable de l'entreprise qui apparaît avec la révolution industrielle est évidemment l'événement nouveau bien réel du dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle qui ouvre de nouvelles perspectives. Smith attribue cette efficacité à la division du travail. Comme les relations d'échange supposent et induisent une spécialisation des personnes dans des activités différentes, celles-ci vont sembler pouvoir être dotées de la même productivité que celle qui se déploie au sein d'une entreprise. Les relations d'échange font figure de liens de production dont le résultat est le capital, au sens des machines permettant d'alléger la peine des hommes. Identifiées à des rapports de production, les relations d'échange serviraient alors un progrès général susceptible, dans l'avenir, d'améliorer le sort du plus grand nombre. Smith aurait ainsi donné une explication du progrès de l'humanité au cours du temps, inaugurant alors une sorte de nouveau programme de recherche. On pourrait considérer que son œuvre composite contient déjà en germe toutes les possibilités d'orientation des sciences modernes, aussi bien vers une philosophie de l'histoire qui trouvera son accomplissement chez Hegel (1770-1831) que vers une théorie de l'évolution de l'homme qui trouvera son épanouissement chez Darwin (1809-1882), mais elle interdit de pousser jusqu'à son terme aussi bien l'une que l'autre.

Dans le domaine de la science économique, dès lors que celle-ci est acquise au souci de découvrir la « véritable » explication du progrès de l'industrie humaine, l'œuvre de Smith va inévitablement apparaître comme souffrant d'un manque de cohérence. La contradiction entre une production collective du capital et la propriété privée, à partir du moment où celle-ci a été interprétée comme la justification de l'appropriation individuelle des richesses produites, ne pouvait pas manquer de surgir, en même temps d'ailleurs que ses solutions. Après Smith,

---

<sup>51</sup> CHM, p.257.

la pensée économique évoluera selon deux directions : d'un côté se développe une solution d'ordre théorique qui concerne des débats de science économique : une contestation de l'origine collective du capital au profit d'une source individuelle, comme cela intervient chez Ricardo, ce qui permet de soutenir la légitimité de la propriété privée. D'un autre côté, émerge une solution d'ordre politique : la propriété collective du capital qui crée une situation plus juste car conforme à son origine collective. Les deux orientations restent dépendantes de la construction sociale de Smith qui offre une nouvelle incarnation de la vieille opposition gouvernants - gouvernés. La société fait figure d'un tout économique-politique sous le prétexte qu'elle contient des individus et un État, mais, en réalité, si l'on suit Arendt, cette construction ne correspond pas à une communauté politique authentique peuplée d'êtres humains réels. Dès lors que l'héritage de cette fiction est reçu sans examen, la question du « choix » de société reste cloisonnée par le débat du « qui doit faire quoi ? » pour atteindre l'abondance économique, moyen du « bonheur du plus grand nombre », et idéal social commun aux deux orientations. Une série de confusions croisées sont en jeu dans cette alternative qui fonde encore tous nos raisonnements aujourd'hui. En revanche, toutes les distinctions qu'Arendt s'efforce d'introduire offrent une possibilité de rompre avec un mode de raisonnement binaire qui fait, notamment, que tous les désillusionnés des préconisations interventionnistes ne voient pas d'autre solution que la soumission à la logique de la loi du marché. Arendt ouvre des pistes de compréhension qui restent à poursuivre. Elle distingue, notamment, « *la propriété privée* », signifiant simplement le droit pour chacun de disposer d'une parcelle privée et donc d'habiter la terre, de « *l'appropriation individuelle des richesses* », principe soutenu par les économistes libéraux. Pour Arendt, la propriété privée, ainsi conçue, est indispensable à la liberté, et elle ne voit en quoi les « *économistes libéraux* » peuvent prétendre sauvegarder les libertés individuelles en soutenant l'appropriation privée des richesses, ceci d'autant plus qu'elle annonce, « *qu'à la longue, cette appropriation n'aura pas plus de respect pour la propriété privée que la socialisation des processus d'accumulation* »<sup>52</sup>.

Outre qu'elle introduit des confusions emboîtées, la fiction sociale a aussi le grave défaut de faire arbitrer le « choix » de société par une « vérité scientifique », car c'est bien la découverte de la véritable origine du capital qui devient le point clé permettant de déterminer les institutions politiques et les lois positives qui conviennent à la justice et à la science. Ce que conteste, en particulier Arendt, c'est que « la vie ensemble » devienne une question de spécialistes se considérant comme chargés de trouver des solutions à tous nos problèmes. « Penser » à la place des autres est sans doute le travers qui est le plus difficile à éviter, en particulier, pour tous ceux qui ont en tête de « penser » pour les autres, ce qui n'a d'ailleurs plus rien à voir avec une activité authentique de penser comme nous l'explique Arendt. L'aspect anti-politique de cette démarche se traduit par le fait qu'il n'est plus besoin d'entendre ce que chacun a à dire, tout se passe comme si la science pouvait permettre de lire dans nos pensées, comme s'il n'était pas besoin de nous entendre pour savoir qui nous sommes. Plus encore, ce que les gens disent ne doit pas être pris pour argent comptant pas plus que les interprétations de ce qu'ils font ne peuvent être prises au sérieux. Et « *Si nous leur refusons cette compétence et prétendons posséder un savoir supérieur et être en mesure de leur dire quels sont leurs « mobiles » réels et de quelles « tendances » ils sont les représentants objectifs, indépendamment de ce qu'ils pensent être, nous leur enlevons la faculté même de la parole, puisque cette dernière est supposée ne pas être dénuée de sens.* »<sup>53</sup> Ainsi, la fiction sociale, qui revient à mettre en contact des êtres qui pourraient tout aussi bien être muets, élimine aussi de son champ toutes les relations établies par le langage comme les

<sup>52</sup> CMH, p. 79 et voir note de la même page.

<sup>53</sup> NdT, p.97.

échanges d'idées, la confrontation des points de vue et les conflits d'opinions. Tout cela ne serait qu'une vaste pagaille dont les connaissances scientifiques, allant au-delà de ces phénomènes de surface, pourraient nous délivrer.

Marx a particulièrement développé ce point de vue. Il ne voit que façades idéologiques dans toutes les idées affichées et défendues par les acteurs comme dans toutes manifestations intellectuelles. Et les sciences sociales sont imprégnées de cette « méthodologie » fondée par Marx qui a commencé à « *décider de ne pas prendre au sérieux ce que les hommes disent mais uniquement « l'être humain actif réel* »<sup>54</sup>. Cette méthodologie est conséquente avec la conviction « *que l'action politique est essentiellement violence et que cette dernière est l'accoucheuse de l'histoire* »<sup>55</sup>. Pour Arendt, ce n'est évidemment pas le principe de l'action en tant qu'elle est contestation qui est à mettre en cause, mais sa perception sur le mode de la fabrication qui implique de ne pas s'embarrasser de l'écoute et de déconsidérer l'importance du parler ensemble. La société semble pouvoir être fabriquée de la même façon qu'un menuisier fabrique une table, lequel a déjà en tête l'objet à réaliser avant de le fabriquer concrètement. Le rôle du théoricien se déduit de cette analogie : il aurait pour tâche de concevoir un projet de société et il est alors facile et convaincant d'objecter, comme le fait Hayek (1899-1992), en particulier, que les limites du cerveau humain impliquent de s'interdire ce genre de projet. Pour autant, la solution d'Hayek consistant à laisser surgir l'ordre qui résulterait nécessairement, selon lui, de l'installation du principe économique de libre concurrence entre les individus au rang de principe de gouvernement est très loin d'être acceptable<sup>56</sup>. En réalité, Hayek radicalise et systématise le peu de cas qu'il faut faire de ce que les gens disent et pensent en allant jusqu'à envisager une solution qui se présente comme un moyen d'éviter les relations directes établies par le langage et par l'action, au profit des seules relations économiques médiatisées par le marché. De fait, la solution constitutionnelle d'Hayek consiste tout bonnement à rendre la politique impossible et c'est, d'ailleurs, le rôle que l'auteur autrichien attribue à l'État. Si l'on tient compte de l'analyse du régime totalitaire menée par Arendt, la solution hayékienne a tout lieu d'effrayer car un régime animé par le principe d'élimination de la politique est extrêmement violent.

La solution d'Hayek n'est évidemment pas indépendante de la conviction de Marx, elle s'appuie même sur cette idée du lien entre la violence et la politique. Or, pour Arendt ce lien est tout à fait contestable. Il vient du fait que Marx a identifié l'action à la fabrication et que la fabrication contient un principe de violence fait à la nature, tant il est vrai qu'il est « *impossible de fabriquer une table sans abattre d'arbre* ». Mais ce que l'on ne peut pas enlever à Marx c'est d'avoir eu clairement la perception que laisser libre cours à l'activité de production conduit à rendre les hommes « superflus » portant ainsi atteinte au droit des hommes à avoir des droits<sup>57</sup>, si bien qu'il est nécessaire de lui opposer des barrières et que les lois positives doivent avoir ce rôle. Arendt suit Marx lorsqu'il analyse la logique de développement du capital qui engendre le capital. Il est de plus en plus clair, au fur et à mesure que cette logique s'épanouit de plus en plus librement que la violence se trouve du côté de l'économie. La concurrence économique est différente de la compétition qui s'exerce dans les jeux car, dans ce domaine, les gagnants ont besoin des perdants. La logique de la relation économique de concurrence qui sévit aujourd'hui ne relève ni de la domination, ni de l'exploitation qui nécessite toujours la présence du dominé ou de l'exploité, mais de

---

<sup>54</sup> ARENDT, Religion et politique in *La nature du totalitarisme*, op. cit. p. 149.

<sup>55</sup> NdT, P.150

<sup>56</sup> Voir Pouchol M. L'explication hayékienne du totalitarisme et l'analyse d'Arendt in *Les théories économiques et la politique, Économie et Démocratie*, volume 1, L'Harmattan, 2003.

<sup>57</sup> Voir Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*. Ed. La dispute, 2004.

l'élimination des concurrents, et la violence qui se déchaîne désormais dans tous les domaines, jusque dans les relations de couple semble-t-il, ne peut pas être indépendante du mépris dans lequel la parole des individus est tenue. Contrairement donc à une tradition de pensée des économistes libéraux qui remonte à Smith, la pacification des relations humaines n'est pas à associer à l'économie. Mais il faut sans doute, tout de même l'associer au commerce, qui, dans son sens large, son sens du XVIII<sup>e</sup> siècle, inclut la communication entre les personnes. Finalement, Arendt nous a permis de comprendre que le défaut de la science économique élaborée par Smith était d'avoir assimilé les relations d'échange à une activité de production collective, ce qui équivalait à concevoir une analogie entre le commerce et la fabrication, et c'est ce qui a permis d'exempter l'économie de la violence. Le retour à une distinction entre les deux genres d'activités permet d'entrevoir que la défense de la liberté du commerce ne peut pas être identifiée au soutien à la logique d'expansion d'un processus de production du capital.

La politique, chez Arendt, renvoie donc à la part « non théorisable » de la vie des hommes en société, cette vie ensemble qui s'établit par la parole et les actions, c'est-à-dire, à cette part d'indéterminé et d'inattendu qui implique d'établir une limite à la validité des lois repérées par les sciences de la société. L'ambition d'explication qui mobilise la relation de causalité ainsi que la catégorie des fins et des moyens est incompatible avec le respect de la liberté de pensée et d'action des êtres réels. En revanche, la recherche d'une compréhension de ce que nous faisons reste une tâche accessible et, qui plus est, tout à fait, fondamentale. La connaissance du passé offerte par la lecture des sources tout en faisant crédit aux auteurs de l'authenticité des idées et des valeurs qu'ils affichent restent le seul moyen de découvrir ce qu'il y a de véritablement nouveau aujourd'hui dans le domaine des relations humaines.