

A la recherche du reflet (à jamais) perdu de l'économie dans  
les sociétés précapitalistes

Pour une critique de l'anthropologie économique

1<sup>ère</sup> partie :

*Critique du substantivisme économique*  
*de Karl Polanyi*

« La valeur n'est en aucune façon une catégorie " économique " mais une forme sociale totale qui cause elle-même une scission de la vie sociale en divers secteurs. L' " économie " n'est donc pas un secteur impérialiste qui a soumis les autres domaines de la société [...], mais elle est constituée elle-même par la valeur »

Anselm Jappe, *Guy Debord. Essai*, 1993



# Sommaire

## 1<sup>ère</sup> partie : Critique du substantivisme économique de Karl Polanyi

- Introduction. Critique de l'anthropologie économique. Pour une anthropologie non-économique des fétiches sociaux
  
- Chapitre A. D'un antiéconomisme superficiel à un antiéconomisme conséquent : le sens d'une critique.
  1. L'émergence d'une réalité socio-historique au sein de la société moderne capitaliste : l'économie
  2. Ne jamais idéaliser les sociétés précapitalistes
  3. Une théorie social-historique spécifique à chaque société
  4. Des sociétés constituées par des formes variées de fétichisme social
  
- Chapitre B. Présentation du substantivisme économique de Polanyi : l'enchâssement d'une substance économique.
  1. Karl Polanyi ou la critique de l'économie bourgeoise formaliste
  2. A l'intérieur du lit de la société : l'économique comme passager clandestin
  3. Les trois formes de « l'institutionnalisation » de l'économie : les « formes d'intégration »
  4. L'économie au sens substantif : la définition de Polanyi
  
- Chapitre C. De la « Grande » à la « petite transformation » : les limites d'une compréhension du réenchâssement de l'économique.
  1. La « Grande transformation » et la séquence d'interprétation entre 1914-1975
  2. De la « Grande » à la « Petite transformation » : l'échec du « réenchâssement » de l'économique
  
- Chapitre D. Karl Polanyi et l'universalisation de l'économique en tant que chose : le cadre général d'une critique du substantivisme économique.
  1. L'illusion d'une universalité/transhistoricité de l'économique dans l'œuvre de Polanyi
  2. Louis Dumont et la critique du substantivisme économique
  3. Critique de la théorie des besoins et de « l'individu de besoins »
  4. La critique de l'approche socio-historique des « besoins »
  5. Jean Baudrillard, le « minimum vital anthropologique » et la constitution-fétiche des sociétés
  6. Le statut de la théorie de Karl Polanyi : une projection raffinée de l'économisme contemporain sur les sociétés précapitalistes

- Chapitre E. Métaphores naturelles et société : la réduction du social au naturel dans l'idéologie naturaliste.
  1. L'application des métaphores naturelles et organiques pour parler de l'individu et de la société
  2. Au-delà du dualisme de la nature et de la culture : la critique de l'ontologie naturaliste chez Philippe Descola
  3. Fétichisme social moderne et ontologie naturaliste
  
- Chapitre F. Penser les sociétés précapitalistes au-delà de la raison utilitaire et du rapport métabolique à la « nature » : l'autonomie du phénomène social.
  1. « L'hubris ethnographique » des anthropologues
  2. Karl Polanyi dans les pas de l'anthropologie néo-fonctionnaliste : aux origines d'une vision naturalisante et instrumentale du social
  3. Le point commun entre les anthropologies formaliste et substantiviste : la négation de l'autonomie des phénomènes sociaux
  
- Conclusion. Au-delà du substantivisme économique : la « reproduction-fétiche » des individus sociaux



## Introduction

### Critique de l'anthropologie économique. Pour une anthropologie non-économique des fétiches sociaux

Il est toujours très étonnant de constater qu'il existe, en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, des anthropologues qui continuent encore à penser qu'il puisse exister le plus sérieusement du monde une science telle que l'« anthropologie économique ». Depuis que celle-ci est née au XIX<sup>e</sup> siècle, plus cette « science » s'est développée au travers de ses différentes enquêtes ethnographiques et paradigmes épistémologiques successifs, plus le statut de naturalité, de transculturalité, de transhistoricité de son objet de réflexion - l'économique comme pratique - s'est évanoui. Un paradoxe certain, où plus la science anthropologique a avancé plus son objet n'a cessé de reculer. Comme dans les domaines de la productivité, là aussi les rendements furent décroissants. Et plus l'objet devenait insaisissable et indéfinissable et plus l'anthropologie économique s'est acharnée de toutes les manières possibles et imaginables, à identifier de « l'économique » dans toutes sociétés humaines historiques. Le mur du dogme est donc resté inébranlable : encore aujourd'hui l'économique doit toujours être entendu comme une réalité naturelle, transculturelle et transhistorique. Dans toutes les sociétés et depuis la nuit des temps, les individus sociaux ont dû répondre à leurs « besoins » par des moyens divers pour les satisfaire. Les individus n'ont jamais cessé de fabriquer des rapports sociaux (faire « société ») pour manger, se loger, se vêtir, se sentir en sécuriser, se reproduire biologiquement, etc. Les trois courants de l'anthropologie économique (les « formalistes », les « substantivistes » et les « marxistes »), n'ont à aucun moment cherché à dépasser ce cadre commun inconscient auxquels chacun venait s'abreuver : l'économisme profond.

Cliniquement mort, le caractère naturel et transhistorique de l'économique a été maintenu en vie tout au long du XX<sup>e</sup> siècle par la chirurgie plastique anthropologique à grand renfort de nouveaux paradigmes épistémologiques pour sauver le patient. Ainsi, le substantivisme économique de Karl Polanyi fut au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, la première tentative de dénaturiser l'économique mais pour immédiatement y replonger au travers d'une théorisation fonctionnaliste qui se donnait pour objectif de sauver l'économique en tant que chose substantive et inapparente après l'avoir critiqué comme idée et motivation conscientes naturelles et transhistoriques. Sur bien des aspects, cette dernière tentative de l'anthropologie économique pour s'accrocher - *in extremis* et de manière particulièrement raffinée - à l'existence transhistorique de son objet, pose problème depuis plusieurs décennies. Et ce parce que la prison d'une définition tautologique de l'économique a été sa condition. C'est ainsi qu'il faut se ressaisir aujourd'hui de la question posée par Maurice Godelier en 1972, parce qu'elle reste fondamentale : « une anthropologie économique est-elle possible ? »<sup>1</sup>.

Pour répondre à cette question par la négative, comme l'ont déjà fait un ensemble d'auteurs, il semble essentiel de dégager, au-delà du caractère imparfait de la classification traditionnelle, un quatrième courant qui ne fasse justement plus partie d'*aucune anthropologie économique* (une *anthropologie du non économique*). Courant qui puisse nier radicalement la naturalité et le caractère transhistorique de l'économique. Une position qui, comme le dit Serge Latouche, « récusé radicalement tout fonctionnalisme, tout naturalisme et tout fétichisme d'une transhistoricité de

---

<sup>1</sup> Cité par Francis Dupuy, *Anthropologie économique*, Armand Colin, 2008, p. 15 à partir de Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, 1973, p. 13.

l'économique »<sup>2</sup>. Pour avancer cette idée, il faut tout d'abord revenir de manière critique sur le substantivisme économique de Karl Polanyi qui passe très souvent et à tort – surtout dans le courant Maussien<sup>3</sup> - pour le critique le plus cohérent de l'économisme.

L'économie, en tant que pratique sociale (l'économique) et comme savoir sur cette pratique (l'économie politique, la science économique), est-elle une réalité naturelle et transhistorique ou une réalité sociale et historiquement spécifique à certaines sociétés ? Quelles sont les limites des thèses de Polanyi sur l' « enchâssement » et le « désencastré » de l'économique ? Sa position véritable ne s'apparente-t-elle pas davantage à un économisme fonctionnaliste ? Ne doit-on pas reconnaître les points communs entre le formalisme et le substantivisme, et comprendre les thèses de Polanyi comme une complexification raffinée de l'économisme contemporain et de sa projection sur l'ensemble des sociétés historiques ? Et si nous abandonnons l'idée de l'économique comme substance éternelle, alors comment penser dans des sociétés « sans économie », l'action vivante des individus, leurs conditions réelles d'existence ?

Dans ce qui suit, j'exposerai d'abord quelques préliminaires précisant le sens de la critique du substantivisme économique (chapitre A). Dans les deux parties suivantes, après avoir présenté les traits principaux des thèses de Polanyi, j'aborderai les critiques habituelles qui lui sont faites (chapitres B et C). Puis j'examinerai la critique de la conception substantive de l'économique et j'aborderai l'ontologie naturaliste et la vision instrumentale et fonctionnaliste du social qui sous-entendent encore le dispositif polanyien (chapitres D, E et F). Après l'abandon des concepts du substantivisme (on aurait pu aussi élargir cet abandon en critiquant la distinction entre l' « œuvre » et le « travail » et les concepts de « travail » chez Hannah Arendt ou Simone Veil par exemple<sup>4</sup>), j'esquisserai rapidement en conclusion l'élargissement de la notion de *reproduction* pour inclure la constitution-fétiche des personnes et des relations sociales. Une autre façon, non-économique cette fois-ci, de penser la répétition des individus dans leurs conditions d'existence, peut alors se dessiner au travers du concept de *reproduction-fétichiste* des individus sociaux. En prenant en compte l'autonomie des phénomènes sociaux, une anthropologie du non-économique, indiquée déjà par de nombreux auteurs, pourrait ainsi prendre la forme d'une anthropologie des divers fétichismes sociaux<sup>5</sup>.



<sup>2</sup> Serge Latouche, *L'invention de l'économie*, Albin Michel, 2005, p. 36.

<sup>3</sup> Pour Alain Caillé, l'erreur de Polanyi porterait seulement sur la chronologie qu'il proposa. Il y aurait d'après Polanyi, trois périodes historiques de « désencastré » de l'économique sous la forme du « marché autorégulé » (avant il y aurait des « marchés encastés ») : au IIIe siècle avant J.-C. en Grèce ; à partir de la Renaissance avec la formation des Etats nationaux ; de 1824 - avec la Loi sur les pauvres de Speenhamland en Angleterre - jusqu'en 1929, lors du réenchâssement de l'économique dans le social lors de la « Grande transformation ». Pour Caillé, « il s'est produit bien d'autres épisodes de formation et de rétractation du marché », y compris en dehors de la civilisation occidentale, comme en Chine au VIIIe siècle av. J.-C (A. Caillé, « L'utopie de l'abolition du marché », *Le Nouvel Observateur*, Hors-série, n°59, 2005, pp. 20-23).

<sup>4</sup> Si Simone Veil a fait des descriptions particulièrement intéressantes au sujet du travail taylorisé, de par son expérience d'ouvrière dans les usines, elle a affirmé un concept substantif du travail (fortement marqué par la tradition chrétienne) et l'a célébré comme tant d'organisations du mouvement ouvrier.

<sup>5</sup> Se reporter également au texte de David Graeber dans ce même numéro, « Le fétichisme comme inventivité sociale ».

## Chapitre A.

### D'un antiéconomisme superficiel à un antiéconomisme conséquent : le sens d'une critique

#### I. L'émergence d'une réalité socio-historique au sein de la société moderne capitaliste : l'économie <sup>6</sup>

Notre forme moderne de vie sociale structurée par l'économie a tellement été naturalisée<sup>7</sup>, qu'il nous semble complètement impensable d'imaginer une société au-delà de toute économie. L'économie n'est pourtant en rien une réalité fondamentale qui aurait existé dans toutes les sociétés humaines, une réalité « présociale » et « naturelle », une réalité indétrônable et indépassable. Loin d'être le lieu de la réalité et du fondamental, note Denis Collin, « l'économie est le lieu de l'irréalité ou plus exactement un dédoublement inversé de la réalité, là où les êtres vivants apparaissent comme des choses et où les choses sont douées de vie : monde de spectres, de fantômes et de vampires. C'est bien que, comme le dit à juste titre Michel Henry, l'économie n'est pas le fondement, la réalité ultime, la “détermination en dernière instance”, comme le croient les marxistes. L'économie est au contraire l'aliénation de la vie réelle »<sup>8</sup>.

Aucune société précapitaliste ne connaissait en effet une « économie » en soi, séparée et autonome, c'est-à-dire détachée du reste des rapports sociaux non-économiques au point de devenir ce autour de quoi tourne aujourd'hui l'ensemble de la vie sociale. Ce n'est que dans la forme de la synthèse sociale<sup>9</sup> propre à la formation sociale capitaliste, que l'on peut dire qu'il y a constitution, sous le nom d'« économie », d'un ensemble d'activités sociales spécifiques (production, distribution, vente, consommation) qui n'existaient pas auparavant. Activités sociales qui au lieu de « s'encaster » dans des rapports sociaux non-économiques, vont avoir pour effet que ce soient les relations sociales non économiques qui s'encastrent dans le système économique. Activités sociales définissant la totalité de la reproduction des rapports sociaux comme rapports économiques. Formidable inversion où la société doit prendre une forme telle qu'elle permette à ce système de fonctionner selon ses propres lois : la société constituée et reproduite dans le mouvement de la valeur se valorisant (le capital), autrement dit une société *dans, par et pour le capital*. Dans cette société où l'économie surgit pour la première fois, la totalité des rapports sociaux sera reproduite soit comme simples supports, soit

---

<sup>6</sup> Cette partie n'est ici qu'esquissée, je la développerai davantage dans un texte ultérieur (3<sup>ème</sup> partie).

<sup>7</sup> Dans ce sens où une telle vie collective, une vie sociale économique, nous semble normale et naturelle.

<sup>8</sup> A la suite du Marx de Michel Henry, Denis Collin note que « l'économie n'est pas la réalité fondamentale – c'est la vie vécue subjectivement, l'activité pratique sensible dont parlait la 1<sup>ère</sup> thèse sur Feuerbach qui constitue cette réalité fondamentale, dans le texte de D. Collin, « Le concept de travail mort » (sur internet). Se reporter également à Michel Henry, *Marx, Une philosophie de la réalité*, tome 1, Gallimard, 1976. Voir également *Sortir de l'économie* n°2, 2008, p. 11.

<sup>9</sup> Par « synthèse sociale » on peut entendre à la suite d'Alfred Sohn-Rethel, une forme de cohésion sociale des individus, forme donnant le principe de la constitution socio-historique spécifique d'une formation sociale donnée. Voir, Alfred Sohn-Rethel, *La pensée-marchandise*, Le croquant, 2009, p. 124. Dans la société capitaliste-marchande, la forme de la synthèse sociale (on pourrait dire aussi la socialisation structurelle) est constituée par la valeur qui a pour contenu le travail abstrait, c'est-à-dire la fonction socialement médiatisante qu'a le travail sous le capitalisme. Sur l'utilisation de ce concept, il faut aussi se reporter à l'ouvrage de John Holloway, *Crack capitalism. 33 thèses contre le capital*, Libertalia, 2012.

comme relations sociales et sphères sociales dissociées mais immanentes<sup>10</sup>, de rapports économiques. Le concret sera le support de l'abstrait devenu une fin en soi. L'argent pour l'argent sera devenu pour la première fois dans l'histoire des sociétés humaines, la nature de la dynamique totalisante d'une société, le totem sans tabou autour duquel tourne la réalité sociale contemporaine.

On pourrait ici utiliser le terme d' « émergence » pour saisir l'apparition de l'économique (en tant que pratique et institution sociale) au sein d'une société donnée. Le contenu de ce processus d'émergence est constitué à partir du XVe siècle, par des rapports sociaux non économiques qui sous l'effet de nouvelles formes sociales, vont voir se dissocier d'eux-mêmes certains de leurs éléments qui vont précipiter et se cristalliser sous un contenu et une forme radicalement nouveaux. L'économique ne s'est pas dégagé des rapports sociaux non-économiques, à l'image de l'or niché dans la gangue du substrat rocheux. Il faut plutôt parler de la *dissociation-émergence* de l'économique, ou de sa *précipitation*<sup>11</sup>, au sein des rapports sociaux non-économiques qui existaient dans les sociétés précapitalistes. Les termes « encastré » ou « enchâssé » utilisés par Karl Polanyi, nous le verrons, ne font que présupposer *l'économique comme un universel*<sup>12</sup>. Le terme d'« invention » (de l'économie) utilisé parfois par Serge Latouche semble quant à lui aller dans le sens d'une invention simplement théorique (par les sciences économiques) de l'économie<sup>13</sup>. L'économique n'est pas une réalité ultime et fondamentale, une réalité première référée à des « conditions naturelles » ou à une « nature humaine ». A la fois comme *science particulière*<sup>14</sup>, mais surtout comme *réalité et pratique sociales inédites* (l'économique), l'économie est une *production socio-historique*, émergeant à l'intérieur de la nouvelle forme de synthèse sociale qui constitue la société capitaliste-marchande.

Marx a montré que l'exploitation de la survaleur par une classe capitaliste n'est pas le niveau le plus profond de la société capitaliste-marchande. Si nous voulons abolir cette société, il faut frapper plus en amont, à la racine sociale d'une telle société : *au cœur de la synthèse sociale capitaliste*. Le

---

<sup>10</sup> Elles constituent un extérieur immanent.

<sup>11</sup> Moishe Postone reprend ce terme quand il analyse ce qu'il appelle le « travail séculier », c'est-à-dire la constitution socio-historique du travail concret qui n'existe comme tel que sous le capitalisme : « Cette “ sécularisation ” du travail et de ses produits est un processus historique de dissolution et de transformation des lieux sociaux traditionnels [précapitalistes] par une médiation sociale ayant un double caractère : concret-matériel et abstrait-social. La *précipitation*, au sens chimique du terme, de la dimension concrète s'accompagne simultanément de la construction de la dimension abstraite » (je souligne), dans Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Mille et une nuits, 2009, p. 258.

<sup>12</sup> S. Latouche note que « le désenchâssement, désencastrement de l'économique du social, n'est pas une *émergence radicale* [...] [pour Polanyi] mais un simple *dégagement*. Ce qui *émerge radicalement* [pour Polanyi] c'est le marché autorégulateur » (Latouche, *La déraison de la raison économique*, Albin Michel, 2001, p. 173, je souligne ces termes que je réutiliserai par la suite). Jean Baudrillard a lui aussi à plusieurs reprises utilisé le terme d' « émergence », pour parler de « l'émergence des besoins » ou de « l'émergence de la consomativité » (Par exemple, dans *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972, p. 87 et 90).

<sup>13</sup> Pour en avoir discuté, Latouche pense qu'il ne faut pas seulement décrire l'émergence de l'économie dans son seul pôle idéal, ce qu'il a beaucoup développé dans son livre *L'invention de l'économie* (*op. cit.*). Il faut reconnaître que dans *L'invention de l'économie*, Serge Latouche notait très justement que « la réflexion économique, selon notre approche, ne se développe pas à un moment historique sur une pratique transhistorique (autrement dit naturelle), *elle surgit dans le prolongement de l'émergence d'une pratique qui prend et constitue un sens économique progressivement à travers une théorie qu'elle contribue à supporter et suscite. Chacun des niveaux a besoin de l'autre pour s'y fonder* » (p. 16). Pourtant, si Latouche a avancé qu'il fallait parler d'invention à la fois pratique et théorique, dès la page 17 et dans le reste de l'ouvrage, il appuyait davantage sur le rôle du pôle de la représentation pour expliquer l'autonomisation de l'économique. Il nous semble, que l'analyse marxienne de la critique de la valeur, qui part des formes sociales tout en les comprenant également dans leur contenu idéal, pourrait s'accorder avec la double émergence de l'économie en tant que pratique et représentation ou théorie, sans que l'on puisse donner à l'un de ces pôles une primauté de détermination sur l'autre (il s'agit ici de dépasser le matérialisme historique, la relation base-superstructure et ses deux termes).

<sup>14</sup> Le terme d' « économie politique » apparaît pour la première fois sous la plume d'Albert de Monchrétien au début du XVIIe siècle. Sur l'apparition du terme « économie » dans la Grèce antique, terme qui a très peu à voir avec la « production » de la maisonnée, voir *Sortir de l'économie* n°2.

capitalisme n'est pas seulement un « mode de production » ou un « système » de domination directe, il est une forme de vie sociale où pour la première fois dans l'histoire, les individus se rapportent les uns aux autres (font « société ») au travers du travail, de l'argent et du mouvement fétichiste de la valeur qui se valorise (le capital) et que nous constituons par nos milliards d'actions de travail et de consommation. Dans la forme de vie sociale capitaliste, la dépense d'un temps de travail quelconque est devenue un moyen pour obtenir les produits faits par d'autres. La représentation de ce rapport social en la valeur et en sa matérialisation concrète, l'argent, mène à la baguette la société. Il nous faut donc penser l'impensable et réaliser l'improbable d'une *sortie de l'économie* (la forme de vie capitaliste-marchande). C'est au travers d'une autre forme de synthèse sociale, où nous ne nous reporterions plus les uns les autres au travers du travail, de l'argent et du mouvement automate du capital que nous constituons, que nous dépasserons la société capitaliste-marchande. Il nous faut chercher à comprendre ce qui était au fondement des sociétés qui ne connaissaient pas cette forme de vie sociale récente du point de vue de l'histoire. Émergeant à partir du XVe siècle<sup>15</sup>, la société capitaliste-marchande commence à se penser comme telle entre 1671 et 1871<sup>16</sup>, et aboutit suite aux moyens technologiques développés au XIXe siècle et au déploiement de sa logique à l'échelle d'un « fait social total » (Mauss), à structurer l'ensemble d'une nouvelle forme de vie collective après la Seconde guerre mondiale. Pour pouvoir ne serait-ce qu'imaginer un seul instant un monde social au-delà de sa structuration par l'économie, il nous faut nous pencher sur d'autres formes historiques de structuration de la vie sociale. Et sur notre chemin, on ne peut que rencontrer, l'œuvre de Karl Polanyi.

---

<sup>15</sup> Suite à Robert Kurz dans son article, « La modernité à explosion. L'innovation par les armes à feu, l'expansion par la guerre : un regard sur la préhistoire du travail abstrait » (publié en Allemagne dans *Jungle World*, le 9 janvier 2002), on peut s'appuyer sur la thèse de l'historien Geoffrey Parker sur la « révolution militaire » (*La révolution militaire. La guerre et l'essor de l'Occident, 1300-1800*, Gallimard, 1993), pour expliquer comment la naissance de l'Etat monarchique à la fin du Moyen Âge dans le cadre de la transformation du phénomène militaire par l'introduction des armes à feu et des armées de soldats, a dû fortement transformer les rapports sociaux féodaux-vassaliques afin de pouvoir fabriquer ces armes et organiser ces nouvelles armées. La transformation se fait en un double sens. D'abord, le mercenaire-soldat désormais désencastré des rapports vassaliques du Moyen Âge central, est payé en argent pour un travail de guerre. Le soldat est ainsi le *premier salarié* de l'histoire capitaliste, le premier dont la vie va commencer à être structurée par l'argent et le travail. Deuxième transformation, au travers de cette « révolution militaire » (les besoins en argent ont été immenses pour les Etats afin d'acheter des canons et payer les armées de soldats), la forme de ponction de l'Etat sur la société s'est monétarisée fortement, poussant les individus à davantage transposer des activités qui n'étaient pas du travail ou de l'économie, en travail pour gagner de l'argent. La forme de vie capitaliste que l'on peut appeler l'économie, commençait ainsi à se structurer autour de l'argent, du travail et bientôt de la logique fétichisée de la valorisation qu'allait constituer la forme de cohésion sociale de ces activités. Ainsi, à la différence peut-être de Jean-Claude Michéa, qui fait remonter aux lendemains des Guerres de religions des XVIe et XVIIe siècles, la constitution de la pensée libérale et de la modernité capitaliste, il est probablement intéressant de lier l'émergence dans les pratiques sociales (et pas seulement dans la tête des philosophes et des élites), des prémisses de la société capitaliste à la « révolution militaire » dont parle Parker. On a ici avec cette thèse et la manière dont on peut la lier à la critique de la valeur, un fondement très intéressant à la thèse de l'« invention de l'économie ». « Invention » qu'il ne faut pas seulement centrée sur l'invention de la sémantique économique comme le fait peut-être trop Serge Latouche, en montrant aussi son émergence dans un nouveau type de socialisation des individus. La socialisation par le travail abstrait s'est finalement mise en place dans le cadre d'un phénomène militaire nouveau. Il faut ici mettre un contre point, car si l'Etat monarchique naît à la fin du Moyen Âge, une fois que l'ensemble de la forme de vie sociale fut structurée par le travail, l'argent et le mouvement du fétiche de la valeur en procès, il faut alors comprendre l'Etat dans sa forme moderne comme historiquement spécifique à la forme de vie capitaliste (la catégorie de « l'Etat » ne doit pas être comprise comme transhistorique), dont il n'est plus du tout le fondement. L'Etat n'est plus l'Etat monarchique encore marqué par la centralité des rapports politico-religieux (cf. Godelier) au sein des formes de vie sociale précapitalistes, il devient l'Etat *par et pour* la valorisation, dans l'unité de ces deux faces, de sa double nature, en tant que *résultat* et *présupposé* du nouveau fétichisme social capitaliste.

<sup>16</sup> Serge Latouche, *L'invention de l'économie*, op. cit., p. 18. Il est évidemment réducteur de donner une fourchette aussi précise, c'est là simplement une indication. Latouche indique que l'année 1671 correspond à l'invention de l'expression « arithmétique politique » par l'auteur mercantiliste William Petty ; tandis que l'année 1871 correspond aux débuts de la « révolution marginaliste » comme nouvelle « science mathématique de la richesse sociale ». Mais cette fourchette concerne la chronologie de l'invention du bassin sémantique de l'économique, la « révolution militaire » décrite par G. Parker semble davantage marquer l'émergence de la structure économique des pratiques sociales.

## 2. Ne jamais idéaliser les sociétés précapitalistes

Toute personne qui réfléchit sur les sociétés précapitalistes en se penchant sur leur fonctionnement pour en montrer le caractère non-capitaliste est soupçonnée de vouloir en faire l'apologie. Comme si le modèle d'une société *postcapitaliste* était à rechercher dans les sociétés *précapitalistes*. Quantités de théoriciens ont idéalisé ces sociétés ou certains de leurs aspects. Si le premier obstacle à une compréhension des sociétés dites « premières » et/ou non capitalistes, est l'ethnocentrisme<sup>17</sup>, le deuxième obstacle, note Alain Testart, n'est autre que « l'idée du bon sauvage, avec toujours la nostalgie, ou l'espoir, que l'on puisse retrouver en ces civilisations lointaines le paradis perdu que l'on imagine perdu à l'aube de l'humanité, dans son innocence première »<sup>18</sup>. Plus généralement la théorie anthropologique a été utilisée pour fonder une théorie transhistorique de l'histoire et notamment des formes de domination. Ce qui toutefois est attendu de la théorie anthropologique varie considérablement selon les auteurs. En effet, la comparaison anthropologique entre les sociétés de chasseurs/cueilleurs et le projet anarchiste, peut par exemple amener à faire l'apologie des sociétés de chasseurs/cueilleurs (comme dans l'anarcho-primitivisme de John Zerzan par exemple). Mais pour David Graeber, le lien entre anthropologie et anarchisme peut déboucher principalement sur un gain heuristique pour la théorie politique. L'anarchie (une société sans un pouvoir séparé d'elle-même, ce qui ne veut pas dire le désordre) est pour lui un concept anthropologique opératoire pour étudier ces sociétés<sup>19</sup>. Pour autant, nous pensons que ce ne sont pas plus les sociétés du « communisme primitif » d'Engels, les sociétés de la triple obligation de donner-rendre-recevoir de Marcel Mauss, les sociétés du « mode de production domestique » de Marshall Sahlins, les « sociétés sans pouvoir » de Pierre Clastres, les « sociétés acéphales » de David Graeber, la « société paysanne et artisanale » de William Morris, et l'ensemble des autres sociétés précapitalistes, qui peuvent échapper à des rapports sociaux fétichistes particulièrement mutilants.

Il faut entendre par rapports sociaux fétichistes, des *rapports sociaux entre les personnes qui prennent la forme d'un rapport entre des choses sociales auquel on attribue réellement le pouvoir de configurer l'ordre social*. Ces rapports sociaux se sont chosifiés en objets sociaux qui ont été personnifiés (tel un fétiche) en principe extra-social d'organisation de l'ordre social. C'est aux travers de ces choses sociales (fétiches sociaux), expressions réelles des rapports sociaux entre les personnes, que se constitue le lien social, la forme de la synthèse sociale. Ces choses sociales sont à la fois le *résultat* et la *présupposition* des rapports sociaux entre personnes, et vice-versa (une détermination mutuelle réciproque s'institue entre eux). Ces fétiches sociaux se sont réellement *incorporés* les rapports sociaux entre les personnes, ces derniers se sont « encastrés » dans ces fétiches qui désormais subsument, dynamisent et reproduisent la société donnée. Mais les formes d'opacité des rapports sociaux des différentes sociétés précapitalistes et des sociétés capitalistes, sont à chaque fois changeantes, et la nature des fétichismes sociaux est aussi différente<sup>20</sup>. Dans les premières, le

---

<sup>17</sup> Michael Singleton, *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*, Parangon, 2004.

<sup>18</sup> Alain Testart, *Critique du don. Etudes sur la circulation non-marchande*, Syllepse, 2007, p. 5.

<sup>19</sup> Les « sociétés acéphales » bien avant les sociétés de chefferie décrites par Pierre Clastres, fonctionneraient selon une prise de décision au consensus (sans chef), comme tentent de le faire ces dernières années de nombreux cercles militants. Cf. David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, Lux, Montréal, 2006.

<sup>20</sup> Pour un commentaire distinguant par exemple le « fétichisme du don » dans les sociétés précapitalistes et le fétichisme de la marchandise au sein de la société capitaliste, se reporter à Antoine Artous, *Le fétichisme chez Marx. Le marxisme comme théorie critique*, Syllepse, 2006, pp. 50-53 (qui critique les vues de Maurice Godelier sur cette question). Pour le fétichisme des objets sacrés, on peut aussi renvoyer à la théorie durkheimienne de la religion, fondée sur la matérialité sociale de la

fétichisme se structure essentiellement à travers la place occupée par les rapports politico-religieux dans la coagulation des rapports sociaux<sup>21</sup>. Nous verrons qu'il en est autrement dans la société capitaliste-marchande. Cette compréhension des sociétés précapitalistes doit nous porter à rompre totalement avec l'idéalisation de ces sociétés, en bornant strictement l'usage qu'il peut être fait d'une réflexion anthropologique, en termes de gain heuristique pour une théorie des différentes formes de synthèse sociale des sociétés humaines.

### 3. Une théorie social-historique spécifique à chaque société

A cette fin, on peut retenir ici deux principes. D'abord l'impossibilité d'une logique transhistorique de l'histoire où les traits spécifiques des diverses époques historiques et des sociétés disparaîtraient face à l'action de certains principes immuables qui existeraient depuis le début de l'histoire<sup>22</sup>. Le contexte social de la société capitaliste et les concepts et notions qui l'expliquent ne peuvent être rétroprojetés<sup>23</sup> sur les sociétés passées (ce qu'ont remarqué régulièrement certains anthropologues). Il faut rompre avec l'idée d'une économie politique simplement critique et lui préférer une critique de l'économie politique qui soit une critique de l'économie en tant telle. Mais la critique de l'économie politique se doit également d'être *une critique de l'anthropologie économique qui n'est toujours que la projection de l'économie sur les sociétés non-économiques*. Inversement, les contextes sociaux à chaque fois différents des sociétés premières ou des sociétés passées et les concepts et notions de l'anthropologie qui les expliquent, ne peuvent pas être projetées sur la société

---

projection. On peut aussi se reporter au texte d'Isabelle Garo, « Le fétichisme de la marchandise chez Marx », dans *Marx 2000*, Kouvélakis E. (dir), PUF, 2000, qui montre en quoi la théorie du fétichisme de la maturité se distingue de la théorie de la religion du jeune Marx.

<sup>21</sup> On peut ici se reporter aux analyses d'Antoine Artous qui elles-mêmes reposent en partie sur celles de Maurice Godelier, voir la partie « Imaginaire religieux et formes précapitalistes », dans A. Artous, *op. cit.*, pp. 27-30.

<sup>22</sup> La Raison (chez Hegel), le progrès (dans les philosophies de l'histoire qui transposent le salut religieux, cf. Karl Löwith), la domination et l'échange (chez Adorno, et qu'il comprend de manière transhistorique), l'économique comme substance (chez Polanyi), la « nature humaine » de l'« homo oeconomicus » forgée par « l'anthropologie pessimiste » hobbesienne (comme dit Jean-Claude Michéa) de la philosophie économique libérale, les « lois psychologiques » du désir mimétique et du mécanisme du bouc-émissaire de René Girard (avec sa quête métaphysique d'une origine universelle, son ethnocentrisme occidental assumé et son crédo dans la supériorité morale et culturelle du christianisme), etc., sont autant de thèses naturalisantes de ce qui est socio-historiquement spécifique. Thèses marquées par la recherche des invariants anthropologiques, qui n'arrivent pas à travailler à l'intérieur d'une théorie socio-historique des fondements variés des diverses sociétés humaines. Ces thèses qui nous jouent toujours la petite musique des sources originelles au fond de l'« Histoire » comme de la « nature humaine », expliquent que la formation sociale capitaliste (autrement dit la société moderne) s'explique invariablement par un ou deux principes ontologiques qu'ils ont naturalisé, et qui, en venant à soi, ne cessent de se déployer dans « l'Histoire ». Chaque formation sociale historique doit être au contraire analysée de manière historiquement spécifique, dans sa logique sociale propre et la structuration de la forme collective de vie qu'elle constitue (se reporter à la théorie socio-historique des formes de subjectivité et de la connaissance chez Moïse Postone et au *Manifeste pour une philosophie sociale* de Franck Fischbach). Lors d'une rencontre à Longo Maï autour du texte de Robert Kurz « Domination sans sujet », il a été remarqué que placer au cœur de sociétés humaines passées et présentes leur constitution fétichiste et de parler de l'histoire comme l'histoire de rapports sociaux fétichistes, pouvait amener à continuer à ontologiser un principe transhistorique (en l'occurrence le fétichisme réel dont parlent Graeber, Jappe, Kurz, etc.). Cela ne me semble pas le cas puisque cette histoire des rapports sociaux fétichistes est considérée justement comme une préhistoire des sociétés humaines à dépasser par la constitution d'une société non-fétichiste (mais en effet la question demeure de la possibilité d'une telle chose. Cf. le texte de David Graeber dans ce numéro). De plus, le concept de « fétichisme réel » renvoie totalement à une compréhension socio-historique et non naturaliste de la réalité sociale telle qu'elle se présente seulement jusqu'à aujourd'hui. On peut voir également une explication sur ce point dans A. Jappe, *op.cit.*

<sup>23</sup> L'idée de pouvoir utiliser des catégories et concepts modernes afin de saisir les caractéristiques d'interrelation et de changement des sociétés passées, comme si on projetait ces catégories et concepts modernes dans le passé.

moderne, la société capitaliste – ce que les anthropologues remarquent moins<sup>24</sup>. Plus encore, la projection de la conceptualité propre à une société passée sur une autre société passée n'est pas davantage évidente (ainsi des usages parfois abusifs du concept maussien du don<sup>25</sup>). Il ne suffit donc pas de dire qu'il faut rompre avec « l'habitude de voir dans les dix milles dernières années comme dans l'ordre des premières sociétés un simple prélude à la vraie histoire de notre civilisation »<sup>26</sup>. En se reportant à la méthode analysée de manière rigoureuse par Bertell Ollman pour « étudier l'histoire à rebours »<sup>27</sup>, il faut dégager une théorie historique spécifique de la société capitaliste et une théorie de chacune des formations sociales précapitalistes, avec à chaque fois leur conceptualité propre, du fait de l'existence d'une *logique sociale* et d'une *synthèse sociale propre* à une société donnée<sup>28</sup>. Que ce soient l'argent, l'Etat, le politique, l'économique, les institutions, la religion, etc., on doit éviter toute théorie transhistorique, et préférer pour chacune des formations sociales, une saisie théorique historique spécifique à des rapports sociaux donnés. Ce qui a souvent pour résultat de dissoudre la

---

<sup>24</sup> Les exemples d'anthropologues qui jouent à la théorie de la société capitaliste avec les concepts propres de l'anthropologie de sociétés passées sont fréquents (sans parler de René Girard où tout cela est porté à un niveau caricatural). Cette rétroprojection inversée est par exemple caractéristique de la méthodologie de Louis Dumont, puisque selon lui, « la tâche comparative centrale consiste à rendre compte du type moderne à partir du type traditionnel. [...] Le modèle comparatif doit être non moderne » (*Homo aequalis I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1985, p. 16). Ainsi aussi de l'analyse maussienne du don dans les sociétés précapitalistes que l'on ne peut transposer telle quelle dans la société capitaliste-marchande comme le fait Alain Caillé. Si présence du don il y a dans la société capitaliste, il faut non pas la saisir comme un reste ou un invariant de quelque chose d'immuable, il faut se pencher sur sa constitution historiquement spécifique au sein des rapports sociaux capitalistes-marchands. C'est également dans ce sens que la catégorie d'« échange marchand » forgée par Alain Testart est projetée par lui sur la société capitaliste, sans voir qu'on ne peut pas saisir la société présente au travers de l'échange marchand mais bien plutôt, à partir de la forme marchandise des rapports sociaux. Ainsi aussi du concept anthropologique de « culture » que Sahlins a projeté sur la société capitaliste bourgeoise dans le dernier chapitre de son livre, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, 1976. Dans cette critique de Sahlins mais qui pourrait s'appliquer à quantité d'anthropologues qui projettent d'autres analyses des sociétés premières sur la société capitaliste, je suis ici Moïshe Postone, qui note judicieusement que « la "culture" qui médiatise la production sous le capitalisme est radicalement différente de celle des autres sociétés dans la mesure où elle est elle-même constituée par le travail », in *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p. 273. Voir surtout la note 1 de cette page.

<sup>25</sup> « Si le transfert des catégories de l'économie peut sembler parfois problématique en histoire écrit Julie Mayade-Claustre, la reprise du potlatch, pour étudier les comportements du monde homérique comme ceux des élites médiévales, ne l'est-elle pas tout autant ? Peut-on transférer ainsi le potlatch, qui fascine les historiens comme il fascinait Mauss, pour étudier tantôt les comportements homériques, tantôt les comportements nobiliaires de l'Europe féodale ? Plus largement, le don étudié par Mauss rend-il compte des comportements que l'on peut appréhender à d'autres époques ? Le concept maussien de don était inconnu des chrétiens du Moyen Âge, on a pu même dire qu'il leur était radicalement étranger. Sauf à risquer un contresens, l'anthropologie ne peut pas être considérée par l'historien comme une boîte à outils, car ces outils ne sont pas intemporels. L'importation du concept de don ne dispense pas l'historien d'une réflexion et d'une définition du don pour chaque époque. L'anthropologie doit d'abord mener à une sémantique historique », in « Le don : que faire de l'anthropologie ? », *Hypothèses*, 2001/1, « Donner et recevoir », séminaire de l'Ecole doctorale d'histoire coordonné par J. Mayade-Claustre, Publications de la Sorbonne.

<sup>26</sup> Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Gallimard, 1983, p. 89.

<sup>27</sup> Bertell Ollman, *La dialectique mise en œuvre. Le processus d'abstraction dans la méthode de Marx*, Syllepse, 2005 chapitre 3, « L'étude de l'histoire à rebours. Un aspect négligé de la conception matérialiste de l'histoire de Marx », pp. 115-130. Les confusions sur la méthode dialectique pour saisir le changement et l'interaction au sein de la réalité sociale (objectif de Marx), étant nombreuses aussi bien parmi les marxistes traditionnels que chez les critiques de la dialectique hégélienne, on peut ici se reporter à l'ouvrage de B. Ollman ou de Jean-Marie Brohm, *Les principes de la dialectique*, Les éditions de la passion, 2003.

<sup>28</sup> « Les concepts obtenus grâce aux abstractions scientifiques ne peuvent être relatifs qu'à une société singulière. [...] Les concepts naissent comme reproduction intellectuelle d'une réalité donnée [le concret de pensée], et ils ne peuvent être étendus à d'autres réalités [sociales], passées par exemple, qu'à condition de contrôler étroitement la validité d'une telle transposition », Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et société*, Anthropos, Paris, 1973, p. 193. Ainsi, pour ce qui est de la réflexion de Marx dans *Le Capital*, « sa méthode est celle de la spécification historique. Elle consiste à concevoir dans leur singularité historique toutes les institutions et les rapports existant au sein de la société capitaliste. Pour ce faire, il spécifie également ses catégories d'analyse : il ne prend pas comme point de départ des catégories très générales (la production, le travail [comme activité d'autoréalisation de l'homme], etc.), mais il produit des concepts spécifiques, construits en fonction des rapports sociaux analysés [capitalistes] », A. Artous, *Le fétichisme chez Marx*, op. cit., p. 19.

transhistoricité même des concepts<sup>29</sup>. Il est alors difficile de parler pour quantités de formations sociales historiques, de « religion », d'« Etat », de « monnaie »<sup>30</sup>, d'« argent », de « politique », de « travail », d'« économie », etc.

#### 4. Des sociétés humaines constituées par des formes variées de fétichisme social

Deuxième principe : on peut également retenir le concept de « constitution-fétiche »<sup>31</sup> des sociétés ante-économiques et des sociétés économiques. Ce concept de « constitution-fétiche » des sociétés humaines veut dire que jusqu'ici, toute l'histoire a été marquée par l'inconscience des formes sociales (y compris de la forme de conscience spécifique à chaque formation sociale) et de leurs déterminations réelles. La constitution-fétiche d'une société, est un processus social au cours duquel les hommes créent une structure d'interrelations qui ensuite les domine, en circonscrivant et contraignant la marge de manœuvre des hommes. Ce concept pointe l'unité – en tant que préhistoire – de toute l'histoire humaine comme une continuité depuis les temps les plus anciens jusqu'à la modernité, de rapports sociaux fétichistes qui prennent dans chaque société des formes différentes<sup>32</sup>. Mais, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'exprimer, « derrière » les fétiches sociaux constitués de manière inconsciente ne se trouvent pas, « en vérité », des rapports humains transparents, conscients et naturels<sup>33</sup>. Comme si les premiers étaient là comme un voile, une mystification, une « fausse conscience », une idéologie ou un mensonge, pour masquer les seconds. Ce serait là une

---

<sup>29</sup> « Au fur et à mesure qu'on s'éloigne du lieu socio-historique où ils sont nés, où ils ont grandi et où ils sont morts (ou sont destinés tôt ou tard à mourir), des faits comme la religion, comme le travail ou le développement, comme l'enfance ou la vieillesse [...] perdent de plus en plus de sens et finissent par n'en avoir aucun ou presque », Singleton, *op. cit.*, p. 13.

<sup>30</sup> On pourrait émettre des réserves sur la qualification de « monnaies » ou de « paléo-monnaies » pour parler de leur existence dans des sociétés primitives (en suivant donc plutôt la position d'Alain Caillé sur cette question, cf. le texte de Steeve « Vous avez dit “ monnaie ” ? » dans ce numéro). Pour ce qui est de l'utilisation de la catégorie d'« argent », elle peut même faire problème jusque pour la période du Moyen Âge (cf. Jacques Le Goff, *L'argent et le Moyen Âge*, Perrin, 2010, voir la note de lecture dans ce numéro). Pour une compréhension historiquement spécifique de ce qu'est l'argent et la monnaie dans la société capitaliste, on peut se reporter par exemple au chapitre 2, « Le chapitre de l'argent », dans Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Les éditions sociales, 2011, pp. 71-200 ; au chapitre 2 « La première formulation de la théorie marxiste de l'argent » de l'ouvrage de Roman Rosdolsky, *La genèse du « Capital » chez Karl Marx, Tome 1*, François Maspéro, 1976 (trad. J.-M. Brohm et C. Colliot-Thélène) ; ainsi qu'au chapitre VII de l'ouvrage de Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, *op.cit.*, et en particulier les pages 388-393 sur l'argent.

<sup>31</sup> Robert Kurz, *Domination sans sujet. Pour le dépassement d'une critique sociale superficielle*, traduction de l'allemand et résumé inédits par Johannes Vogele (paru en Allemagne en 1993). Se reporter également au texte de Kurz en trois parties (en 2006 ; 2007, 2008), « Geschichte als Aporie » (L'histoire comme aporie), sur le site internet de la revue allemande « Exit ! Crise et critique de la société marchande ». De manière annexe, on peut cependant s'interroger sur l'existence de la « première nature » que postule Marx et à sa suite Kurz, en tant qu'« histoire biologique » d'où sortirait l'homme social (c'est-à-dire la seconde nature sociale fétichiste). Cette « différenciation entre première et seconde nature » pose question. Marx et Engels ont été marqués par les thèses contestables de l'anthropologue Lewis Morgan. Kurz n'accorde cependant qu'une très faible importance à la nature biologique (première nature), puisque comme le note J. Vogele, si entre les strates de la première nature et la conscience de surface de l'homme, se sont glissées toutes les strates des constitutions-fétiches de la seconde nature et toute son histoire déjà longue, l'importance de la nature biologique prend forcément une place beaucoup moins grande chez l'homme. On peut toutefois penser que Kurz en gardant un concept transhistorique de « production » et en le distinguant de celui de « travail », reste à l'intérieur du substantivisme économique de Polanyi. L'horizon postcapitaliste qu'il présente est alors celui de « l'administration des choses » (Marx) afin, dans cette « planification sociale » comme il dit (voir Robert Kurz, *Vies et mot du capitalisme*, Lignes, 2011), de pouvoir répondre à des « besoins » humains. La phénoménologie matérielle de Michel Henry tendrait davantage à dépasser cette différenciation et ses deux termes, pour dégager peut-être un autre niveau de la réalité et un concept de subjectivité radicalement différent de celui que l'on retrouve dans la *Leben* philosophie (voir M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990).

<sup>32</sup> Pour un développement sur ce point, se reporter à Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise*, Denoël, 2003, chapitre 6, « Fétichisme et anthropologie ».

<sup>33</sup> Sur la question du sujet humain et du fétichisme, voir *ibid.*, pp. 215-217.

compréhension très réductrice du fétichisme. Il servirait à masquer artificiellement et a posteriori, à l'encontre d'une classe sociale particulière (la classe prolétaire), une réalité sociale intacte, c'est-à-dire naturellement consciente et transparente au moins pour quelques-uns (la classe bourgeoise). A l'inverse de cette compréhension, qui réduit le fétichisme à une manipulation et à un « quasi-complot », le fétichisme est toujours *le résultat social bien réel et non voulu, mais réellement créé par des actions conscientes particulières des sujets*. Les gens créent (« font ») des choses sociales et ils agissent ensuite *parce que ces choses détiennent désormais réellement un pouvoir sur eux*. Les gens ne font pas « comme si » les choses sociales qu'ils avaient créées avaient un pouvoir sur eux. « Si le fétichisme est, au fond, notre tendance à voir nos propres actions et créations comme ayant un pouvoir sur nous note David Graeber, comment pouvons-nous le traiter comme une erreur de jugement ? Nos actions et nos créations ont réellement du pouvoir sur nous. C'est tout simplement la vérité »<sup>34</sup>. Le concept de fétichisme est donc opératoire pour décrire la réalité sociale même, mais il faut parler de « fétichisme réel »<sup>35</sup> ou de « fétichisme objectif »<sup>36</sup>, dans ce sens où le fétichisme n'est pas seulement un phénomène de conscience sociale mais *l'être social lui-même*<sup>37</sup>. Ainsi, dans la constitution-fétiche de la société capitaliste, les rapports sociaux déterminés par la marchandise sont *nécessairement* à la fois exprimés et voilés sous une forme fétichisée. C'est-à-dire que les rapports sociaux apparaissent « pour ce qu'[ils] sont, c'est-à-dire [...] comme rapports impersonnels entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles »<sup>38</sup>. Le fétichisme est ainsi la forme d'existence des rapports sociaux capitalistes, la forme de leur réalité. Il faut donc parler de *rapports sociaux fétichistes* et de *société fétichiste* pour décrire la société capitaliste. Parmi les formes variées de fétichisme social qu'ont connues les sociétés humaines, « l' "économie", basée sur la "valeur", est la forme moderne de fétichisme »<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> David Graeber, « le fétichisme comme inventivité sociale », dans ce numéro de *Sortir de l'économie*.

<sup>35</sup> « Le fétichisme est un phénomène bien réel, les objets prennent vraiment la place des personnes. Ce n'est pas une sorte d'idéologie, c'est la réalité capitaliste », dans une discussion avec A. Jappe au sujet de *Les Aventures de la marchandise*, à la Maison des sciences économiques de Paris, 23 novembre 2004 (*Sur internet*).

<sup>36</sup> A. Jappe, *Les Aventures de la marchandise*, *op. cit.*, p. 100. Se reporter également au chapitre 1, « La base objective du fétichisme de la marchandise », dans Isaac Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Syllepse, 2009 ; à Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et société*, Anthropos, 1973 et à Guy Debord, *La société du spectacle*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, 2006.

<sup>37</sup> Voir I. Roubine, *op. cit.* ; ou A. Artous, *op. cit.*. Roubine fut le premier à comprendre que la théorie du fétichisme n'était pas un commentaire additionnel à la théorie de Marx comme on l'a cru dans le marxisme traditionnel ou carrément une digression philosophique ou une bizarrerie métaphysique comme le pensèrent Louis Althusser ou Cornélius Castoriadis et tant d'autres auteurs. Roubine comprit que la théorie du fétichisme chez Marx était la théorie générale même des rapports de production de la société capitaliste. Il faut comprendre le fétichisme comme la « forme d'existence des rapports de production capitalistes » (A. Artous). Comme l'ont expliqué de nombreux auteurs, il ne faut pas prendre le fétichisme de la marchandise dans sa théorisation fondée sur l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844* de Marx (ce qui renvoie encore à Feuerbach). Il faut plutôt voir la théorisation du fétichisme dans les œuvres de la maturité (*Le Capital*), où il n'y a pas de fondement anthropologique à cette théorie (il n'y a pas d'essence de l'homme qui s'aliène dans le capitalisme). On peut donner un exemple de cette compréhension chez Moishe Postone : « Dans l'interprétation ici présentée, l'aliénation est le procès d'objectivation du travail abstrait. Elle n'entraîne pas l'extériorisation d'une essence humaine préexistante, mais la réalisation de la puissance humaine sous une forme aliénée. En d'autres termes, l'aliénation se rapporte à un procès de constitution historique de la puissance humaine qui s'effectue par le travail s'objectivant lui-même en tant qu'activité socialement médiatisante », dans Moishe Postone, *op. cit.*, p. 241.

<sup>38</sup> Karl Marx, *Le Capital*, livre I, Messidor/Éditions sociales, 1968, pp. 83-84. En d'autres termes, « les formes sociales quasi objectives, impersonnelles, exprimées par des catégories telles que marchandise et valeur ne masquent pas simplement les rapports sociaux "réels" du capitalisme (c'est-à-dire les rapports de classes) ; en fait, les structures abstraites exprimées par ces catégories sont ces rapports sociaux "réels" », dans Moishe Postone, *op. cit.*, p. 100.

<sup>39</sup> A. Jappe, *op. cit.*, p. 215. Et « le caractère fétiche du monde de la marchandise [...] provient du caractère social propre du travail qui produit des marchandises » (Karl Marx, *Le Capital*, livre I, Éditions sociales, p. 83). C'est-à-dire de la fonction socialement médiatisante du travail sous le capitalisme. L'origine sociale du fétichisme moderne, c'est le travail abstrait.

« Même si l'ensemble de ce mouvement apparaît comme un procès social, et si les moments singuliers de ce mouvement émanent de la volonté consciente et des fins particulières des individus, la totalité du procès n'en apparaît pas moins comme une connexion objective, qui naît de façon tout à fait naturelle ; la totalité qui, certes, provient de l'interaction des individus conscients, mais ne se situe pas dans leur conscience, n'est pas subsumée comme totalité sous les individus. Leur propre entrechoquement produit une puissance sociale qui leur est étrangère, placée au-dessus d'eux ; qui est leur relation réciproque comme procès et pouvoir indépendants d'eux »<sup>40</sup>.

Ce sujet-fétiche qui nous fait face consiste en la réification de nos propres relations sociales aliénées, et en la personnification de ces choses sociales qui se subordonnent désormais les individus. Il faut plutôt le comprendre comme le propose Postone, comme une structure des relations sociales constituées par des formes de praxis objectivantes et saisie par la catégorie de capital (la valeur qui se valorise, la valeur en procès) et que l'on peut dès lors décrire comme un « sujet automate » comme l'a proposé Marx. C'est ce phénomène social fétichiste qui est au cœur d'une nouvelle forme de domination, une domination abstraite, impersonnelle, quasi-objective et indirecte, précisera Moishe Postone (ou une « domination sans sujet » pour reprendre le titre d'un ouvrage de Kurz<sup>41</sup>).

Si rien dans les sociétés non capitalistes passées ne constitue ce qui serait des rapports sociaux émancipés de rapports sociaux fétichistes, la question de la possibilité même d'une société anti-fétichiste reste posée. Peut-on imaginer une formation sociale au-delà de la préhistoire fétichiste, au-delà de l'ensemble des formes variées de fétichismes sociaux ? La société postcapitaliste sera-t-elle nécessairement la première société non-fétichiste de l'histoire ? On peut penser que dépasser l'ensemble des formes variées de fétichisme social est quelque chose de hautement d'improbable<sup>42</sup>. C'est peut-être au-delà de la première et de la deuxième nature, dans une « troisième nature », celle d'un « fétichisme sans opacité »<sup>43</sup> - un fétichisme plus faible et moins mutilant que le fétichisme moderne -, que pourrait commencer l'histoire au sens propre.

---

<sup>40</sup> Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 157.

<sup>41</sup> « C'est à force de voir l'ennemi comme un sujet qui nous fait face - au lieu de l'éprouver comme un rapport qui nous tient - que l'on s'enferme dans la lutte contre l'enfermement » (dans la brochure anonyme *Appel*, 2004, p.8). On pourrait préciser cela en disant que l'ennemi est un rapport social fétichiste qui nous tient et que pourtant nous constituons. Des auteurs comme Postone, ou Kurz quand il parle de « domination sans sujet », sont souvent abusivement identifiés à la position du structuralisme marxiste de Louis Althusser. Mais, « Althusser hypostasie transhistoriquement, de manière objectiviste, en tant qu'Histoire ce que Marx analyse dans *Le Capital* comme une structure historiquement spécifique – une structure constituée – de rapports sociaux. Ni la position de Lukács ni celle d'Althusser ne sont en mesure de saisir adéquatement la catégorie de capital », dans M. Postone, op. cit., p. 121. Voir également A. Jappe, *Les Aventures de la marchandise*, op. cit., pp. 215-216 ; On peut aussi se reporter au texte de Jean-Marie Vincent, « Le théoricisme et sa rectification », dans *Contre Althusser* (ouvrage collectif), UGE 10/18, 1974.

<sup>42</sup> Theodor Adorno aborde cette question dans *Théorie esthétique* (Klincksieck, 1974), et voit dans le fétichisme une médiation sociale inévitable.

<sup>43</sup> C'est là le propos de Gérard Briche, dans son article « La question du fétichisme et la pensée de Michel Henry » : « En effet, si l'on prend les œuvres de l'art, les comportements religieux, les principes éthiques, les règles de droit, etc. (tout ce que Hegel nomme la "seconde nature"), non comme une superstructure idéologique qui surplombe les hommes dans leur existence réelle, mais comme des formes fétichistes et nécessairement fétichistes, la seule émancipation qui puisse s'envisager, c'est celle qui fasse succéder au fétichisme de la marchandise, qui a lui-même succédé à d'autres fétichismes, un fétichisme nouveau. Hypothèse scandaleuse, qui pourrait se soutenir d'une analogie avec la "seconde nature" hégélienne, constitutive de ce qui fait l'humanité de l'homme. Si cette "seconde nature" est ce qui le retranche de la vie animale, on pourrait imaginer une "troisième nature" qui serait le retranchement d'une vie où les représentations sont éprouvées comme étrangères et hostiles. Ce qui serait, en quelque sorte, un fétichisme sans opacité » (dans *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°30, 2012).

## Chapitre B.

### Présentation du substantivisme économique de Karl Polanyi : « l'enchâssement » d'une substance économique

#### I. Karl Polanyi ou la critique de l'économie bourgeoise formaliste

L'œuvre de Karl Polanyi est incontournable depuis plusieurs décennies pour penser ce que l'on continue à reconnaître comme de « l'économie » dans les sociétés précapitalistes. Son principal angle d'attaque a été de dire de façon pertinente que les mobiles, intérêts et valeurs de l'« homo oeconomicus » moderne - l'espèce parcourant les contrées de la société du marché autorégulé - n'étaient pas transhistoriques, ces caractères et attributs ne pouvant être ceux de l'individu des sociétés précapitalistes<sup>44</sup>. Car si la société de l'« homo oeconomicus » est celle d'un *réseau de marchés* qui détermine la structure même de la société (ce que Polanyi qualifiera de « société de marché »), les sociétés précapitalistes, si elles peuvent connaître des marchés à la marge, ne connaissent pas cette *structuration de la forme de vie collective par le Marché avec un M majuscule*<sup>45</sup>. L'objet de la réflexion de Polanyi était donc de prendre le contre-pied de la thèse des économistes formalistes qui comprenaient toujours l'économie de manière transhistorique comme « économie de moyens ». Dès le XIXe siècle, des sociologues, anthropologues et historiens avaient en effet pris pour argent comptant les thèses des économistes formalistes qui prétendaient avoir découvert sans la moindre analyse de terrain, les principes universels de la « rationalité économique ». Dans la pensée naturaliste et évolutionniste de ce courant, l'activité économique est une réponse universelle, consciente et manifeste de tous les acteurs sociaux historiques. A la rareté des moyens de satisfaire des « besoins », l'activité économique rationnelle (non primitive) est alors définie comme celle qui cherche à « combiner le mieux possible des moyens rares pour atteindre des fins alternatives » (Lionel Robbins). Pour ce courant, cette économie existe en tant que telle dans toutes les sociétés humaines. Une économie était classée comme « primitive » quand elle n'arrivait pas à combiner des moyens rares

---

<sup>44</sup> Maurice Godelier qui est en partie d'accord avec les thèses de Polanyi, critique la thèse de ce dernier sur « la prétendue absence de calcul économique au sein des sociétés précapitalistes », Polanyi pensant en effet que seule l'économie du Marché généralisé rend possible, sur le plan formel, et nécessaire sur le plan pratique, le « calcul » économique (on sait aussi que P. Bourdieu s'est exprimé sur ce débat – voir dans ce numéro l'annexe 2 de l'article de Deun, « Bourdieu : de l'économie partout » -, et pire encore, Gary Becker). Pour Godelier, « la quantification n'était pas absente du domaine grec » dans la Grèce décrite par Moses I. Finley, car « le souci de bien gérer existe et traduit un souci d'exploiter de façon efficace le travail d'autrui [...] Dans toutes les sociétés il existe, nous semble-t-il, une connaissance empirique, souvent très poussée, des capacités productives de la société, ainsi que des règles d'un usage mesuré de ces ressources pour en assurer la reproduction » (M. Godelier, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Flammarion, 2010, p. 254-255). La critique que Norbert Trenkle a fait à Theodor Adorno, dans son texte « Négativité brisée. Remarques sur la critique de l'Aufklärung chez Adorno et Horkheimer » (dans la revue *Lignes*, 2003, texte en ligne sur le site < <http://palim-psao.over-blog.fr/> >), est très intéressante pour critiquer Godelier sur ce point. Il montre de manière pertinente qu'il faut complètement dissocier la raison dans l'antiquité de la raison dans la formation sociale capitaliste, et arrêter d'utiliser un concept transhistorique de raison. Ainsi, ce que recouvre ce que l'on qualifiera de « calcul » dans les sociétés précapitalistes et dans les sociétés capitaliste-marchandes, n'a pas grand-chose à voir. La structuration, la logique et les propriétés historiquement spécifiques des rapports sociaux fondamentaux y sont à chaque fois complètement différentes. Parler de « calcul » dans les sociétés précapitalistes dans les mêmes termes que quand on parle de « calcul » économique dans la société de marché, est une rétroprojection anachronique d'un concept moderne hors de son contexte socio-historique. La position naturaliste sur ce point de Godelier, le pousse forcément à donner raison implicitement aux « formalistes » contre Polanyi.

<sup>45</sup> « La critique de Polanyi remarque A. Jappe, n'est pas le marché en tant que tel, mais la conviction libérale que puisse exister une société entièrement basée sur un marché autorégulateur et ayant la motivation économique comme seul critère d'action », dans *Les Aventures de la marchandise*, op. cit. p. 246.

cherchant à atteindre des fins alternatives à la misère naturelle. Les anthropologues C. S. Coon (1904-1981), R. Firth (1901-2002), D. M. Goodfellow, G. Wagner, M. J. Herkovits (1895-1963), qui furent donc les premiers à parler d'« économie primitive » au sujet des sociétés précapitalistes, développèrent une première anthropologie économique à partir de ces thèses formalistes. Et ce dans deux directions immanentes au cadre de la pensée formaliste ; d'abord sur le caractère « primitif » de la combinaison entre les moyens rares (ils décriront ainsi une économie de subsistance, une économie de misère, une économie de la rareté), puis en rétrojetant la subjectivité de l'« homo oeconomicus » moderne comme forme de subjectivation transhistorique.

Pour autant, vis-à-vis du formalisme, la dichotomie propre au matérialisme historique entre l'« idéal » et le « matériel », c'est-à-dire cette idée qu'il y a d'abord la production matérielle et qu'au fond toutes les idées ne sont que le reflet de cette réalité productive première, n'était pas contestée en tant que telle par Polanyi. Il critiquait seulement le statut transhistorique qui lui était donné<sup>46</sup>, ce « sophisme dualiste » étant vrai pour lui au sein de la seule société moderne de Marché.

## 2. A l'intérieur du lit de la société : l'économique comme passager clandestin

Pour autant sa thèse était de dire que l'économie n'était pas quelque chose qui était donnée de manière naturelle mais qui d'abord devait s'appréhender comme un « processus institutionnalisé » :

« la découverte la plus marquante de la recherche historique et anthropologique récente est que *les relations sociales de l'homme englobent, en règle générale, son économie*. L'homme agit de manière, non pas à protéger son intérêt individuel à posséder des biens matériels, mais de manière à garantir sa position sociale, ses droits sociaux, ses avantages sociaux. Il n'accorde de valeur aux biens matériels que pour autant qu'ils servent cette fin. Ni le processus de la production ni celui de la distribution n'est lié à des intérêts sociaux qui garantissent en définitive que l'étape nécessaire sera franchie. Ces intérêts seront très différents dans une petite communauté de chasseurs ou de pêcheurs et dans une vaste société despotique, mais, dans les deux cas, *le système économique sera géré en fonction de mobiles non économiques* »<sup>47</sup>

Il y a donc bien un « système économique » pour Polanyi (Jérôme Maucourant parle de manière plus rigoureuse de « système socio-économique »<sup>48</sup>), mais celui-ci n'existe pas de manière séparé et autonome du reste de la vie sociale : « en fait, le système économique est une simple *fonction* de l'organisation sociale »<sup>49</sup>. C'est que dans ces sociétés, « les prétendus mobiles économiques trouvent

---

<sup>46</sup> On retrouve aussi cette même position formulée en 1923 chez Georg Lukács, qui est probablement avec Isaac Rubine le marxiste le plus lucide de son temps depuis la mort de Marx, voir *Histoire et conscience de classe*, Les éditions de Minuit, 1960, p. 263 et suivantes. Lukács notait que « le matérialisme historique est la connaissance de soi de la société capitaliste ». Sur ces questions il faut aussi se reporter au livre de Jean Baudrillard, *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Casterman, 1977 ; ainsi qu'aux positions de Marshall Sahlins, dans le chapitre « L'anthropologie et les deux marxismes. Problèmes du matérialisme historique » dans *Au cœur des sociétés*, op. cit., pp. 163-209. Nous aborderons le matérialisme historique et ces auteurs dans la deuxième partie à venir de ce travail.

<sup>47</sup> K. Polanyi, *ibid.*, p. 91, je souligne.

<sup>48</sup> « L'objectif de l'école substantiviste est bien de mettre en évidence les agencements forts variables d'un certain nombre de structures économiques [il faut entendre ici les trois formes d'intégration] de façon à rendre compte de la logique d'ensemble du système socio-économique », Jérôme Maucourant, *Avez-vous lu Polanyi ?*, Flammarion, 2011, p. 104.

<sup>49</sup> Polanyi, *ibid.*, p. 95.

leur origine dans le cadre de la vie sociale »<sup>50</sup>. L'économie n'existe donc pas de manière socialement apparente (et autonome) pour les individus et c'est pour cette raison que l'on ne retrouve pas dans ces sociétés la forme sociale de subjectivité propre à l'« homo oeconomicus » moderne. La subjectivation<sup>51</sup> est constituée dans les sociétés qui précèdent l'émergence du « marché autorégulateur », de rapports sociaux et d'institutions non économiques qui ont une fonction économique. C'est d'abord la logique propre de la société quant à sa hiérarchisation sociale (le statut social) qui donne sens et existence aux comportements, aux motivations et pratiques. Ainsi dans ces sociétés l'obtention d'un avantage économique n'est jamais une motivation pour l'acteur social. Polanyi pense que cela existe bel et bien mais cette obtention est déterminée de part en part par d'autres finalités sociales qui prennent leur origine dans la logique de rapports sociaux non économiques. Par exemple, le fait de tenir un rang social qui n'est en rien déterminé par un revenu monétaire ou un niveau de richesse matérielle. En tant que fonction de l'organisation sociale non économique, les rapports « économiques » sont alors *embedded*, (littéralement « à l'intérieur de son lit »), « enchâssés », « encastrés », « imbriqués », « immergés » dans des rapports sociaux d'une toute autre nature. « L'économie écrit Polanyi, dans la conjonction de ses deux niveaux [le processus et les institutions] constitue une suite de *mouvements fonctionnels* qui sont encastrés dans les relations sociales »<sup>52</sup>. C'est alors que Polanyi va reprendre la distinction entre l'essence et l'apparence, en disant que « le processus objectif comme il se déroule réellement *est donné* indépendamment de toute conscience conceptuelle de la part des participants, *car la succession des causes auxquelles nous devons la disponibilité des nécessités de la vie est présente*, peu importe la manière dont les hommes conceptualisent leur existence »<sup>53</sup>. Cette substance économique serait enchâssée dans la totalité sociale, elle serait socialement inapparente dans ce sens où elle échapperait à la forme de conscience des sociétés passées, mais elle serait bien présente. La place de ce procès économique au sens substantif dans la totalité sociale, serait toutefois changeante. Cet économique inapparent serait dans des incarnations dispersées dans la parenté, le politique, le religieux.

### 3. Les trois formes de « l'institutionnalisation » de l'économie : les « formes d'intégration »

Polanyi va alors partir à la recherche de ces « différentes formes de l'économie et de leur position » changeante dans les rapports sociaux non-économiques<sup>54</sup>. C'est « l'institutionnalisation du procès économique remarque-t-il [...], [qui] modifie la place du procès dans la société. [...] L'étude du changement de place de l'économie dans la société n'est donc rien d'autre que l'étude de la manière dont le procès est institutionnalisé à différentes époques et en divers lieux »<sup>55</sup>.

Polanyi, encore obnubilé par la théorie économique bourgeoise qui pense la société moderne au travers de sa détermination par la seule sphère de la circulation (le Marché, il parlera alors de « société de marché » ou d'« économie de marché »), va alors réduire très logiquement

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>51</sup> L'action de faire dépendre d'un état de conscience particulier.

<sup>52</sup> Cité par G. Berthoud, *op. cit.*, p. 86, à partir de *Primitive, Archaic and Modern Economies, Essays of Karl Polanyi*, Anchor Books, New York, 1968, pp. 306-307, je souligne.

<sup>53</sup> Cité par G. Berthoud, *op. cit.*, à partir de Karl Polanyi, *The Livelihood of Man*, Academic Press, 1977, p. 56.

<sup>54</sup> Karl Polanyi, *Essais*, Seuil, 2008, p. 50.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 59.

« l'institutionnalisation » de l'économie à la seule institutionnalisation des *différentes façons de faire circuler des biens*<sup>56</sup>.

Dans ce cadre très limité, il y a alors seulement pour Polanyi trois modalités concrètes de « l'institutionnalisation » de l'économie qu'il appelle des « formes d'intégration »<sup>57</sup>. Ces formes élémentaires (« formes fondamentales d'intégration ») qui sont au nombre de trois, concernent la seule circulation des biens, car elles « concernent les mouvements des biens, qu'il s'agisse de déplacement dans l'espace physique ou de changement de propriétaire »<sup>58</sup>. On le voit, nous sommes ici avec la théorie polanyienne des trois « formes d'intégration », dans une simple *théorie cinématique* des différents types de transferts de biens sociaux<sup>59</sup>. La première, *la réciprocité*, est une « forme d'intégration » (pouvant être par exemple une chaîne de réciprocité entre plusieurs groupes) où il y a des transferts symétriques de biens entre deux ou plusieurs groupes selon des règles de générosité, d'assistance, d'aide, etc. formant des relations de mutualité. La seconde, *la redistribution* est caractérisée par « des mouvements d'appropriation en direction d'un centre, puis de celui-ci vers l'extérieur »<sup>60</sup>. La troisième forme d'intégration, *l'échange*, « se réfère ici à des mouvements de va-et-vient comme les changements de “mains” dans un système marchand »<sup>61</sup>.

Remarquons que chacune de ces « formes d'intégration » de l'économique au sens substantif est conditionnée par la présence « d'agencements institutionnels », appelés aussi des « supports institutionnels déterminés ». La « forme d'intégration » de la réciprocité est ainsi marquée par la présence d'« organisations symétriques », « car ce n'est que dans un environnement symétriquement ordonné que la conduite de réciprocité » peut avoir lieu ; la « forme d'intégration » de type redistribution est marquée par la présence de « structures centralisées », car « ce n'est que lorsque sont créés des centres d'allocation que des actes individuels de partage peuvent engendrer une économie de redistribution » ; La « forme d'intégration » de type échange est marquée elle par la présence de « systèmes de marché créateurs de prix », qui permettront que « des actes d'échange entre individus entraînent des prix fluctuants qui intègrent l'économie »<sup>62</sup>.

---

<sup>56</sup> Louis Dumont fut le premier à critiquer le caractère trop général et sociocentrique du concept de « production » chez Polanyi. Le concept polanyien de « production », « suppose, en effet, des sujets qui demeureraient intangibles à travers les échanges entre eux » (préface à *La Grande Transformation*, op cit., p. 20). Nous ne sommes pas très loin, en partie (Dumont nie que la société se constitue dans une relation première à la nature, en tant que production, et donne plutôt la priorité aux relations entre les hommes, dans la perspective chez Durkheim et Mauss de l'autonomie des faits sociaux), de la critique portée par le marxisme dominant. Le courant marxiste de l'anthropologie économique a reproché aux substantivistes de ne porter leurs analyses que sur les modes de circulation et de distribution des biens en oubliant les modes de production. On peut se reporter sur cette question au commentaire de Jérôme Maucourant qui fait remarquer que les choses sont en fait plus complexes d'après Polanyi (voir J. Maucourant, « Polanyi, lecteur de Marx », *Actuel Marx*, n°27, 2000, p. 133-152). Pour autant, nous le verrons, cette critique marxiste suppose justement de conserver le cadre du substantivisme en lui adjoignant l'analyse de la production (concept qui pose déjà question pour saisir les sociétés précapitalistes) en complément à l'analyse de la circulation.

<sup>57</sup> Polanyi s'appuie ici sur Bronislaw Malinowski qui a le premier mis en lumière ces trois « formes d'intégration » de l'économique, voir Karl Polanyi, *Essais, op. cit.*, p. 61.

<sup>58</sup> Jérôme Maucourant, *op. cit.*, p. 79.

<sup>59</sup> C'est à partir de ce même principe de la cinématique des transferts, qu'Alain Testart dans *Critique du don, op. cit.*, propose une autre théorie de la circulation des biens dans les sociétés précapitalistes.

<sup>60</sup> Karl Polanyi, *ibid.*, p. 60.

<sup>61</sup> *Ibidem.*

<sup>62</sup> Pour ces différentes citations, *ibid.*, p. 61.

#### 4. L'économie au sens substantif : la définition de Karl Polanyi

« Aucune société ne saurait naturellement vivre, même pour peu de temps, sans posséder une économie *d'une sorte ou d'une autre* », remarque Polanyi<sup>63</sup>. Bien sûr, tout chez cet auteur, est dans l'expression « d'une sorte ou d'une autre », c'est-à-dire à la fois dans la forme socialement apparente ou pas de l'économie, mais aussi au travers de sa « position changeante » dans les rapports sociaux. Mais au-delà de cette double variance, une substance économique reste et persiste par-delà la variété des formes. La « forme d'intégration » de la substance économique n'est donc pas forcément celle du marché autorégulateur, cependant substance économique il y a. Il y a bien au cœur de l'économique, la subsistance. Nous savons qu'afin de critiquer les auteurs formalistes dans leurs rétroprojections du contexte social capitaliste sur les sociétés passées, Polanyi nous invitait ainsi à passer « à propos du terme “ économique ”, de sa signification d’ “ économie de moyens ” à celle d’ “ économie substantive ” (ou “ de subsistance ”) »<sup>64</sup>. Quelle était au juste cette économie au sens substantif qu'il appelle aussi « économie humaine », qui s'institutionnalisait ?

« Le sens substantif écrit-il, tire son origine de la dépendance de l'homme par rapport à la nature et à ses semblables pour assurer sa survie. Il renvoie à l'échange entre l'homme et son environnement naturel et social. Cet échange fournit à l'homme des moyens de satisfactions de ses besoins matériels »<sup>65</sup>. Cette économie au sens substantif relève d'un « procès institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement, qui se traduit par la fourniture continue des moyens matériels permettant la satisfaction des besoins. La satisfaction des besoins est “matérielle” si elle implique l'usage de moyens matériels pour satisfaire des fins ; lorsqu'il s'agit d'un type précis de besoins physiologiques tels que la nourriture ou le logement, seuls ce qu'on appelle les services entre en jeu »<sup>66</sup>. Ainsi pour Polanyi et les anthropologues qui s'appuieront sur lui, la référence à la matérialité fait toujours référence à l'économique : « économique, écrit Polanyi, ne signifie rien d'autre que “ contenant une référence au *procès de satisfaction de besoins matériels* ” »<sup>67</sup>. Cette économie substantive relevant donc pour Polanyi de ce qui est fondamentalement *l'économique*, est comprise comme l'existence supposée d'une sphère naturelle et évidente de pratiques matérielles recouvrant de soi-disant « besoins », renvoyant l'économique à un *processus universel* visant à assurer la « survie ».



---

<sup>63</sup> Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, op. cit., p. 87.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>65</sup> Polanyi, *Essais*, op. cit., p. 53.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>67</sup> Polanyi cité par G. Berthoud, « Un anti-économisme nommé Polanyi », *Bulletin du MAUSS*, n°18, p. 58.

## Chapitre C.

### De la « Grande » à la « petite transformation » : les limites d'une compréhension du réenchâssement de l'économique

#### I. La « Grande transformation » et la séquence d'interprétation des mutations du capitalisme (1914-1975)

A partir des années 1920, de nombreux contemporains ont perçu dans les transformations sociales qu'ils observaient (taylorisme, organisation scientifique du travail, révolution russe, Etats totalitaires, Etat-providence, économie de guerre), une rupture fondamentale avec le capitalisme libéral du XIXe siècle. Les contradictions objectives du capitalisme semblaient être dépassées, maîtrisées et transformées. De la matrice de la société capitaliste en mutation, une nouvelle société était en train de naître. Une floraison de théorisations et de concepts a cherché à saisir la nouvelle formation sociale : les catégories de « rationalisation », d'« organisation », de « structures d'organisation », d'« autorité », de « domination », de « course à la puissance », etc., ont été fortement mobilisées. Comme un ensemble de théoriciens durant la séquence historique 1914-1975 – Weber, Hilferding, Pollock, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Ellul, Charbonneau, Burnham, Mumford, Castoriadis, etc. – Polanyi a lui aussi tenté de comprendre cette mutation sans précédent de la société capitaliste, mutation qu'il a qualifié de « Grande transformation ».

Ce sentiment que le monde était en train de changer de base sous les yeux de ces théoriciens, s'exprimait par exemple clairement chez Polanyi pour qui dans les années 1920, « la civilisation du XIXe siècle s'est effondrée »<sup>68</sup> ; chez Jacques Ellul en 1954 qui notait qu'« il est vain de débâter sur le capitalisme remarquait-t-il, ce n'est pas lui qui crée le monde, c'est la machine »<sup>69</sup> ; chez Horkheimer, Adorno et Marcuse qui en poursuivant les thèses de Friedrich Pollock, pensèrent dès le début des années 1930 que le capitalisme libéral laissait place au capitalisme monopoliste, au capitalisme d'Etat et à l'« Etat autoritaire »<sup>70</sup>. Pour Horkheimer et Adorno, il n'y avait plus de réalité dialectique du capitalisme comme lors de son inscription dans les contradictions du processus de valorisation, le capitalisme n'était plus le capitalisme ; même si un flottement restait toujours présent quand Adorno en 1969 se demandait encore s'il fallait plutôt parler de « capitalisme tardif ou [de] société industrielle »<sup>71</sup> ? Ce n'est pas ici le propos de faire une présentation exhaustive de ces théorisations très variées. Pour les uns, le capitalisme n'était désormais plus le capitalisme, la société avait changé de base, le marxisme qui avait été adéquat pour penser la société bourgeoise du XIXe

---

<sup>68</sup> Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, op. cit., p. 37.

<sup>69</sup> Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Armand Colin, 1954, p. 3.

<sup>70</sup> Horkheimer n'a cessé, dans ses écrits de l'époque, d'insister sur la disparition des éléments constitutifs de la société capitaliste libérale, dans le domaine de l'économique aussi bien que dans les domaines politique, sociale et juridique. L'économique ne cesse de régresser par rapport au politique. Marcuse comme l'a noté Gérard Raulet, « développe d'un point de vue philosophique les thèses proches de la conception du capitalisme d'Etat de Pollock ». Marcuse note ainsi que « les bases économiques du libéralisme subsistent comme telles et ne sont qu'adaptées aux nécessités nouvelles de la société monopolo-capitaliste ; l'Etat-autoritaire total organise la société sans modifier sa base d'une manière décisive ; il n'est qu'une autotransformation de l'Etat libéral » (1934), cité par G. Raulet, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, PUF, 1992, p. 31-32.

<sup>71</sup> Theodor W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration. Ecrits sociologiques*, Payot, 2011, pp. 85-121.

siècle, n'avait plus de pertinence, et la critique de l'économie politique pouvait être abandonnée<sup>72</sup>. Pour les autres, ces mutations démontraient la fausseté de l'économisme supposé de la théorie de Marx. Et sans totalement rompre avec la critique de l'économie politique, il fallait toutefois la compléter par d'autres approches pour la rendre plus adéquate aux mutations observées. Les concepts forgés furent nombreux dans ces débats. Ces théoriciens ont pensé qu'avec le « capitalisme d'organisation » (monopolistique), la « Grande mue » vers l'« organisation totale », l'« Etat autoritaire », la « Grande transformation », le « système technicien », la « société unidimensionnelle », « l'économie de guerre », « l'ère des managers », la « société industrielle », la « Mégamachine », l'« Etat-Providence », les « systèmes totalitaires » nazi et stalinien, le « capitalisme bureaucratique », etc., le politique voire la technique, ou du moins l'appareillage organisationnel et instrumental conscient de quelques-uns, pouvait désormais être le principe le plus profond de la structuration de la société moderne. Dans certaines interprétations, le profit avait parfois laissé sa place à la « volonté de puissance », à la « domination directe » et à la « démesure ».

On peut ici resserrer l'analyse sur les thèses de Polanyi. Adeptes de la supposée supériorité de l'« économie planifiée » et guidés par son humanisme socialiste moralisant, ils pensaient observer dans les années 1920, diverses modalités de l'effondrement de la « société de marché », et ses solutions : « dans les circonstances graves, l'unité de la société s'affirma, par voie d'intervention »<sup>73</sup>. De nombreux signes pouvaient l'amener à penser cela. Un capitalisme libéral en cours d'effondrement et qui ne cessait de reculer grâce au rôle grandissant de l'Etat sous les traits du New Deal aux Etats-Unis, du programme économique hitlérien, du socialisme qui se levait sur la planète<sup>74</sup>, du Front populaire français et de l'économie de guerre britannique (Plan Beveridge) et plus largement occidentale. Ce sont tous ces phénomènes d'effondrement du marché autorégulateur et d'intervention politique arrachant la terre, le travail, la monnaie au Marché, qu'il subsumait sous le concept de « Grande transformation » : « A l'intérieur des nations, nous assistons à une évolution : *le système économique cesse de déterminer la loi de la société et la primauté de la société sur ce système est assuré*. Cette évolution peut se produire de toutes sortes de manières, démocratique et aristocratique, constitutionnaliste et autoritaire, peut-être même d'une façon encore totalement imprévue »<sup>75</sup>. La « Grande transformation » était ce passage d'une forme d'institutionnalisation de l'économie à une autre. La « forme d'intégration » de type échange était en train de laisser place à la « forme d'intégration » de type redistribution (la forme cinématique polarisée par un centre sous la forme de l'Etat). Dans « l'économie planifiée », l'économique pouvait enfin être maîtrisé, dompté et englobé

---

<sup>72</sup> C'est l'interprétation que fait Jean-Marie Vincent des évolutions de l'Ecole de Francfort dans les années 1930-1940, dans *La théorie de l'Ecole de Francfort*, Galilée, Paris, 1976. Postone adopte une position plus nuancée : « On a prétendu par exemple qu'au début des années 1940, la Théorie critique avait délaissé l'économie politique pour se muer en critique de la raison instrumentale, de la culture et de la domination politique. Je dirais que ce glissement ne signifiait *en aucun cas* un abandon de l'économie politique mais reflétait une certaine conception de la dimension politique-économique de la transformation du capitalisme [...] Et c'est précisément cette conception politique-économique sous-jacente qui est remise en cause par les développements historiques intervenus depuis 1973 et qui doit être repensée si l'on veut que la Théorie critique reste adéquate à son objet », dans Moishe Postone, « La théorie critique et le XXe siècle », dans Moishe Postone, *History and Heteronomy : Critical Essays*, Presses de l'Université de Tokyo, 2009, souligné par l'auteur (traduction de Sinziana, sur internet).

<sup>73</sup> Karl Polanyi, *ibid.*, p. 287.

<sup>74</sup> « Le socialisme est au premier chef la tendance inhérente de la civilisation industrielle à transcender le marché autorégulateur en le subordonnant consciemment à une société démocratique. [...] Du point de vue de la communauté prise dans son ensemble, le socialisme est simplement une manière de poursuivre l'effort pour faire de la société un système de relations véritablement humaines entre les personnes qui, en Europe occidentale, a toujours été associé à la tradition chrétienne. », K. Polanyi, *ibid.*, p. 318.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 339, je souligne.

dans les rapports sociaux. La société semblait à nouveau dominer l'économie au lieu d'être dominée par elle.

## 2. De la « Grande » à la « petite transformation » : l'échec du réenchâssement de l'économique

Pour autant, comme l'a montré Moishe Postone pour les auteurs de l'École de Francfort, les théoriciens de la séquence d'interprétations allant de 1914 à 1975, avaient bien souvent une vision limitée et étriquée du capitalisme. C'est-à-dire que les mutations observées à partir des années 1920 étaient comparées à une société capitaliste-marchande dont la compréhension était déjà tronquée<sup>76</sup>. Dans la vision classique (véhiculée aussi par le marxisme traditionnel), le capitalisme était caractérisé notamment par le marché et la propriété privée, et comme dans cette période historique ceux-ci n'apparaissaient plus comme des principes organisateurs, le vieux capitalisme du XIXe siècle ne se ressemblait plus.

Dès le départ, Polanyi a réduit la société moderne occidentale (ce que nous pouvons appeler la société capitaliste-marchande), à une « société de marché » (« économie de marché »), en fixant sa théorie sur la sphère de la circulation et en développant à partir de là une théorie classificatoire transhistorique autour de la cinématique des biens (les trois « formes d'intégration »). On peut penser qu'ici Polanyi projette de manière anachronique sur la société capitaliste la « forme d'intégration » de l'échange forgée par Malinowski à partir des sociétés précapitalistes. Il assimile alors la « société de Marché » et la domination de la « forme d'intégration » de type échange sur les deux autres formes. Mais, plus fondamentalement, cette position axée sur la seule étude des différents types de transfert des biens, va d'abord avoir pour envers de naturaliser - comme dans les théories économiques bourgeoises ou le marxisme traditionnel - tout ce qui va être de l'ordre de la production qui loin d'être inscrit dans le cadre d'un « processus institutionnalisé », va être renvoyé à une ontologie du travail (le concept substantif de travail). Plus encore, en mettant exclusivement l'accent sur le Marché (comme mécanisme créateur et autorégulateur des prix), Polanyi ne pouvait pas saisir l'ensemble des médiations sociales complexes qui agencent le niveau empirique. Le « noyau social » profond de la société capitaliste, c'est-à-dire la forme de synthèse sociale très particulière qu'opère l'émergence du travail dans sa double dimension contradictoire et dynamique (le travail comme à la fois activité fabriquant des biens et comme activité socialement médiatisante, qu'il faut comprendre comme la face concrète et la face abstraite de tout travail) était laissé intact<sup>77</sup>. Les conséquences de cette vision tronquée de la société moderne furent importantes. Le « marché » n'étant pas une structuration profonde de la société capitaliste, Polanyi ne pouvait finalement que passer à côté de la forme de synthèse sociale capitaliste commune à l'« économie de marché » et à l'« économie planifiée ». Polanyi s'est alors enfermé dans l'idée que la renaissance de l'interventionnisme d'Etat et l'effondrement apparent du marché autorégulé, correspondaient à une nouvelle forme d'institutionnalisation de l'économique, essentiellement portée par la « forme d'intégration » de type redistribution. La thèse de la « Grande transformation » de Polanyi (et de son principal héritier en

---

<sup>76</sup> On peut ici se reporter à la première partie de l'ouvrage de Moishe Postone, « Une critique du marxisme traditionnel » dans *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.*

<sup>77</sup> Polanyi ne cherchait pas à comprendre pourquoi les produits du travail deviennent une marchandise, présupposant de manière implicite au travers d'une ontologie sociale que cela est finalement socialement « naturel », voir Moishe Postone, *op. cit.*, p. 223.



France, la *Revue du MAUSS*), se faisait l'avocat d'un sage agencement équilibré des trois « formes d'intégration » de l'économie qu'il avait défini (l'échange marchand, la redistribution et la réciprocité). Agencement propre à assurer le bon fonctionnement d'une société réellement démocratique<sup>78</sup>. On sait qu'André Gorz a lui aussi, un temps (car il est revenu explicitement sur cette erreur par la suite), voulu opposer une sphère marchande et une sphère non-marchande qu'il pensait comme hétéronomes et qui auraient pu coexister au travers de l'institution d'un équilibre entre elles. Comme aujourd'hui on voudrait nous faire croire avec l'idéologie du « développement durable » que l'on pourrait trouver un équilibre – par le choix politique - entre ses trois piliers, l'économique (le capitalisme), « le social » et « l'environnemental ».

Ainsi que pour toutes ces « solutions » équilibrées qui gardent intacte la forme de vie sociale capitaliste médiée par le travail, la valeur, le capital, l'argent, l'Etat et la marchandise, Polanyi est encore un auteur qui oppose le politique à l'économique, l'Etat au capitalisme, la « démocratie réelle » au marché, ce qui dans la société de la valeur est complètement non pertinent<sup>79</sup>. Ces fausses bonnes solutions sont incapables, note Postone, de cerner « les contraintes systémiques imposées à l'autodétermination démocratique par la dynamique du capital »<sup>80</sup>. La constitution-fétiche de la société capitaliste-marchande, empêche toute autonomie du politique qui dans sa forme moderne n'est en rien étrangère à la logique fétichisée de la valorisation. Le politique dans sa forme sociale moderne est à la fois un des *présupposés* de la société marchande (en tant que « mise en forme du social » pour reprendre un terme d'A. Artous<sup>81</sup>), et un des *résultats* de cette dernière, dans une interrelation de détermination réciproque<sup>82</sup>. Polanyi lui, a hypostasié l'Etat et la politique, et les comprend de manière transhistorique. Il passe à côté de la nature particulière de l'Etat et de la politique sous le capitalisme et assimile alors le retour de l'interventionnisme de l'Etat à un signe de la renaissance de la « forme d'intégration » de la redistribution et donc d'un « réenchâssement » de l'économique. Comme si cet interventionnisme d'Etat était extérieur et hétérogène à la forme de synthèse sociale capitaliste et à sa dynamique. La « Grande transformation » comme réenchâssement de l'économie, que Polanyi pensait

---

<sup>78</sup> Parce que s'intéressant à la seule sphère de la circulation, on retrouve chez Polanyi la même « pensée de l'équilibre » dans sa théorie substantive de la monnaie. Pour Polanyi, dans les sociétés capitalistes, la monnaie moderne à la différence des monnaies anciennes qui n'ont que des fonctions spécifiques, est une « monnaie à usages multiples » (all purpose money). Mais c'est la fonction échange de cette monnaie moderne qui s'est subordonnée les autres fonctions de la monnaie. Pour solution, Polanyi reste dans le cadre très limité d'une proposition autour d'un rééquilibrage des fonctions de la monnaie moderne. C'est pourtant toute la vision simplement instrumentale (la monnaie comme fonction, outil, technique...) de Polanyi qu'il faudrait ici critiquer. Comme l'a montré Marx, la monnaie dans la formation sociale marchande-capitaliste est bien autre chose qu'un « voile », un moyen d'échange ou un instrument (une invention technique comme la roue).

<sup>79</sup> Se reporter à la démonstration faite par Anselm Jappe dans *Les aventures de la marchandise*, op. cit., pp. 166-174, ainsi qu'à l'encadré « Une politique de décroissance n'est possible qu'avec une bonne croissance : une critique d'André Gorz et du «revenu garanti» » dans *Sortir de l'économie* n°2, 2008.

<sup>80</sup> Moishe Postone, *Marx est-il devenu muet ? Face à la mondialisation*, L'Aube, 2003, p. 37.

<sup>81</sup> A. Artous, *Démocratie, citoyenneté, émancipation*, Syllepse, 2010, pp. 69-72.

<sup>82</sup> On pourrait dire la même chose du droit, qu'il faut comprendre « comme forme sociale, comme forme de socialisation des individus, caractéristique de la société bourgeoise [capitaliste-marchande] et qui se structure en même temps que l'Etat moderne ». Il faut comprendre la « forme juridique moderne, en la faisant dériver de la généralisation des rapports marchands portés par le capitalisme, avec une approche qui n'a rien d'économiste ; tout simplement parce qu'un rapport marchand est un rapport social qui implique une forme d'individuation des individus en tant qu'échangistes », dans A. Artous, *Démocratie, citoyenneté, émancipation* (op. cit., p. 48), qui suit ici les réflexions fondamentales du théoricien Evgueni Pasukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme*, Etudes et documentation internationales (EDI), Paris, 1970 (trad. par J.-M. Brohm). Dans cette filiation, on peut aussi se reporter à la première partie de l'ouvrage de Jean-Marie Vincent dans *Fétichisme et société*, éditions Anthropos, 1973 et en particulier au chapitre « Vers une théorie marxiste du droit » ; ainsi qu'au chapitre 4 « La production des formes d'individuation : le sujet juridico-politique et le travailleur parcellaire » de l'ouvrage d'A. Artous, *Le fétichisme chez Marx*, op. cit. Pour les débuts de la philosophie du droit dans la société capitaliste-marchande entre les XVIe et XVIIIe siècles, voir l'article « Droit naturel et idéologie » dans le livre de Max Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise*, Payot, 2010.

reconnaître à partir de 1929, ne pouvait que tourner court, parce que « l'économie planifié » n'est en rien étrangère à la forme de la synthèse sociale capitaliste par le travail abstrait.

On pourrait faire un raisonnement similaire au sujet de la présence de la forme d'intégration de type réciprocité au sein de la société capitaliste marchande. Cette forme (le don par exemple) encore bien présente dans notre société, ne pas une logique alternative qui existerait de manière séparée et que l'on pourrait mobiliser et faire jouer comme un levier pour s'opposer à la sphère marchande. On ne peut pas dans la société capitaliste, hypostasier les formes d'intégration de type réciprocité ou de type redistribution. Il faut les comprendre probablement de manière historiquement spécifique. Ainsi la sphère de la réciprocité n'est en rien une sphère de liberté remarque Jappe :

« mais la servante méprisée, et toutefois nécessaire, de la splendeur marchande. Elle n'est pas le contraire de la valeur, mais son présupposé. La sphère de la valeur et la sphère de la non-valeur forment ensemble la société de la valeur. Même si les activités non marchandes, comme la vie familiale ou la coopération entre voisins, n'ont pas été créées historiquement par la logique de la valeur, elles ont été absorbées successivement dans sa sphère et subsistent maintenant comme ses forces auxiliaires. [...] La femme qui s'occupe de la maison et qui n'est pas payée, qui ne crée et qui ne reçoit pas de la valeur (toujours au sens économique, bien sûr), ne fait cependant pas moins partie de la socialisation à travers la valeur. Elle assure ce "côté obscur" sans lequel la production de valeur ne fonctionnerait pas, mais qui n'est pas lui-même sujet de la forme-valeur. La ménagère traditionnelle ne peut accéder à la sphère de la valeur qu'indirectement : en organisation la reproduction quotidienne de la force de travail de son mari, et en élevant la force de travail future. Cette sphère "dissociée" par rapport à la valeur obéit effectivement à d'autres règles : le travail d'une ménagère ne peut pas être décrit en termes d' "exploitation économique" dans le sens de l'extraction d'une plus-value. Pourtant, il est fonctionnel, voire indispensable à la valorisation. Les deux sphères sont l'une le présupposé de l'autre »<sup>83</sup>.

Chez Polanyi comme pour les autres théoriciens de cette séquence historique, n'ayant pas élaboré cette conception alternative des rapports sociaux fondamentaux sous le capitalisme, le capitalisme post-libéral qui surgit entre 1914 et le milieu des années 1970 ne pouvait finalement qu'être mal saisi par ces nouvelles conceptualisations<sup>84</sup>. Cela se vit d'ailleurs assez rapidement à partir de la fin des années 1970, lorsque commençait tout juste le retour du capitalisme libéral ou concurrentiel et que la « transformation en marche » s'arrêtait. La séquence de théorisations entre 1914-1975 montrait alors son caractère unilatéral et limité quand certaines théorisations n'apparaissent pas aujourd'hui comme anachroniques et dépassées. L'optimisme de Polanyi, persuadé de voir s'effondrer la toute-puissance

---

<sup>83</sup> Anselm Jappe, « Le "côté obscur" de la valeur et le don », dans la *Revue du MAUSS*, n°34, 2009, pp. 108-109.

<sup>84</sup> Sur l'ensemble de cette séquence historique où ces diverses interprétations théoriques des mutations des sociétés capitalistes de l'entre-deux guerre ont fleuri, on peut se reporter au texte très intéressant de Moishe Postone, « La théorie critique et le XXe siècle », *op. cit.* Ce texte présente le projet détaillé de son prochain ouvrage à paraître aux Etats-Unis en 2012. On peut penser qu'en évitant toute réflexion sur la forme de synthèse sociale profonde de la société capitaliste qui intégrerait l'évolution des rapports entre l'Etat et le marché (au lieu d'opposer ces deux éléments) au sein des formes sociales capitalistes, ces auteurs ont trop *absolutisé* les mutations que connaissaient les sociétés capitalistes et précapitalistes de la première moitié du XXe siècle. Toutefois, même si les concepts forgés par les théoriciens de la séquence d'interprétation 1914-1975 montrent leur inadéquation à saisir convenablement le dernier tiers du XXe siècle et le début du XXIe siècle, il ne s'agit pas d'écarter d'un trait leurs théorisations, au contraire. Mais de les intégrer dans une théorisation de la forme profonde de synthèse sociale capitaliste et de sa dynamique en y montrant l'imbrication et l'évolution des rapports entre l'Etat et le marché, les structures d'organisation et le laisser-faire, la technoscience de production et la dynamique de la survaleur relative, l'organisation bureaucratisée de la masse de travail improductif et des faux frais et la crise de la valeur, les Etats marxistes de la « modernisation de rattrapage » comme capitaliste collectif en idée et les « forces du marché », etc. Cette recomposition théorique ne pouvant se faire qu'avec le recul, après avoir vu les évolutions ultérieures à la phase de mutation de 1914-1975 (pour un exemple de compréhension des appareils bureaucratiques dans les formes capitalistes, voir Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et société*, Anthropos, 1973, p. 209-210).

des marchés dans la crise des années 1930, se devait lui aussi d'être largement démenti, comme a pu le noter Serge Latouche :

« A moins d'être aveuglé par une piété excessive pour le grand homme, il faut bien reconnaître que Polanyi s'est totalement trompé dans sa vision historique. A l'heure de la mondialisation, c'est-à-dire de l'apothéose du tout-marché, d'une part, et du triomphe de la pensée unique d'autre part, l'effondrement du marché autorégulateur et la fin de l'utopie libérale annoncés dès les premières lignes de *La Grande Transformation* ne sont plus crédibles. Où est le grand retournement attendu ? »<sup>85</sup>.

La séquence d'interprétations née entre 1914 et 1975, laissa la place dès les années 1980 à un vaste effondrement théorique de la gauche révolutionnaire, qui ne sut dans les années 1990 que se reconstruire sous la forme du radeau de la Méduse de l'idéologie alter-confusionniste de l'anti-néolibéralisme, en composant avec les derniers débris du cadavre du marxisme traditionnel.

Pour interpréter le capitalisme post-libéral à partir de 1914, il aurait probablement mieux fallu se repencher sur ce qui constitue les rapports sociaux fondamentaux dans la société capitaliste-marchande, au-delà de leur compréhension traditionnelle. Postone au travers d'une relecture de la théorie critique de Marx quant au « noyau social » de cette société, a pu ainsi proposer de manière plus fondée, une autre périodisation en suivant l'évolution des rapports entre l'Etat et l'économie au XXe siècle *dans la continuité des rapports sociaux fondamentaux du capitalisme*<sup>86</sup>.



---

<sup>85</sup> Serge Latouche, *La déraison de la raison économique*, op. cit., p. 168.

<sup>86</sup> « La première période peut être lue comme un ensemble de tentatives visant à surmonter la crise globale du capitalisme libéral hérité du XIXème siècle, tentatives diverses mais qui ont en commun de s'appuyer sur un interventionnisme étatique croissant en matière d'économie. La seconde période voit prospérer aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest une synthèse de ces différents modèles dirigistes. Quant au dernier tiers du siècle, on peut l'interpréter comme la dislocation lente de cette synthèse : affaiblissement de la souveraineté des Etats-nations en matière d'économie, démantèlement de l'Etat-providence dans les pays capitalistes occidentaux, effondrement des Etats bureaucratiques à parti unique du bloc communiste et retour apparemment triomphant d'un capitalisme de marché débridé. Ces derniers bouleversements socioéconomiques ont invalidé toute notion de linéarité historique. Ils ont remis la question de la dynamique de l'histoire et des transformations globales à l'ordre du jour des analyses et des discours critiques, et ont souligné notamment l'importance cruciale du capitalisme comme catégorie critique de notre époque », dans Moishe Postone, « La théorie critique et le XXe siècle », op. cit.

## Chapitre D.

### Polanyi et l'universalisation de l'économique en tant que chose : le cadre général d'une critique du substantivisme économique

#### 1. L'illusion d'une universalité/transhistoricité de l'économique dans la théorie de Polanyi

On peut penser que Polanyi s'arrête au milieu du gué dans sa critique de l'économie politique. Et ce pour plusieurs raisons. En effet, si Polanyi récuse l'universalisme de l'économie libérale à savoir l'« homo oeconomicus » et l'individualisme méthodologique, il postule tout de même *l'universel de l'économique*. Il existerait une « substance économique », un noyau économique transhistorique, celui de la reproduction matérielle dans l'environnement. C'est Louis Dumont qui note pour la première fois dans la préface à *La Grande Transformation*, qu'« ici on peut se demander si Polanyi n'a pas à vrai dire tourné court ; ayant critiqué l'économie comme idée [entendons le formalisme], il a pensé à la conserver comme chose [entendons en tant que substance économique] »<sup>87</sup>. Cette critique qu'aucun des héritiers actuels du polanyisme ne veut prendre réellement en compte<sup>88</sup>, a été ces dernières années reformulée et systématisée par Serge Latouche, dont le cœur du propos a été de critiquer l'« illusion d'une transhistoricité/transculturalité de l'économique, source de faiblesse du dispositif polanyien »<sup>89</sup>.

Le concept polanyien d'« économie substantive » est bel et bien une écologie humaine comme *procès socialisé*, mais qui n'est pas moins un « phénomène naturel ». On reste dans l'idée que le métabolisme matériel homme-nature constitue le décor structurel fondamental où toute société de manière transhistorique et transculturelle se met en scène afin d'y répondre. Si l'économique est à la fois substance et *procès socialisé*, c'est toujours *l'intérêt pragmatique matériel qui devient l'opérateur de la vie sociale*. Dans ce procès où s'institutionnalise l'économie, la société et la culture sont toujours

---

<sup>87</sup> L. Dumont, « Préface », dans Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, op. cit., p. 20.

<sup>88</sup> Jérôme Maucourant comprend très mal, ou fait semblant de mal comprendre (dans sa partie « L'économie est-elle une chose ? » dans *Avez-vous lu Polanyi ?*, op. cit., pp. 87-88), la critique de Louis Dumont en lui faisant simplement dire qu'elle reproche à Polanyi de forger des concepts d'une généralité maximale pour cerner dans les sociétés passées « l'institutionnalisation de l'économie ». Certes, Louis Dumont a critiqué « l'emploi de concepts généraux, dont celui de réciprocité » (Préface à *La Grande Transformation*, p. 20). Mais c'est l'idée même d'institutionnalisation de l'économie qui n'a plus de sens et qui est niée chez Dumont. Peu importe finalement si Polanyi emploie encore des termes trop généraux, comme celui de « réciprocité », et un nombre trop fini de formes d'intégration, bien sûr on peut lui reprocher cela. Mais ce n'est pas là le cœur du reproche fait à Polanyi et au substantivisme économique.

<sup>89</sup> Serge Latouche, *La déraison de la raison économique*, op. cit., p. 169. La critique du substantivisme polanyien se trouve dans l'annexe de ce livre, elle est intitulée « En deçà ou au-delà de l'économie ». C'est une version remaniée d'une communication au 7<sup>ème</sup> colloque international Karl Polanyi en mai 1999 à Lyon. Elle avait pour titre d'origine, « Y a-t-il une économie substantive ? ». Ce texte très important se décompose en deux parties : « Limites de l'antiéconomisme polanyien » et « Universalité et ethnocentrisme de l'économie ». Latouche systématisera et élargira sa critique dans *L'invention de l'économie* et ses ouvrages ultérieurs. Sur la critique du substantivisme économique, on peut aussi se reporter à l'article de M. Singleton, « Réenchâsser l'économique – ou le chasser tout court ? », *La République Démocratique du Congo face aux défis du siècle : hommage à Michel Norro*, A.-R. Kioni (éd.), LLN, Academia, 1998 ; ainsi qu'à l'article de Manfred Bischoff, « L'institution du travail. Pour un dépassement des conceptions substantive et formaliste du travail et de l'économique », dans *Marx philosophe* (dir. O. Chain), Editions Nota Bene, Montréal (Québec), 2009, même si nous ne partageons pas le cadre théorique de cet auteur, sa référence à la propriété dans l'émergence de l'économique, ses confusions autour du travail, sa lecture très partielle de la critique des catégories capitalistes dans le Marx de la maturité, et sa thèse de l'émergence de l'économie dès la fin de la préhistoire.

réduites à de *simples moyens* pour répondre à ce qui serait un écrasant contexte métabolique matériel, véritable infra-contexte expliquant le fait social ou culturel. C'est là un utilitarisme social qui peut nous apparaître des plus suspects (nous le verrons plus en détails dans la partie suivante).

Nous avons vu combien le concept d'« économie substantive » chez Polanyi reste tributaire de celui d'individus de besoins. Mais la grande généralité de ce concept montre aussi qu'il est potentiellement très extensif, poussant jusqu'à l'absurde. On peut remarquer cela quand Polanyi fait référence aux autres espèces vivantes : « Le second sens ou sens substantif [de l'économie] ne fait que souligner ce fait élémentaire que les hommes, *tout comme les autres êtres vivants*, ne peuvent vivre un certain temps sans un environnement naturel qui leur fournit leurs moyens de subsistance »<sup>90</sup>. En partant de cette matérialité que présuppose sa définition de l'économie substantive, alors finalement si on l'applique à la lettre, on peut dire que *l'air, l'eau, l'amour d'une mère pour son enfant, c'est encore de l'économique*. Avec ironie, Latouche fait remarquer que si finalement l'économie substantive relève du fait que l'homme doit manger pour vivre, respirer pour vivre, boire pour vivre, alors il faut immédiatement attribuer une « économie substantive » aux chats, aux chiens et aux arbres. Mais doit-on parler d'une économie chez les animaux ou chez les végétaux ? Doit-on parler au sens substantif d'économie du pin sylvestre ou du gypaète barbu ? La définition de Polanyi explose en plein vol, car « nous leur prêtons une écologie, pas une économie »<sup>91</sup>. « Sans aucun doute poursuit Latouche, ces pratiques [matérielles] existent [dans les premières sociétés humaines]. On peut même en chaussant certaines lunettes voir de telles pratiques dans les sociétés animales. Toutefois, tant que la survie matérielle de l'espèce ou la reproduction des groupes sociaux n'est pas autonomisée, pensée comme une sphère à part, il n'y a pas de vie économique, *il n'y a que la vie tout court* »<sup>92</sup>. Il n'y a pas que la définition de l'économie comme substance, qui peut poser question. La cohérence interne de la théorie de Polanyi n'est pas toujours assurée. Serge Latouche montre aussi que la thèse cherchant à opposer l'économie substantive à l'économie formelle, deux choses supposées être hétérogènes, conduit à une contradiction importante, car finalement si on suit Polanyi, on finit par comprendre que « la rationalité économique moderne particulière naît et se développe au fur et à mesure que l'économie substantive universelle et transhistorique (dont on nous a dit qu'elle n'avait rien à voir avec la première) se dégage de sa chrysalide sociale »<sup>93</sup>.

## 2. Louis Dumont et la critique du substantivisme de Polanyi

La critique portée par Louis Dumont contre le sauvetage polanyien de l'économique comme chose, s'appuie sur les concepts de Marcel Mauss. A plusieurs reprises, il a affirmé que finalement par rapport au concept d'échange et de don ou de « fait social total »<sup>94</sup>, la théorie de Polanyi était un retour

---

<sup>90</sup> Cité par G. Berthoud, *op. cit.*, p. 20, je souligne.

<sup>91</sup> Serge Latouche, *L'invention de l'économie, op. cit.*, p. 16, je souligne.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 15. La formule ici de Latouche pourrait être imprécise (son statut est plutôt une simple formule), car elle tend à ontologiser l'absence d'économie en subsumant cela sous le concept indéterminé de « vie », ce qui pourtant est socio-historiquement constitué, même dans les sociétés premières. De plus cette constitution non économique de certaines sociétés, reste une « constitution-fétiche » (Robert Kurz).

<sup>93</sup> Latouche, *La déraison de la raison économique, op. cit.*, p. 173.

<sup>94</sup> Dans *Critique du don, op. cit.*, Alain Testart s'en prend violemment, de manière très réductrice et dans une totale confusion, à Mauss et à son concept de « fait social total » : « la thèse de Mauss – et elle est explicite – est que la confusion est dans la tête des primitifs [...] Thèse qui se situe en droite ligne à la vieille assimilation (commune à l'anthropologie et à la psychanalyse) primitif = enfant = pathologique. En parfait accord également avec les thèses de Lévy-Bruhl sur la confusion

en arrière, une piste qui n'était pas allée jusqu'au bout (Polanyi a « tourné court » écrit-il). Le commentaire de Dumont est ainsi souvent sur le mode du regret. Marcel Mauss allait finalement plus loin que Polanyi fait-il remarquer. Dumont a d'abord relativisé la nouveauté de la thèse de l'« encastrement » : « Mauss avait dit quelque chose de semblable lorsqu'il avait parlé du don ou de l'échange comme d'un “phénomène social total” où s'enchevêtrent aspects économiques, religieux, juridiques et autres, de sorte que les séparer analytiquement [en sauvant donc l'économique comme chose] ne saurait suffire à comprendre de quoi il s'agit »<sup>95</sup>. Le concept de « production » est resté intact chez Polanyi. Il garde une définition « sociocentrique », en rétrojetant le concept de « production » propre à la société capitaliste-marchande sur les sociétés passées. « Il suppose des sujets qui demeureraient intangibles à travers les échanges entre eux, et Mauss nous a appris au contraire que dans ces sociétés on échange, dans les cas les plus significatifs, quelque chose de soi en même temps que des choses »<sup>96</sup>. Mais plus fondamentalement, pour Dumont, le substantivisme et l'anthropologie marxiste s'accordent sur l'idée que pour isoler les « phénomènes économiques », « l'anthropologue doit les détacher du tissu où ils sont pris »<sup>97</sup> et les réduire à des fonctions invisibles et inapparentes aux acteurs pris dans des rapports sociaux non économiques. « Il est permis de penser que c'est là une tâche hasardeuse, voire destructrice. Il est particulièrement difficile – et j'ajouterais il est vain – de séparer les aspects politiques et économiques. [...] Distinguer de plus en plus strictement, comme on le propose, une “ anthropologie politique ” et une “ anthropologie économique ” n'a pas de sens pour le progrès de la connaissance, c'est seulement céder à la tendance moderne à une compartimentation et une spécialisation croissantes, alors que l'inspiration anthropologique consiste tout au contraire à relier, à ré-unir ! »<sup>98</sup>. Pour Dumont, la trace de Marcel Mauss est donc plus fertile : « par rapport à Polanyi, cela [la perspective des concepts centraux de Mauss] revient à refuser jusqu'au bout la compartimentation que notre société et elle seule propose, et, au lieu de chercher dans l'économie le sens de la totalité sociale – ce à quoi Polanyi s'est certes opposé -, à chercher dans la totalité sociale [des sociétés précapitalistes] le sens de ce qui est *chez nous et pour nous* l'économie »<sup>99</sup>. « Il devrait être évident qu'il n'y a rien qui ressemble à une économie dans la réalité extérieure jusqu'au moment où nous *construisons* un tel objet »<sup>100</sup>. Dans les sociétés précapitalistes, les frontières de ce que nous appelons « l'économie », sont totalement dissoutes en apparence et en substance dans des formations sociales historiquement déterminées. Il y a une « émergence radicale » (Latouche) et non un dégagement d'un réel invisible qui se nicherait depuis la nuit des temps dans le social.

---

des idées qui caractérisait la “ pensée primitive”. Thèses largement partagées à l'époque et sévèrement rejetées aujourd'hui pour ethnocentrisme, sinon pour racisme » (pp. 12-13). Dans cette assimilation Mauss = fusionnisme = Lévy-Bruhl = racisme, Testart méconnaît grandement les critiques de Mauss à Lévy-Bruhl, la perspective de ce dernier et son abandon final du terme de « prélogique » et plus encore la signification du concept de « fait social total ». On retrouvera un commentaire sur le rapport critique de Mauss à Lévy-Bruhl dans Bruno Karsenti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, PUF, 1994, pp. 105-106. Plus largement on peut aussi se reporter à B. Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, 2011 (1997), pp. 26-28 et pp. 419-424.

<sup>95</sup> L. Dumont, préface à *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>97</sup> L. Dumont, *Homo aequalis*, *op. cit.* p. 33.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>99</sup> L. Dumont préface à Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 20, je souligne.

<sup>100</sup> L. Dumont, *Homo Aequalis*, *op. cit.*, p. 12. Je souligne pour montrer la perspective idéaliste de cette compréhension. La théorie de Dumont (comme celle de Latouche, mais en un sens un peu différent, Dumont pense simplement que la « révolution moderne » qui sépare les sociétés traditionnelles de la société moderne consiste en une « révolution des valeurs ») reste trop fixée sur l'idéal, moment interne aux rapports sociaux, qu'il hypostasie.

### 3. Critique de la théorie des besoins et de « l'individu de besoins »

Dans les sociétés précapitalistes les individus sont-ils des individus de besoins comme continue à le présupposer la définition substantive de l'économique ?

On peut distinguer trois types de position vis-à-vis de l'existence de l'individu de besoins. Soit les besoins sont naturels (une version « hard » du formalisme des économistes bourgeois), soit ces besoins sont naturels mais socialement colorés (position de Polanyi) voire monopolisés par la société (positions par exemple d'Illich ou d'Adorno), soit encore, c'est la formation sociale qui d'une certaine manière constitue ses « besoins » comme besoins de l'individu et fait ainsi surgir pour la première fois, le sujet comme individu de besoins (position de Baudrillard).

D'après les économistes formalistes, la première position, la production d'objets répondrait aux besoins des consommateurs. Au commencement du *caractère naturel* de l'économie ce sont toujours les « besoins » des hommes, « besoins naturels » dans la version « hard » de cette thèse, « besoins » qui varient socialement dans la version plus sociologique. Il semble de toute façon impossible pour cette approche de séparer les « besoins » de « l'activité productive ». Cela s'appuie sur la force de l'évidence : il serait dans la nature de l'individu qu'il faille manger pour vivre, qu'il faille se loger pour s'abriter, qu'il faille se vêtir pour se réchauffer, qu'il faille boire pour ne pas se déshydrater, qu'il faille avoir une sexualité pour de se reproduire<sup>101</sup>, qu'il faille naturellement faire la guerre pour subsister dans un monde de moyens rares<sup>102</sup>, etc. Et c'est à partir de cette supposée nature individuelle de besoins propre à l'« homo oeconomicus » que l'on va expliquer tous les faits économiques : l'homme cherchant toujours le plus grand avantage au prix de la plus petite peine, l'activité économique est alors une réponse à la rareté des moyens de satisfaire nos « besoins », et le marché est alors la situation sociale la plus favorable à l'exercice de cette disposition naturelle.

Jean Baudrillard va critiquer ces versions « hard » et sociologique de la théorie sur l'existence des besoins, en montrant qu'elles reposent sur un impensé individualiste, consistant en la substitution du rapport sujet-objet (individu/métabolisme avec la nature) à la *relation sociale*<sup>103</sup>. L'affirmation de ce rapport supposé primordial entre un sujet et un objet, est le bain de culture expérimental qui va postuler l'individu de besoins comme postulat théorique. C'est ainsi le postulat du rapport sujet-objet qui fondera que « contre toute évidence empirique, l'individu et l'économie existeraient en tout temps et en tout lieu »<sup>104</sup>. Dans la version « hard », ce sont ainsi souvent des « robinsonnades » (Marx) où sont mis en scène des individus abstraits face à des questions dites primordiales, en tout cas

---

<sup>101</sup> Je ne traite pas ici de ce dernier point très réducteur, je renvoie à la démonstration proposée par Maurice Godelier quand il explique que la parenté elle-même n'a rien d'évident. Car la parenté n'est pas du tout à renvoyer à une nature humaine déterminée par la raison pratique de l'accouplement comme s'il suffisait qu'un homme et une femme s'unissent sexuellement pour faire un enfant. « Il faut toujours plus qu'un homme et une femme pour faire un enfant » note-t-il, car l'enfant relève aussi d'un fait social propre, cet enfant relève surtout d'un rapport social particulier. Voir Maurice Godelier, *Métamorphose de la parenté*, Fayard, 2004. Voir aussi un résumé des thèses de Godelier sur cette question dans le chapitre 3 « Il faut toujours plus qu'un homme et une femme pour faire un enfant », de son livre *Au fondement des sociétés humaines*, Albin Michel, 2007.

<sup>102</sup> Cette anthropologie naturaliste de la guerre a été critiquée au nom d'une anthropologie sociale de la guerre dans Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, L'Aube, 2010.

<sup>103</sup> Il faut dès lors note-t-il, « déconstruire l'entité conceptuelle appelée besoin. Nous aurions pu aussi bien faire éclater l'entité conceptuelle appelée sujet. Sujet, objet, besoin : la structure mythologique de ces trois concepts est la même, triplement catégorisée selon l'évidence naïve et les schèmes d'une psychologie primaire. Tout ce qui parle en termes de besoin est une pensée magique », dans Jean Baudrillard, « La genèse idéologique des besoins », *Pour une critique de l'économie politique du signe*, op. cit., p. 69.

<sup>104</sup> Préface de S. Latouche au livre de M. Singleton, op. cit., p. 10.

présociales et transhistoriques, et qui inaugurent les cours et manuels de sciences économiques formalistes. Comme si l'individu naissait seul et jamais au sein d'une formation sociale particulière (cf. François Flahaut). Dans une perspective plutôt représentationnelle, certains auteurs comme Baudrillard, ont avancé que la substitution du rapport sujet-objet à la relation sociale prend d'abord les traits d'une vision réductrice de la « nature humaine » ou de la représentation de l'homme. Plus encore, dans la formation sociale capitaliste, le percept de la condition humaine vulgaire est élevé au rang de « l'invariant conceptuel ». L'homme va être enclos, réduit, limité, à une certaine vision de sa « nature ». Selon Baudrillard, cette vision anthropologique consiste en l'émergence (la précipitation) dans le monde capitaliste naissant, d'une « double face “générique” de l'homme universel » en tant que double potentialité (Gérard Berthoud parlera lui de « la fabrication d'un être réduit à la double fonction de producteur-consommateur »<sup>105</sup>) : celle des besoins (un individu de besoins) ; et celle de la force de travail (l'individu réduit à une capacité de travail). C'est cette position de Baudrillard que l'on retrouvera chez G. Rist, quand il fait remarquer que « les besoins sont construits par la structure sociale et sont dépourvus de contenu objectif »<sup>106</sup>. Ivan Illich, jusqu'à un certain point, expliquera lui aussi que « la nature humaine est socialement définie comme un paquet de besoins fondamentaux pour tous »<sup>107</sup>. « Le discours des besoins remarque-t-il, devient *le moyen par excellence de réduire les gens à des unités individuelles associées à des exigences d'inputs* »<sup>108</sup>. « Le phénomène humain ne se définit donc plus par ce que nous sommes note Illich, ce que nous faisons, ce que nous prenons ou rêvons, [...] mais par la mesure de ce dont nous manquons et, donc, dont nous avons besoin »<sup>109</sup>. Et pourtant, il faut bien voir qu'un sauvage qui mange ne fait jamais que seulement manger. Complémentairement à cette première réduction, et toujours à rebrousse-poil du concept de

---

<sup>105</sup> Gérard Berthoud, « Le piège des besoins », dans *Il faut manger pour vivre... Controverses sur les besoins fondamentaux et le développement*, PUF, 1980, *op. cit.*, p. 164.

<sup>106</sup> Gilbert Rist, « Questions fondamentales sur les besoins fondamentaux », dans *Il faut manger pour vivre..., op. cit.* p. 214.

<sup>107</sup> Ivan Illich, « L'histoire des besoins », dans *La perte des sens*, Fayard, 2004, p. 79. Il est toutefois difficile de dire qu'Illich déconstruit et rejette véritablement le concept de « besoin ». Bien au contraire, sa position est très ambiguë et c'est là une limite majeure de cet auteur qui ne va finalement pas aussi loin dans la remise en cause des « besoins » que Jean Baudrillard, Gérard Berthoud ou Gilbert Rist. S'il a réservé ce concept pour qualifier le mode de production hétéronome de marchandises (le développement), il se permet aussi de l'utiliser pour parler positivement du mode de production autonome : « L'homme cesse d'être définissable en tant que tel lorsqu'il n'est plus capable de modeler ses propres besoins par l'emploi plus ou moins compétent des outils que lui fournit sa culture » (*Œuvres complètes*, vol 2, « Pour en finir avec les “ besoins ” », p. 73). Ou encore quand il écrit que « les outils conviviaux facilitent la jouissance individuelle des valeurs d'usage » (p. 76). Illich décrit aussi le développement comme « rejet des besoins impliquant une action autonome, multiplication des besoins impliquant l'acquisition des biens de consommation » (*ibid.*, p. 76). Finalement il dénonce surtout, à partir du point de vue qui serait celui de besoins assouvis par le mode de production autonome, la « métamorphose des besoins » (p. 40), c'est-à-dire la « multiplication » (ce terme revient souvent) des besoins, les « besoins “ normalisés ” » (p. 81), « l'imputation professionnelle des besoins » (p. 82), le fait que ce soit « les experts qui, en définissant les besoins, stérilisent les compétences personnelles » (p. 83), le fait donc qu'il n'y a que « des besoins fabriqués par les producteurs » (p. 43). Il dénonce la « rigide interdépendance des besoins et du marché » (p. 40) au travers de son thème du monopole radical. Et que propose-t-il ? Il appelle à « choisir une approche totalement neuve vis-à-vis de la relation réciproque besoins/satisfaction » (p. 41). Au travers du choix précise-t-il, « d'une variété neuve d'outillage moderne », « le but serait de permettre aux gens de modeler et de satisfaire une proportion croissante de leurs besoins directement et personnellement » (p. 41). Il veut que ces outils et matières premières « permettent aux gens de produire des valeurs d'usage assurant la subsistance [moderne, dira-t-il] de leurs communautés respectives. [...] Ce seraient les valeurs d'usage créées et personnellement appréciées par les gens qui constitueraient le pivot de la société » (p. 43) Il faudrait donc pour lui, « protéger la liberté des gens d'être utiles sans participer aux activités dites “ productives ”, c'est-à-dire fournissant des produits marchands » (p. 82).

<sup>108</sup> Ivan Illich, « L'histoire des besoins », *op. cit.*, p. 104. Je souligne.

<sup>109</sup> « Pour survivre assurent-ils [les experts en développement], nous devons nous voir non pas comme des citoyens, mais comme des cyborgs, à l'image des systèmes immunitaires, des unités infinitésimales d'une série de systèmes inclusifs, finissant nul ne sait où » (p. 104). « Ils [les experts] ont cru trouver dans les besoins un terme pour désigner les exigences non négociables et mutuellement incommensurables de la nature humaine : les exigences que l'économie doit satisfaire avant que puissent être effectivement formulées préférences, choix et désirs » (p. 96-97). Agnès Heller écrira également que les besoins « définissent l'individu et le réduisent au profil de ses besoins » (cité par Illich, p. 101, à partir de *The Theory of Need in Marx*, New York, St Martin's Press, 1976, p. 1).

« civilisation matérielle » de Fernand Braudel, si les sociétés précapitalistes ne sont pas composées d'individus de besoins, les objets dits « matériels » qui existent dans ces sociétés doivent être également pensés dans une toute autre perspective qu'économique et utilitaire. Les biens n'existent pas dans un « vide social », il y a une valeur symbolique que les sociétés accordent aux différentes sortes de biens, et qui vont expliquer les raisons pour lesquelles on va chercher à se les procurer (ce que Sahlins appellera la « raison culturelle »). Les biens sont totalement surdéterminés par leur appartenance à tel ou tel groupe social<sup>110</sup> :

« Si on suppose, par exemple, écrit Michael Singleton à propos d'une exposition d'objets africains, que la nécessité de produire et de préparer la nourriture, au lieu d'être un banal dénominateur commun, constitue une cause primordiale, alors un mortier et une houe sont nettement en retard d'une sinon de plusieurs révolutions. Mais faut-il raisonner ainsi ? On peut regarder des objets comme des réponses plus ou moins performantes à des nécessités universelles et univoques. Mais on peut aussi voir des objets comme répondant d'abord à des options et à des optiques du monde. A ce moment-là, un mortier africain n'est pas un *moulinex* archaïque. Une houe traditionnelle n'est pas le prototype primitif de nos tracteurs modernes. Le sens profond des objets doit être compris essentiellement au-dedans des philosophies et des pratiques qui les ont produits, et non par rapport à des nécessités censées vitales et supposées constitutives d'une prétendue condition humaine. Loin d'être des réponses rudimentaires à des questions auxquelles notre société a fourni des solutions autrement plus efficaces, les objets africains expriment des visions et véhiculent des valeurs aussi incompatibles qu'incompressibles avec les nôtres »<sup>111</sup>.

#### 4. Critique de l'approche socio-historique des « besoins »

On sait que Bronislaw Malinowski, le père des substantivistes qui marqua fortement Polanyi (Richard Thurnwald fut sa seconde source), fonde la culture sur une « nature humaine » consistant dans « le fait que tout homme doit manger, respirer, dormir, se reproduire et éliminer ses déchets, où qu'il soit et quelle que soit sa civilisation »<sup>112</sup>. Malinowski, note Sahlins, « considérait la culture

---

<sup>110</sup> Il y a ici un préalable absolu dans la critique des « besoins » : « le dépassement d'une vision spontanée des objets en termes de besoins, de l'hypothèse de la priorité de leur valeur d'usage. Cette hypothèse, qui se soutient de l'évidence vécue, assigne aux objets un statut fonctionnel, celui d'ustensile lié à des opérations techniques sur le monde, et par là même celui de médiation aux besoins anthropologiques “naturels” de l'individu. Dans cette perspective, les objets sont d'abord fonction des besoins et prennent leur sens dans la relation économique de l'homme à l'environnement. Cette hypothèse empiriste est fautive. Loin que le statut primaire de l'objet soit un statut pragmatique que viendrait surdéterminer par la suite une valeur sociale de signe, c'est la valeur d'échange “symbolique” qui est fondamentale — la valeur d'usage n'en étant souvent que la caution pratique (voire même une rationalisation pure et simple) : telle est du moins, sous sa forme paradoxale, la seule hypothèse sociologique correcte. Sous leur évidence concrète, les besoins et les fonctions ne décrivent au fond qu'un niveau abstrait, un discours manifeste des objets, en regard duquel le discours social, largement inconscient, apparaît comme fondamental. Une véritable théorie des objets et de la consommation se fondera non sur une théorie des besoins et de leur satisfaction, mais sur une théorie de la prestation sociale et de la signification », Jean Baudrillard, « La morale des objets. Fonction-signe et logique de classe », dans *Pour une critique de l'économie politique du signe*. On peut aussi se reporter, au moins sur cette question très limitée du statut des biens en tant qu'objets, au texte de Bernard Pasabrola, « Remarques sur le processus d'objectivation marchand » (dans *Temps critiques*, n°15, 2010), sans pour autant partager sa conception « castoriadiste » de la société, ni son commentaire très erroné d'un passage sur le fétichisme du livre d'Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise*.

<sup>111</sup> Michael Singleton, *Catalogue exposition Afrique*, p. 6, publié par Vivant univers, 1992, Bruxelles, cité dans la préface de S. Latouche au livre de M. Singleton, *Critique de l'ethnocentrisme, op. cit.*, p. 15.

<sup>112</sup> Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero, 1968, p. 66.

comme la réalisation instrumentale des nécessités biologiques »<sup>113</sup>. Certes Malinowski a montré dans sa théorie des besoins, qu'il ne s'agissait pas de ramener tous les besoins à leur conditionnement par la nature de l'homme et les caractéristiques écologiques du milieu de vie. Mais même quand il réfléchit aux « besoins secondaires », spécifiés par la vie sociale, il le fait de manière réductrice et selon une définition tautologique qui le ramène vers le naturalisme, comme l'a remarqué Philippe Descola<sup>114</sup>. Certes, Polanyi ne fait pas lui aussi l'erreur de parler qu'au nom d'une théorie naturaliste des besoins, car il les comprend aussi comme culturels. Pour autant cela ne suffit pas. Il faut aussi remarquer que l'approche socio-historique des « besoins » chez Polanyi, n'est pas plus satisfaisante que l'approche naturaliste classique.

La théorie socio-historique des besoins est fortement marquée par cette perspective, dont elle n'arrive jamais à se défaire. A ma connaissance, Jean Baudrillard a le premier critiqué cette « psychosocio-économie » pour qui « les besoins sont fonctions de l'histoire et de la culture respective de chaque société. C'est le comble de l'analyse libérale remarque-t-il, elle ne saurait aller plus loin. Le postulat de l'homme doué de besoins et d'une inclination naturelle à les satisfaire *n'est nullement mis en cause* : simplement on le replonge dans une dimension historique et culturelle [...] et, par implication, imprégnation, interaction, articulation ou osmose, on recontextualise dans une histoire sociale ou une culture considérées en fait comme une seconde nature ! »<sup>115</sup>. Cette compréhension de la culture réduit celle-ci à un simple emballage de réalités qui seraient invariantes, c'est-à-dire, comme le note Michael Singleton, une façon de « penser le particulier comme une substance en situation »<sup>116</sup>. D'après lui, à l'origine de l'approche socio-historique des « besoins, on retrouve ainsi la distinction entre « accidents culturels » et « substance naturelle » :

« Cette requête fait souvent écho à une “accidentalisation”, à une superficialisation de la culture qui me semble inadmissible aussi bien d'un point de vue épistémologique qu'ontologique. En effet si la culture ne représente qu'une dimension parmi d'autres et, somme toute, un simple volet négociable, c'est qu'il doit y avoir des réalités transculturelles, des choses qui échappent, pour l'essentiel, au conditionnement culturel, des causes qui dépassent le contexte sociohistorique. Il y aurait, d'un côté, le cadeau en l'occurrence l'Homme et ses Droits aussi Fondamentaux que ses Besoins Essentiels, qui fait figure d'un réel de référence doté d'une signification substantielle en soi, d'un sens, en principe, aussi équivoque qu'universel. De l'autre, il y aurait de simples emballages culturels, les uns qui respectent la configuration du cadeau, les autres, plus fantaisistes, qui s'en éloignent »<sup>117</sup>.

La dichotomie de la nature et de la culture (souvent assimilée à la société dans l'approche erronée du culturaliste idéaliste), de la première et de la seconde nature, nous enferme aussi dans sa dichotomie dérivée des « besoins primaires » (première nature) et des « besoins secondaires » (seconde nature). Ce

---

<sup>113</sup> M. Sahlins, *Au cœur des sociétés*, *op. cit.*, p. 99. Sahlins opère une critique sans concession de la théorie des besoins et du fonctionnalisme de Malinowski, pp. 99-120 de ce même livre.

<sup>114</sup> Pour une critique de la théorie des « besoins secondaires » chez Malinowski, voir Philippe Descola, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, éditions Quae, 2011, pp. 43-44.

<sup>115</sup> Jean Baudrillard, « La genèse idéologique des besoins », *op.cit.*, p. 74. Il y a là également dans ces pages (pp. 72-76) portant sur la critique du « néohumanisme interdisciplinaire ou la psychosocio-économie », toute la critique de ce qui est aujourd'hui assez pathétiquement à la mode dans les universités sous le nom de « sociologie économique ».

<sup>116</sup> Michael Singleton, *op. cit.*, p. 113. Difficile la position nominaliste de Singleton et la thèse du « tout culturel ». On peut se reporter à la critique marxienne faite par Postone du concept de « culture » de Sahlins. Il faudrait réécrire ainsi ces vues de Singleton, comme point de départ important, en dépassant les termes de l'idéalisme et du matérialisme. Il s'agirait de partir de l'idée que les formes de représentations, les « idées », sans être seules à la racine de la société, et sans en faire un simple reflet des rapports sociaux, sont un élément constitutif de l'objectivité sociale.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 106.



« mythe des besoins primaires » remarque Baudrillard, se fonde nous l'avons dit sur l'existence d'un minimum vital anthropologique. Cette catégorie a un « postulat bio-anthropologique » où manger, boire, dormir, faire l'amour, se loger, etc., tout cela constituerait une « zone irréductible à l'individu puisqu'il saurait ce qu'il veut », directement et immédiatement (sans aucune médiation) :

« Au-delà du seuil de survie l'Homme ne sait plus ce qu'il veut : c'est là où il devient proprement "social" pour l'économiste [...]. Au-delà, il est la proie du social et du culturel ; en-deçà, il est essence autonome, inaliénable. On voit comment cette distinction [entre "besoins primaires" et "besoins secondaires"], en conjurant le socio-culturel dans les besoins secondaires, permet de récupérer, derrière l'alibi fonctionnel des besoins-survie, un niveau de l'essence individuelle, un homme-essence fondé dans la nature. [...] l'homme y est défini en priorité, dans l'un et l'autre cas, par une essence ou une rationalité que le social ne fait qu'obscurcir »<sup>118</sup>

## 5. Jean Baudrillard, le « minimum vital anthropologique » et la constitution fétichiste des sociétés

Indirectement, les usages politiques du discours sur l'existence d'une économie substantive seront nombreux. La théorie des « besoins fondamentaux » jouera un rôle primordial dans l'affrontement Est-Ouest lors de la Guerre froide. Dans ce mouvement de « réduction de la vie à une question de calories »<sup>119</sup>, la « vie bonne et pleine » sera alors réduite à la définition d'un « minimum vital » biologique. Le « minimum vital » de l'économisme substantif se substitue alors réellement au « minimum de la vie » comme disaient l'Internationale lettriste<sup>120</sup>.

Baudrillard a pourtant avancé un argument très fort en décrivant (de manière toutefois très générale) la logique structurelle des sociétés précapitalistes, qui échappaient à toute détermination des sujets comme individus de besoins, pour lesquels la société serait le simple moyen de les satisfaire. Il est intéressant de le citer ici :

« En fait, le minimum vital anthropologique n'existe pas : dans toutes les sociétés, il est déterminé résiduellement par l'urgence fondamentale d'un excédent : la part de Dieu, la part du sacrifice, la dépense somptuaire, le profit économique. C'est ce prélèvement de luxe qui détermine négativement le niveau de survie et non l'inverse (fiction idéaliste). Partout, il y a précession du bénéfice, du profit, du sacrifice dans la définition de la richesse sociale, précession de la dépense " inutile " sur l'économie fonctionnelle et la subsistance minimale. Il n'y a jamais eu de "société de pénurie" [comme l'affirme le formalisme et le marxisme dominant] ni de "société d'abondance" [comme l'affirmait de manière erronée Sahlins] puisque les dépenses d'une société s'articulent, quel que soit le volume objectif des ressources, en fonction d'un excédent structurel, et d'un déficit tout aussi structurel. Un surplus énorme peut coexister avec la pire misère. Dans tous les cas, un certain surplus coexiste avec une certaine misère. Et, de toute façon, c'est la production d'un surplus qui régit l'ensemble : le seuil de survie n'est jamais déterminé par le bas mais par le haut. Éventuellement, si les impératifs sociaux l'exigent, il n'y aura pas de survie du tout, on liquidera les nouveau-nés (ou les prisonniers de guerre avant que l'esclave ne devînt

---

<sup>118</sup> Baudrillard, *ibid.*, p. 84.

<sup>119</sup> Wolfgang Sachs et Gustavo Esteva, *Des ruines du développement*, Ecosociété, 1996, p. 27.

<sup>120</sup> Internationale Lettriste, « Le minimum de la vie », 1954, Guy Debord, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 140.

rentable dans un nouveau contexte de forces productives). Les Siane de Nouvelle-Guinée, enrichis au contact des Européens, gaspillent tout en fêtes, sans cesser de vivre au-dessous du “ minimum vital”. Il est impossible d’isoler un stade abstrait, “ naturel” de la pénurie et de déterminer dans l’absolu “ ce qu’il faut aux gens pour vivre”. [...] Tout comme la survie peut tomber bien en dessous du minimum vital si la production de surplus l’exige, le seuil de consommation obligée peut s’établir bien au-delà du strict nécessaire, toujours en fonction de la production de la plus-value : c’est le cas de nos sociétés, où personne n’est libre de vivre de racines crues et d’eau fraîche. [...] Le minimum vital aujourd’hui, c’est le *standard package*, le minimum de consommation imposée. En-deçà, vous êtes un asocial – et la déperdition de statut, l’inexistence sociale est-elle moins grave que la faim ? »<sup>121</sup>

Les supposés « besoins » ne constituent donc même pas une « économie substantive » dans les sociétés précapitalistes, car la logique d’un rapport social (ou un groupe de rapports sociaux) non économique structure dans l’ensemble de ses dimensions, la reproduction d’une société au travers de la fabrique de ses rapports sociaux. C’est ainsi qu’avant de pouvoir manger, il faut donner la part consacrée au dieu, avant de se loger il faut construire le temple, etc. Tous les vestiges des sociétés préhistoriques, grecques, romaines, et jusqu’aux cathédrales et aux mosquées témoignent de ce rapport politico-religieux au fondement de nombreuses sociétés précapitalistes<sup>122</sup>. Ce que Polanyi percevait encore comme une substance économique ne l’est plus, parce que le résidu de la logique sociale non économique, n’est pas matériel, il est lui-même partie intégrante de cette dernière dont on ne peut le séparer qu’abstraitement qu’au travers des catégories modernes propres à la société capitaliste-marchande. Il y a, note Sahlins, comme « un arbitraire du signe social [...] il est impossible de déterminer a priori quels sont les besoins que réalise telle ou telle activité sociale »<sup>123</sup>.

## 6. Le statut de la théorie de Karl Polanyi : une projection raffinée de l’économisme contemporain sur les sociétés précapitalistes

Dans la perspective qui est donc la nôtre, le statut de la critique portée par Polanyi n’est alors que celle d’une critique interne à la représentation économique du monde. En critiquant l’économie formelle, Polanyi ouvre simplement le projet de poursuivre des recherches sur les conditions d’une « théorie générale de l’organisation économique » (Polanyi) qui dépasse la seule validité de la science économique formaliste qui parlerait de la seule formation sociale du marché autorégulé. Comme l’a remarqué Godelier<sup>124</sup>, la critique de l’économie formaliste n’est pas chez Polanyi celle de son application à la société de marché – au contraire Polanyi est plutôt d’accord avec le néomarginalisme. Ce qu’il conteste, c’est seulement la rétroprojection de cette théorie sur les sociétés qui ne seraient pas des sociétés de marché, il critique ainsi le fait que ces théories de « l’homo oeconomicus » puissent

---

<sup>121</sup> Jean Baudrillard, « La genèse idéologique des besoins », *op. cit.*, p. 84-86.

<sup>122</sup> Par contre, comme le remarque Gilbert Rist, la théorie des « besoins » « peut-être utile dans la gestion d’ “ anti-sociétés ” ou de “ non-sociétés ” ». De tous temps, en effet, les directeurs de prison (ou de pensionnat), les capitaines de navire au long cours ou les généraux des armées en campagne se sont préoccupés de calculer au plus juste les “ rations ” nécessaires à la survie de ceux dont ils avaient la charge. Il en va de même, hélas !, pour les responsables des camps de réfugiés, qui doivent planifier les ressources nécessaires à la survie des populations qui leur sont confiées. Mais à qui fera-t-on croire que cette *perspective gestionnaire* peut s’appliquer dans les conditions normales de l’existence sociale, dominée par les liens symboliques », in G. Rist, *Le développement. Histoire d’une croyance occidentale*, Presses de Science Po, Paris, 2001, p. 274-275.

<sup>123</sup> M. Sahlins, *Critique de la sociobiologie*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>124</sup> M. Godelier, *L’idéal et le matériel*, *op. cit.*, p. 235.

être le fondement transhistorique d'une « théorie générale de l'organisation économique » (qui reste le projet principal de Polanyi). On sait aussi que l'objet de la critique de Polanyi n'est pas le marché en tant que tel, mais la conviction libérale que puisse exister de manière transhistorique aussi bien une société du Marché autorégulateur que ses sujets sous les traits de l'homo oeconomicus. De toute ces limites, on peut donc dire que les thèses et le projet de Polanyi<sup>125</sup> ont simplement le sens très restreint d'un élargissement et d'une complexification de la théorie économique bourgeoise, afin d'élargir la représentation économique du monde. Cette nouvelle « théorie générale de l'organisation économique » utilisera des concepts transhistoriques. Au sujet de ces deux nouvelles formes de circulation identifiées comme étant la réciprocité et la redistribution, « Polanyi intègre quant à lui ces pratiques dans le champ de l'économie » écrit Jérôme Maucourant lui-même<sup>126</sup>, ce qui semble contestable. Même s'il y a dans ces pratiques des déterminations sociales qu'il reconnaît échapper bien entendu à l'analyse économique, Polanyi se montre incapable de penser ces pratiques à partir d'une conception qui donnerait une place à « l'autonomie du social », encore obligé qu'il est de penser une substance transhistorique de l'économique dont ces pratiques ne seraient que des « fonctions ».

A l'inverse, une théorie qui ne reconnaît pas l'économie comme une réalité transhistorique, qui rompt donc avec l'économie à la fois comme idée et comme chose éternelle, rompt également avec l'idée de Max Weber ou de Talcott Parsons, de tracer les lignes d'ensemble d'une « sociologie économique générale » qui serait applicable à toutes les économies, marchandes et non marchandes, comme avec l'idée de Karl Polanyi de fonder une « théorie générale de l'organisation économique ».



<sup>125</sup> Sous les traits d'un socialisme d'équilibre entre trois formes d'intégration gardant intact les catégories de base de la société capitaliste et qui reste aujourd'hui le projet assez idéaliste de la *Revue du M.A.U.S.S.*

<sup>126</sup> Jérôme Maucourant, *op. cit.*, p. 105.

## Chapitre E

### Métaphores naturelles et société : la réduction du social au naturel et l'ontologie naturaliste

#### I. L'application des métaphores naturelles et organiques pour parler de l'individu et de la société

Les évidences naturalistes au sujet de la société, et plus particulièrement de l'économie<sup>127</sup>, sont le principal obstacle pour penser et réaliser l'impensable : un basculement vers une autre forme de synthèse sociale que celle constituée par le travail et la logique fétichisée de la valeur et de sa manifestation concrète, l'économie. De l'antiquité au monde contemporain marqué par l'idéologie du « développement » (à partir donc du fameux discours du président des Etats-Unis Harry Truman en 1949), on peut constater une véritable continuité dans la métaphysique occidentale. Notamment « dans l'application métaphorique des termes “ nature ” et “ naturel ” aux institutions sociales et à l'histoire, avec tous les malentendus qu'entraîne la confusion entre l'image et la réalité »<sup>128</sup>. Le social est *systématiquement* renvoyé sur le naturel comme l'institutionnel est fondé sur le biologique<sup>129</sup>. Pour prendre un seul exemple développé par G. Rist au sujet de la dernière forme de cette application métaphorique (le « développement économique »), il faut remarquer que :

« Le développement apparaît comme un terme d'autant plus commode pour décrire le changement social qui découle du processus économique qu'il possède déjà une variété de sens voisins liés au déploiement et à la croissance. S'il est difficile de rendre compte avec exactitude des multiples transformations sociales qui se produisent sous l'influence de la modernité, chacun sait en revanche ce que signifie le développement d'un enfant ou d'une plante. Processus imperceptible, impossible à constater dans l'instant, et pourtant manifeste lorsqu'on le suit dans la durée, il se déroule de manière spontanée et prévisible en dépit d'une apparente immobilité. Au moyen de cette analogie, on rapporte donc un phénomène social à un phénomène naturel, en faisant comme si ce qui est vrai de l'un devrait l'être

---

<sup>127</sup> Voir le chapitre IV, « L'ordre naturel comme fondement imaginaire de la science sociale », dans Serge Latouche, *L'invention de l'économie*, op. cit., pp. 81-98. Ce chapitre identifie le naturalisme comme étant un des fondements de cette « invention » (pour reprendre son terme) qu'est l'économie.

<sup>128</sup> G. Rist, op. cit., p. 75.

<sup>129</sup> Le changement social qualifié de « développement », n'est évidemment pas le seul phénomène qui se trouve piégé par l'idéologie naturaliste (P. Bourdieu parlerait de « pensée substantialiste »). Le naturalisme se dévoile dans tout un ensemble de dimensions quotidiennes, que ce soit le politique, la logique, l'organisation technique, le sens commun voire dans la contestation elle-même. Les « automatismes sociaux » (P. Bourdieu) dans les discussions du quotidien décrivent l'ordre social au travers d'un discours de type naturaliste, voire biologique et génétique. Ce trait de la conscience contemporaine n'est pas seulement celui de la « sociobiologie vulgaire » qui est le sens commun contemporain. La « biologisation » des sciences humaines et du domaine intellectuel est un fait dominant dans la sociologie anglo-saxonne, apparue également en Europe (mais peut-être moins en France davantage marquée par la tradition durkheimienne de l'autonomie du fait social). L'écologisme, la sociologie politique, les sciences économiques et tout particulièrement la bio-économie, mais plus largement tout le « paradigme » de la systémicité, empruntent tout ou partie de leurs présupposés onto-épistémologiques aux modèles biologiques de l'idéologie naturaliste qui naît au XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est ainsi que le naturalisme et le biologisme ont donné aux sciences sociales tout un vivier d'analogies et de métaphores qui font des mots de puissants poisons non seulement pour la critique, mais également pour la conscience de soi dans le monde de la vie quotidienne.

nécessairement de l'autre. C'est donc cette métaphore, c'est-à-dire ce transfert du naturel au social qu'il convient d'interroger d'abord »<sup>130</sup>.

Au-delà de la seule critique du « développement », il faut aussi constater que la métaphore organique dans la représentation de ce qu'est l'économie se retrouve partout, aussi bien dans les représentations de monsieur tout le monde que dans la science économique la plus traditionnelle comme la plus moderne. Ce naturalisme est ainsi le point commun entre les trois courants de l'anthropologie économique. Se définissant au sens substantif, comme la satisfaction de « besoins », l'économie se conçoit toujours comme sphère forcément naturelle de la production matérielle, même si on la conçoit comme substance socialement inapparente et enchâssée dans les autres rapports sociaux structurants. Le substantivisme polanyien reste une des différentes variétés du naturalisme socialisant<sup>131</sup>. La déconstruction de la naturalisation de l'économie poursuit G. Rist, se doit alors de « montrer les présupposés de l'analogie qui assimile la société à un organisme vivant et qui pense le changement social ou le “ développement ” dans les termes de la croissance propre aux systèmes biologiques. La commodité du procédé provoque sans doute un effet de vraisemblance mais c'est *au prix d'une négligence des spécificités socio-historiques*. Loin de faciliter la compréhension du phénomène, la métaphore l'obscurcit en naturalisant l'histoire »<sup>132</sup>. Car le caractère paradoxal de l'idéologie naturaliste est d'être une évidence à la fois parfaite et quelque chose de complètement inconscient. Quand on regarde dans le discours naturaliste les liens métaphoriques entre économie et biologie, on remarque toujours les mêmes choses<sup>133</sup> : le naturalisme a le caractère solide de l'évidence. Il utilise de manière abusive le langage de la métaphore poussant dans le réductionnisme. Son processus argumentatif est toujours redondant et tautologique. La visée y est constamment l'ordre et la hiérarchie (il a donc toujours une forte implication politique parce que ce qui est naturel ne peut qu'engendrer un ordonnancement naturel du monde pourtant constitué socialement). Il recherche toujours un fondement naturel, transhistorique et transculturel de ce qui n'est que phénomène socio-historique spécifique à telle ou telle formation sociale.

## 2. Au-delà du dualisme de la nature et de la culture : la critique de l'ontologie naturaliste chez Philippe Descola

Ces dernières années, Philippe Descola a repéré dans l'histoire de l'anthropologie depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, un « dualisme anthropologique » dont le substantivisme économique de Polanyi est resté prisonnier :

---

<sup>130</sup> G. Rist, *op. cit.*, p. 49.

<sup>131</sup> On pourrait ainsi transposer la réflexion suivante concernant la sociobiologie vulgaire au substantivisme économique : « La sociobiologie vulgaire énonce que, chez l'homme, appétits et dispositions innés – tels que l'agressivité ou l'altruisme, la “ camaraderie virile ”, la sexualité d'un type donné, ou l'intérêt que manifeste un parent pour un rejeton – se réalisent dans des institutions sociales de caractère congru. L'interaction des organismes inscrira ces tendances physiologiques dans leurs rapports sociaux. En conséquence, on observera chez l'homme une correspondance terme à terme entre les caractéristiques des propensions biologiques et les propriétés des systèmes sociaux », Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Gallimard, 1980, p. 27.

<sup>132</sup> G. Rist, *op. cit.*, p. 51.

<sup>133</sup> Outre l'ouvrage de Sahlins sur la sociobiologie, voir sur ces questions celui de Pierre Achard, Antoinette Chauvenet, Elisabeth Lage, Françoise Lentin, Patricia Nève, George Vignaux, *Discours biologique et ordre social*, Seuil, 1977. Et notamment dans cet ouvrage l'article de P. Achard, « La Biologie dans les représentations de l'économie. Croissance et développement ».

« L'anthropologie s'est enfermée lorsqu'elle a posé que le monde pouvait être réparti entre deux champs bien séparés de phénomènes [nature et culture] dont il faut ensuite montrer l'interdépendance. A l'une des extrémités, on affirmera que la culture est un produit de la nature, terme générique bien commode sous lequel on peut ranger pêle-mêle des universaux cognitifs [positions de Lévi-Strauss<sup>134</sup>], des déterminations génétiques, des besoins physiologiques ou des contraintes géographiques ; à l'autre extrémité, on maintiendra avec force que, livrée à elle-même, la nature est toujours muette, voire peut-être inconnaissable en soi, qu'elle n'advient à l'existence comme une réalité pertinente que traduite dans les signes et les symboles dont la culture l'affuble »<sup>135</sup>.

Trois tentatives ont cherché une « issue dialectique » permettant d'échapper aux « deux dogmatismes »<sup>136</sup>, mais remarque Descola c'est :

« un raidillon presque impraticable tant il est facile de glisser d'un côté ou de l'autre [...] De tels efforts de médiation ne peuvent que demeurer vains puisqu'ils reviennent à recoudre à très gros points les deux pans du monde que notre cosmologie dualiste avait séparés, la cicatrice ostensible laissée par la suture venant plutôt souligner la dissociation que la dissoudre. On voit mal comment un tel accommodement pourrait être mené à bien tant que l'on continuera à adhérer au présupposé qui fonde cette cosmologie, l'existence d'une nature universelle que codent [position culturaliste], ou à laquelle s'adaptent [position matérialiste], une multitude de cultures hétérogènes. Sur l'axe qui mène d'une culture totalement naturelle à une nature totalement culturelle, on ne saurait trouver un point d'équilibre, seulement des compromis qui rapprochent plutôt de l'un ou l'autre pôle »<sup>137</sup>.

Descola veut engager des « tentatives de dépassement » (une « réforme des cadres analytiques d'une discipline »)<sup>138</sup>. Il faut douter de nos façons d'établir des discontinuités dans le monde en y décelant des rapports constants. Certes l'idée de « nature » (phusis) émerge en Grèce ancienne et devient, sous une autre forme, le pivot autour duquel se déploie la révolution scientifique galiléenne du XVIIe siècle, mais il fait remarquer qu'un autre ordre de phénomène n'a pas encore été distingué comme regroupant les cultures, la société et l'histoire. La dissociation entre deux ordres de phénomènes, ce dualisme « nature » et « culture », se met en place en Europe seulement dans les

---

<sup>134</sup> Pour une critique serrée de Lévi-Strauss sur ce point, voir Philippe Descola « Les deux natures de Lévi-Strauss », dans Michel Izar (dir.), *Les Cahiers de l'Herne, Lévi-Strauss*, 2004, pp. 296-305 ; on retrouve un résumé des idées de ce texte dans Descola, *L'écologie des autres*, *op. cit.*, pp. 24-29.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>136</sup> Maurice Godelier en couplant l'idéal et le matériel ; les positions d'Augustin Berque ; Descola à ses débuts avec son concept de « nature domestique ».

<sup>137</sup> Descola, *ibid.*, pp. 31-32.

<sup>138</sup> L'ouvrage le plus important a probablement été le livre de Sahlins publié en 1976, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle* (alors qu'*Age de pierre, âge d'abondance*, qui date de 1972 et qui est beaucoup plus connu, est manifestement une œuvre de jeunesse de Sahlins très critiquable, en ce sens qu'il partage encore à ce moment-là – avant on pourrait penser, la lecture de l'ouvrage de Baudrillard, paru en 1973, *Le miroir de la production*, qui marquera fortement Sahlins –, le substantivisme de Polanyi. La véritable ligne de fracture dans l'œuvre de Sahlins s'opère dans son ouvrage de 1976, où il va entamer une critique du substantivisme au travers notamment de la critique de la théorie des besoins et le fonctionnalisme portés par Malinowski. Pourtant, Descola pense que dans son ouvrage de 1976, Sahlins n'était pas encore allé jusqu'au bout de son raisonnement. Il faut « tirer la leçon » des thèses de Sahlins écrit-il, c'est-à-dire, « aller à leur conséquence logique », en sortant totalement du cadre du « dualisme anthropologique », c'est-à-dire en sortant de « l'hypostase de la culture » sous laquelle Sahlins avait subsumé un temps la « nature ». Descola tient donc à s'inscrire dans la filiation de Sahlins de manière critique. Ce n'est que bien plus tard, en 2008, que Sahlins tirera dans *La nature humaine, une illusion occidentale*, les conclusions de ses propres réflexions, en rejoignant en partie les thèses de Descola de 2005, elles-mêmes fortement marquées par l'anthropologue américain.

années 1880. En cette fin du XIX<sup>e</sup> siècle se met en place les deux extrémités du spectre de la théorie anthropologique : la thèse de la « nature naturante » mais qui peut prendre diverses formes opposées (position plutôt des naturalistes, du matérialisme culturel, du marxisme traditionnel, des universaux cognitifs chez Lévi-Strauss, etc.) et la thèse de la « nature naturée » qui peut là aussi prendre des formes variées et opposées (position plutôt des culturalistes). « L'existence du spectre n'est jamais remis en question, c'est bien un même réseau de présupposés qui prévaut », les deux possibilités n'existent qu'à l'intérieur d'un même cadre, le dualisme nature/culture. Par-delà leurs oppositions, les matérialistes et les culturalistes (idéalistes) partagent un fond commun. Ils restent prisonniers de la dualité nature/culture, car pour ces deux courants l'objet de réflexion de l'anthropologie est toujours un *objet-Janus*. « La dualité du monde est bien la dimension constitutive de l'objet que cette science s'est donnée et l'on peut même dire qu'elle est née comme une réponse au défi de réduire l'écart entre les deux ordres de réalité que la théorie de la connaissance de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle venait d'instaurer [la dualité nature/culture] »<sup>139</sup>. « Aborder l'objectivation du domaine non humain comme une conséquence de la production de moyen de subsistance et de richesses est donc un préjugé équitablement partagé [par les matérialistes comme les culturalistes] dont il eut été étonnant que l'anthropologie n'héritât point »<sup>140</sup> :

« Il existe bien un accord implicite sur le fait que le domaine dont l'anthropologie s'occupe est celui où les déterminations universelles qu'imposent les lois de la matière et de la vie s'articulent aux conventions que les hommes ont su inventer pour organiser leur existence commune, où la nécessité dans laquelle ces derniers se trouvent d'interagir au quotidien avec les non-humains, notamment pour assurer leur subsistance, se croise avec la possibilité qu'ils ont de conférer à ces interactions une multitude de significations diverses. Si l'anthropologie a pu conquérir son autonomie c'est qu'elle a su défendre l'idée que toutes les sociétés constituent des compromis entre la nature et la culture, et qu'il était donc impératif qu'une discipline spécialisée puisse examiner les variétés d'expression de ce compromis. [...] Un accord existe sur le fait que l'expérience humaine est conditionnée par la coexistence de deux champs de phénomènes [nature et société/culture/histoire] régis par des principes distincts, il devient inévitable d'aborder leur interface en partant plutôt de l'un ou l'autre aspect »<sup>141</sup>.

La radicalité de Descola est de proposer de sortir de ce ping-pong incessant entre les anthropologues. D'abord parce que la distinction hermétique entre la « nature » et la « culture », si partagée dans la vision moderne, n'apparaît plus comme évidente, transhistorique et transculturelle. En réalité, les critères de distinction entre l'humain et le non-humain, entre le « sauvage » et le « domestique »<sup>142</sup>, etc., sont complètement brouillés dans de nombreuses sociétés. Ces oppositions qui nous semblent évidentes sont encore une vision historiquement spécifique à l'évolution d'une formation sociale donnée. De nombreuses sociétés précapitalistes n'existent pas dans le cadre d'un

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>142</sup> C'est même pour Descola le caractère transhistorique de l'opposition entre le « sauvage » et le « domestique » qui n'a rien d'universel. La constitution social-historique de cette opposition sera d'abord identifiée au sein du contexte de la création des paysages issus de la colonisation romaine du pourtour méditerranéen, voir Philippe Descola, « Le sauvage et le domestique », *Communications*, vol. 76, 2004, pp. 17-39.

métabolisme avec la « nature » comme nous le croyons<sup>143</sup>. La réflexion de Descola fait ici l'effet d'une véritable « bombe » pour la théorisation des fondements des sociétés humaines<sup>144</sup>.

« Dans la pensée moderne, en outre, la nature n'a de sens qu'en opposition aux œuvres humaines, que l'on choisisse d'appeler celles-ci “ culture ”, “ société ” ou “ histoire ” dans le langage de la philosophie et des sciences sociales, ou bien “ espace anthropisé ”, “ médiation technique ” ou “ écoumène ” dans une terminologie plus spécialisée. Une cosmologie où la plupart des plantes et des animaux sont inclus dans une communauté de personnes partageant tout ou partie des facultés, des comportements et des codes moraux ordinairement attribués aux hommes ne répond en aucune manière aux critères d'une telle opposition »<sup>145</sup>.

Philippe Descola mobilise une vaste expérience ethnographique pour démontrer qu'il y a chez tout un ensemble de sociétés cette incapacité à objectiver ce que nous nous appellerions la « nature », et à distinguer ce qui serait pour nous le « naturel » et le « culturel ». La liste serait longue mais on peut citer quelques exemples, en notant l'absence de ces distinctions modernes en Amérique chez les Jivaros Achuar, Makuna, Yakuna, Secoya, Yagua ; chez les Indiens de la région subarctique du Canada, à l'instar des Cree, des Montagnais ou des Ojibwa de l'Ontario, chez les Inuits. C'est encore le cas chez des peuples de la taïga de Sibérie (les Toungouses, les Samoyèdes, les Xant et les Mansi, au sud de la Sibérie orientale chez les Orong Asli, les Chewong), ainsi que pour d'autres peuples de l'Asie ou de l'Océanie. Mais nous pouvons aussi le constater en Afrique par exemple chez les Kuranko de Sierra Leone ou les Dogons de Tireli.

La croyance dans la « nature » et la distinction entre deux ordres du réels tels que la « nature » et la « culture », sont alors pour lui, une singularité occidentale moderne dont on peut faire l'histoire de la genèse<sup>146</sup>. Cette croyance n'a vraiment rien d'une règle transhistorique et elle peut apparaître au contraire comme une véritable exception au regard de toute l'histoire des sociétés humaines. Elle n'est qu'une manière de voir la réalité à côté de trois autres ontologies présentes dans les sociétés humaines. Pour montrer cela, Descola va s'appuyer sur deux méta-catégories, l'intériorité et la physicalité, qu'il juge utilisées de manière universelle parce que l'ensemble des sociétés connaissent l'idée d'une essence interne de l'être ainsi que de son enveloppe corporelle<sup>147</sup> :

---

<sup>143</sup> On ne peut pas dire non plus que les sociétés précapitalistes vivent « en harmonie avec la nature » selon la formule consacrée, car c'est encore là le point de vue naturaliste qui projette sa vision sur ces sociétés. Descola va dénoncer la vision écologiste comprenant certaines sociétés en terme d' « immersion totale », par exemple celle de Tim Ingold : « C'est nourri de cet héritage [phénoménologique] que Tim Ingold, par exemple, caractérise les relations de chasseurs-cueilleurs à leur environnement comme une immersion totale, un engagement actif, perceptif et pratique, avec les composantes du monde vécu, par contraste avec la perspective anthropologique classique qui pose d'emblée l'extériorité de la nature, laquelle doit être alors saisie par la pensée et appropriée par des symboles selon un schème culturel déterminé avant qu'une activité pratique puisse être menée en son sein », cité par Philippe Gruca dans ses articles « L'invention de la nature » (dans *L'Écologiste*, n°36, vol. 12 n°3, mars-mai 2012, p. 48-51) et « Ecologie contre nature » (*L'Écologiste*, n°37).

<sup>144</sup> Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005. Je renvoie également aux critiques formulées par P. Gruca, *op. cit.*, au sujet de cet ouvrage. Il y note la compréhension parfois trop idéaliste de Descola de l'émergence de ce naturalisme (des idées qui iraient des élites vers le peuple). On pourrait émettre l'idée que l'ontologie naturaliste est, avant d'être une idéologie, une réalité sociale que dissocient les rapports sociaux capitalistes dans le mouvement même de leur effet de dissolution/réagencement sur les rapports sociaux précapitalistes.

<sup>145</sup> Philippe Descola, *ibid.*, p.25.

<sup>146</sup> Dans le monde européen prémoderne l'ontologie était analogique puis l'Europe passera à l'ontologie naturaliste et au dualisme nature/culture. Sur cette question on peut voir aussi la troisième partie, « Le “sentiment” de la nature, produit de l'industrie », dans le livre de Bernard Charbonneau, *Le Jardin de Babylone*, éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2002.

<sup>147</sup> Descola tient à montrer qu'il n'y a pas d'eurocentrisme dans ces deux méta-catégories, cf. *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p.168.

« Les formules autorisées par la combinaison de l'intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens, soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues. J'appellerai "totémisme" la première combinaison, "analogisme" la deuxième, "animisme" la troisième et "naturalisme" la dernière. Ces principes d'identification définissent quatre grands types d'ontologie, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité »<sup>148</sup>.

Pour Descola, il est donc impossible d'expliquer les logiques sociales des sociétés précapitalistes et leurs visions du monde dans les termes de la cosmologie naturaliste moderne. La projection sur toutes les périodes historiques et sur tous les lieux, des notions modernes de « nature » et d'« environnement », et du dualisme nature/culture, ne peut entraîner que des anachronismes à répétition. Il faut au contraire, « renoncer tout à fait à formuler le problème anthropologique en termes de nature et de culture tant ces notions teintent le problème lui-même d'un eurocentrisme mal venu »<sup>149</sup>.

### 3. Fétichisme social moderne et ontologie naturaliste

Nous pourrions émettre l'hypothèse d'une constitution sociale des quatre formes d'ontologie relevées par l'anthropologue. Ces ontologies ne sont pas de simples « visions du monde » qui seraient posées par la simple action de la conscience, elles seraient pour chacune d'entre elles, le corrélat de formes particulières de rapports sociaux fétichistes. Le fétichisme social comme constitution des sociétés est un phénomène varié. Chaque combinaison de l'intériorité et de la physicalité de l'humain et du non-humain serait à la fois le résultat et le présupposé d'une forme particulière de fétichisme social. Chaque fétichisme social produit ainsi une objectivité particulière de l'être social individuel et du non humain, chaque ontologie cristallise une forme réifiée de rapports sociaux particuliers. Chaque matrice a priori des relations fétichistes constitue ainsi une « métaphysique réelle » : le totémisme, l'analogisme, le naturalisme ou l'animisme. Les quatre ontologies de Descola seraient alors des manifestations de quatre grandes formes différentes de fétichismes sociaux.

Le « naturalisme », loin de simplement sortir tout armé du cerveau des philosophes, des intellectuels et des élites entre les XVIIe et XIXe siècles, ne serait que la projection des caractères fétichistes des rapports sociaux capitalistes, en une sphère séparée, désencastrée et autonome. Cette ontologie correspondrait au monde nécessaire de la reproduction des nouveaux fétiches sociaux modernes (travail, valeur, argent), mais il en serait aussi le présupposé en tant que leur mise en forme sociale. Les rapports sociaux capitalistes seraient le corrélat d'une forme de conscience qui dissocierait nécessairement une première sphère où les humains peuvent garder une certaine maîtrise sociale (les catégories de « culture », de « société », d'« histoire »), d'une sphère fonctionnant comme un ensemble de « lois naturelles », hors de portée immédiate des humains, mais qu'il faut comprendre comme telle pour mieux l'arraisonner et la soumettre, car elle fera partie d'une présupposition importante de la reproduction des nouveaux fétiches sociaux modernes autour desquels les individus

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>149</sup> Descola, *L'écologie des autres*, *op. cit.*, p. 41.

s'activent. Cette seconde sphère (l'ordre de ce qui est de la « nature ») sur laquelle les individus n'ont pas de maîtrise, peut se comprendre en un double sens. Elle comprend à la fois les « lois naturelles » qui correspondent pourtant à la structure sociale capitaliste, et ici la « nature » n'est que la projection inconsciente en une réalité autonome et extra-sociale du contexte social muet d'une telle société ; mais cette seconde sphère comprend aussi l'effet rétroactif du fétichisme moderne de la marchandise et de la production sur la vision du monde des sujets de la valorisation. La « nature » est alors la vision sociale du monde que réclament rétroactivement aux individus, les nouveaux fétiches sociaux. C'est un autre résultat dissociant du caractère fétichiste des rapports sociaux capitalistes. La société où les individus sont « maîtres et possesseurs de la nature » se structure ainsi par rapport à cette domination dans le processus d'engendrement de cette même « nature », par la soumission des individus à une nouvelle forme particulièrement mutilante de fétichisme social. S'il n'existe historiquement de « nature » que dominée, cela s'est réalisé dans un monde social déjà dominé par des fétiches sociaux très particuliers (la valeur et son contenu le travail abstrait). On pourrait dire que c'est là les deux faces d'un même processus social d'émergence historique, à partir de la fin du Moyen Âge, de la société capitaliste-marchande.

Dans cette hypothèse, le naturalisme ne pourrait donc être abordé et critiqué comme simple idéologie ou paradigme. Il faudrait davantage parler de rapports sociaux capitalistes qui seraient des rapports sociaux naturalistes, c'est-à-dire qui vont nécessairement dissocier « nature » et culture » et présupposer cette même dissociation. Ce sont ces rapports sociaux fondamentaux qui de manière structurelle se poseraient d'emblée comme naturalistes en idée et en pratique, sans que l'on puisse les dissocier en deux moments qui se succèderaient.



## Chapitre F

### Penser les sociétés humaines au-delà de la raison utilitaire et du rapport métabolique à la « nature » : l'autonomie du phénomène social

#### 1. « L'hubris ethnographique » des anthropologues

Les sociétés précapitalistes sont-elles des sociétés dont le fondement structurel, même socialisé en un processus institutionnel, est un rapport métabolique avec la « nature » ?

Si l'histoire de toute l'anthropologie économique du XIXe siècle à nos jours est celle de l'incessante recherche de son improbable objet dans les sociétés précapitalistes, c'est d'abord parce que l'anthropologie sociale et culturelle s'est définie comme l'a noté Philippe Descola, « comme la science des *médiations entre la nature et la culture*, entre les déterminations physiques qui conditionnent la vie des humains, y compris leur propre organisme, et les significations d'une étourdissante diversité dont ces déterminations sont investies »<sup>150</sup>. Et en réfléchissant dans ce cadre-là, « l'anthropologie a largement entériné la vision naturaliste des Modernes en décrivant les relations des primitifs à leur milieu “naturel” — alors que ce mot n'avait aucun sens pour ces peuples eux-mêmes — et en projetant sur eux la fameuse dichotomie nature/culture dérivée du modèle oppositionnel pôle-Objets/pôle-Sujets »<sup>151</sup>. L'anthropologie économique a alors abouti au XXe siècle à d'innombrables contorsions et subtilités théoriques pour essayer de démontrer que malgré tout, l'économique, encastré dans des rapports sociaux non-économiques, donc dans un état larvaire et non apparent à la conscience de ces sociétés, était quelque chose de transhistorique et de transculturel. Le XXe siècle a alors été celui d'un véritable acharnement des anthropologues à vouloir découvrir de l'économique dans ces sociétés par tous les moyens théoriques possibles. *Penser l'impensable, constater l'inconstatable, était impossible dans la forme de conscience moderne*. La société capitaliste-marchande ne pouvait que se rassurer sur sa propre « naturalité » en recherchant de toutes les manières possibles son propre reflet, même encastré dans des ombres sociales, dans le miroir des sociétés précapitalistes. Ce qui a contribué à cette naturalisation de l'économique, c'est d'abord ce que Marshall Sahlins a appelé « *l'hubris ethnographique* », c'est-à-dire cette capacité qu'ont eu les anthropologues de rétroprojeter le matérialisme utilitariste (le sens pratique) des catégories capitalistes sur une autre formation sociale. Les anthropologues nous parlant paradoxalement davantage de leur propre société et d'eux-mêmes que des sociétés qu'ils prétendent expliquer :

« En fait, si l'interprétation est acceptable pour les Européens, elle en dit plus sur lui que sur les “sauvages”. [...] Il y a à dire sur la relation entre sujet et objet, impliquée par l'obligation de trouver un “sens” pratique à une coutume exotique, qui est à la fois compliquée et n'est pas, à première vue, une affaire de nécessité pratique. L'anthropologue est élevé au statut divin de sujet organisateur d'où émane le projet culturel. Plutôt que de se soumettre à la compréhension d'une structure [sociale et culturelle] ayant une existence

---

<sup>150</sup> Philippe Descola, *L'écologie des autres*, op. cit., p. 11-12.

<sup>151</sup> B. Pasabrola, op. cit.

indépendante et authentique, l'anthropologue appréhende cette structure par la compréhension qu'il a de sa finalité, et fait donc dépendre son existence de lui »<sup>152</sup>.

Cet « hubris ethnographique » qui réduit les coutumes étrangères à des notions utilitaires, est l'un des traits majeurs du néo-fonctionnalisme de Malinowski auquel se réfèrera Polanyi. Un courant dont les prémisses peuvent être d'ailleurs retrouvées chez Lewis Morgan au XIXe siècle<sup>153</sup>. On sait que les réflexions d'Engels dans *Les origines de la famille*, ont été entièrement basées sur les études erronées de Morgan sur les Iroquois et leurs pré-supposés matérialistes selon lesquels il y a déjà « sédimentation dans la culture de la logique de la nature (avantage adaptatif) »<sup>154</sup>.

## 2. Karl Polanyi dans les pas de l'anthropologie néo-fonctionnaliste : aux origines d'une vision naturalisante et instrumentale du social

Le schéma de Morgan qui sera reproduit jusque dans les pré-supposés du substantivisme économique, a toujours été le suivant : la circonstance de la contrainte naturelle a un effet logique sur la pratique comportementale qui, à son tour, introduit l'institution culturelle (organisation et codification). Puis dans la même pente interprétative qui part de cette idée d'un « avantage pratique », « l'intérêt économique notera Sahlins, remplace l'avantage biologique dans les dernières phases du système de Morgan »<sup>155</sup>. Son hypothèse centrale est donc « que toutes les espèces, y compris l'espèce humaine, sont sous la conduite immédiate de la nature »<sup>156</sup>. Le « réel » est donné « tout fait, dans son existence comme dans sa structure, et [...] il s'agit, pour l'esprit humain, de prendre simplement possession de cette donnée. Ce qui existe et subsiste “ en dehors ” de nous doit, en quelque sorte, “ être transporté ” dans la conscience, être changé en quelque chose d'interne, sans que ce changement lui ajoute aucun caractère vraiment nouveau » (Cassirer)<sup>157</sup>. Dans cette vision, l'histoire humaine n'est toujours qu'un appendice de l'histoire naturelle. Inscrite dans la même perspective que celle de Morgan, la culture pour Malinowski est ainsi construite à partir de l'action et de l'intérêt pratique, elle est la réalisation instrumentale des nécessités biologiques, elle est constituée à partir de l'intérêt pratico-organique. Dans toute cette tradition qui a été dominante aux XIXe et XXe siècles, la culture comme l'a remarqué Jean Baudrillard n'est toujours qu'une *métaphore prolongée des fonctions biologiques de digestion*. Ce trait de réflexion se retrouve aussi dans ce que Sahlins appelle la « sociobiologie vulgaire » - qui correspond à tout un ensemble de préjugés sociaux et d'automatismes verbaux très répandus - qui rend compte du comportement social humain comme étant l'expression de besoins humains biologiques, comme si il existait une correspondance terme à terme entre les propensions biologiques et les propriétés des formations sociales (et ce sont toujours ces mêmes impensés qui déterminent la « sociobiologie scientifique », fondée elle sur le principe de maximisation du génotype). Le matérialisme culturel (ou déterminisme écologique) est une autre branche de cette

---

<sup>152</sup> M. Sahlins, *Au cœur des sociétés*, op. cit., p. 100-101.

<sup>153</sup> Pour une étude précise des continuités entre Morgan et Malinowski, voir notamment, Sahlins, *ibid.*, le chapitre 2 « Culture et raison pratique. Deux paradigmes de la théorie anthropologique », pp. 77-161.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 84, note 1.

<sup>156</sup> Cité par Sahlins, *ibid.*, p. 85.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 85 à partir d'Ernst Cassirer.

même compréhension, puisque pour cette théorie, la culture est toujours un dispositif d'adaptation aux contraintes naturelles géographiques et physiologiques. Cette vision instrumentale de la société, qui n'existe que structurellement dans le décorum d'un rapport métabolique à la nature, on le retrouve encore en partie chez Maurice Godelier, qui même s'il a essayé de rester à la lisière de la dichotomie nature et culture, penche au final sur une des deux faces<sup>158</sup> :

« pris ensemble, l'Imaginaire et le Symbolique n'épuisent pas le contenu des réalités sociales que les humains produisent et reproduisent au cours de leur existence. Car des rapports sociaux, quels que soient leurs contenus d'idéalités imaginaires et leurs dimensions symboliques, se construisent pour *répondre à des enjeux* qui, eux, ne sont pas seulement imaginaires ni purement symboliques. Ces enjeux peuvent s'explicitier en une série de questions auxquelles les sociétés donnent, chacune, des réponses particulières qui peuvent ou non converger selon les lieux et l'époque. En voici quelques-unes. Qui, dans une société, peut communiquer avec les ancêtres, les esprits et les dieux ? Pourquoi et comment ? *Qui a accès à l'usage du sol ou à d'autres ressources matérielles dont les membres de la société en question se servent pour produire leurs conditions matérielles d'existence ?* Pourquoi et comment ? Qui peut exercer une autorité sur les autres, pourquoi et comment ? »<sup>159</sup>.

Pour Godelier, il faut « reconnaître le caractère universel de ces interrogations existentielles », tandis qu'il existe des « constructions culturelles du monde, des autres et de soi [qui] constituent autant de réponses particulières, différentes, voire divergentes, à des interrogations existentielles que toutes les sociétés se posent ou se sont posées, et qui, elles, sont semblables et convergentes »<sup>160</sup>. Il parlera alors de « formes culturelles d'interrogations existentielles ». C'est ainsi qu'il énoncera sa fameuse formule selon laquelle, « contrairement aux autres animaux sociaux, les hommes ne se contentent pas de vivre en société, *ils produisent de la société* pour vivre ; au cours de leur existence ils inventent de nouvelles manières de penser et d'agir sur eux-mêmes comme sur la nature qui les entoure. *Ils produisent donc de la culture*, fabriquent de l'histoire, l'Histoire »<sup>161</sup>.

Dépassant le seul point de vue de la sociobiologie, dans cette anthropologie moderne du XXe siècle, l'idée est toujours que les individus se sont postérieurement organisés en société pour produire les biens dont ils ont besoin – donc que l'économie est la *base objective de la société, de toute société humaine*. Pour cette théorisation, l'individu dans ce qui serait son rapport premier aux choses et à ses « besoins », préexisterait à la vie sociale<sup>162</sup>. La société est à chaque instant renvoyée à des fonctions utilitaires au regard du prisme du rapport présocial de l'individu aux choses et à ses « besoins ». Dans cette vision naturalisante et instrumentale du social<sup>163</sup>, la société est réduite en permanence à une organisation utilitaire, à un simple moyen déterminé par la dimension présociale individuelle, et

---

<sup>158</sup> Ce que remarque aussi Philippe Descola, *L'écologie des autres*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>159</sup> M. Godelier, *Au fondement des sociétés*, *op. cit.*, p. 43, je souligne.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>161</sup> M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, *op. cit.*, p. 9, je souligne.

<sup>162</sup> Pour une critique développée de cette idée, se reporter à François Flahault, *Le paradoxe de Robinson. Capitalisme et société*, Mille et une nuits, 2005.

<sup>163</sup> « L'approche des “ besoins fondamentaux ” remarque Gilbert Rist, repose sur une perspective naturalisante du social. Certes, l'homme est situé dans la nature. Comme tous les animaux, il doit disposer, pour survivre, de protéines, de calories, d'oxygène, de sommeil, etc. Mais on ne peut pas réduire la société à un “ jardin anthropologique ”, conçu à la manière des parcs zoologiques [...]. La référence à une hypothétique “ nature humaine ” est d'un faible secours pour comprendre la manière dont vivent les hommes. S'il existe des conditions nécessaires à la survie, celles-ci sont généralement insuffisantes pour assurer la vie en société : [...] c'est grâce à leur culture que les hommes vivent aussi bien au milieu des déserts que dans le Grand Nord », G. Rist, *op. cit.*, p. 275.

forcément invariante historiquement et culturellement<sup>164</sup>. Ici, la vie sociale n'est pas quelque chose qui relève d'un domaine propre et spécifique, elle n'est pas une manifestation de la vie de groupe en tant que groupe. Elle n'est qu'un ensemble de *moyens* et de *fonctions* répondant à une fin qui lui est extérieure. « Le champ social ainsi annexé est [...] devenu singulièrement restreint dans son autonomie, simple épiphénomène de mécanismes et de processus qui relèvent de la causalité biologique »<sup>165</sup>. Les phénomènes sociaux dans leur être et leur détermination structurelle, n'ont plus d'existence propre ; comme « nouvelle nature », ils sont compris comme des dérivés de la première « nature » forcément originaire. Les différents états sociaux ne sont alors que l'expression des états individuels. Comme la sociobiologie, l'anthropologie sociale de « l'économique » n'a jamais pu rompre totalement avec le cadre général des présupposés de ces réflexions postulant un isomorphisme entre les propriétés biologiques et les comportements sociaux, cette idée que les comportements sociaux ne seraient que la traduction de dispositions naturelles, présociales et transhistoriques du comportement humain résultant de la phylogénèse des mammifères (l'agressivité, la sexualité, l'altruisme).

### 3. Le point commun entre les anthropologies formaliste et substantiviste : la négation de l'autonomie des phénomènes sociaux

Le point commun entre le matérialisme historique, l'anthropologie économique substantiviste ou même l'écologie culturelle, est de remettre en cause l'existence et l'autonomie des phénomènes culturels et sociaux en décrétant que finalement l'ensemble des interactions humaines sont déterminées en dernière instance par des dispositions biologiques, écologiques et un contexte métabolique entre l'homme et la « nature ». Pour ces courants, comme on le croyait aux XVIIIe et XIXe siècles, il existe toujours une « nature humaine » qui se comporte de manière uniforme et invariable à travers les âges et dans toutes les sociétés, comme le notait déjà Mauss :

« Sous prétexte que la société n'est formée que d'individus [selon ces courants d'idées] notait déjà Marcel Mauss, c'est dans la nature de l'individu qu'on va chercher les causes déterminantes par lesquelles on essaie d'expliquer les faits sociaux. [...] Seuls les phénomènes que détermine la nature humaine en général, toujours identique dans son fond, seraient naturels et intelligibles ; tous les traits particuliers qui donnent aux institutions, suivant les temps et les lieux, leurs caractères propres, tout ce qui distingue les individualités sociales, est considéré comme artificiel et accidentel »<sup>166</sup>.

Ce travers qui reste encore très présent dans les « sciences sociales », Mauss l'explique du fait que :

« la philosophie de l'histoire a été, en effet, la forme de spéculation sociologique immédiatement antérieure à la sociologie proprement dite. C'est de la philosophie de l'histoire que la sociologie est née. [...] Ce qui caractérise l'explication philosophique, c'est qu'elle suppose l'homme, l'humanité en général prédisposée par sa nature à un

---

<sup>164</sup> « Pour les modernes [...], l'Être humain c'est l'homme "élémentaire", indivisible, sous sa forme d'être biologique et en même temps de sujet pensant. [...] Il est la mesure de toute chose [...]. Le royaume des fins coïncide avec les fins légitimes de chaque homme, et ainsi les valeurs se renversent. Ce qu'on appelle encore "société" est le moyen, la vie de chacun est la fin » dans Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Gallimard, 1995, p.23.

<sup>165</sup> Philippe Descola, *L'écologie des autres*, op. cit., p. 21.

<sup>166</sup> Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, éditions de Minuit, 1968, p. 19-20.

développement déterminé dont on s'efforce de découvrir toute l'orientation par une investigation sommaire des faits historiques. [...] On cherche seulement vers quel but se dirige l'humanité, on marque les étapes qu'on juge lui avoir été nécessaires pour se rapprocher de ce but. [...] Spencer poursuit Mauss, a consacré presque tout le premier volume de sa *Sociologie* à l'étude de l'homme primitif physique, émotionnel et intellectuel ; c'est par les propriétés de cette nature primitive qu'il explique les institutions sociales observées chez les peuples les plus anciens ou les plus sauvages, institutions qui se transforment ensuite au cours de l'histoire, suivant des lois d'évolution très générales »<sup>167</sup>.

L'individu existerait dans un rapport premier et fondamental aux choses (sous les traits des « besoins », « relations utilitaires », « mode de production », « travail », « division du travail », etc.), de manière a-sociale et an-historique. Cette idée qui fait préexister l'individu à la société en partant de l'individu seul répondant de sa nature individuelle face aux choses, élimine non seulement toute *autonomie à la « société »* mais la présence autonome de phénomènes liés à la *constitution et à l'histoire des groupements humains, en tant que groupements humains*. Ce que l'on oublie, c'est justement l'existence des individus comme immédiatement des individus sociaux. Marcel Mauss, à la suite de Durkheim, avait commencé à mettre en évidence l'existence des « faits sociaux », en disant des groupements humains qu'ils :

« présentent tous ce caractère qu'ils sont formés par une pluralité de consciences individuelles, agissant et réagissant les unes sur les autres. C'est à la présence de ces actions et réactions, de ces *interactions* que l'on reconnaît les sociétés. Or la question est de savoir si, parmi les faits qui se passent au sein de ces groupes, il en est qui manifestent *la nature du groupe en tant que groupe*, et non pas seulement la nature des individus qui les composent, les attributs généraux de l'humanité [ici Mauss parle des caractères propres à l'individualité dont nous avons parlé]. *Y en a-t-il qui sont ce qu'ils sont parce que le groupe est ce qu'il est ?* A cette condition, et à cette condition seulement, il y aura une sociologie proprement dite ; car il y aura une vie de la société, distincte de celle que mènent les individus ou plutôt distincte de celle qu'ils mèneraient s'ils vivaient isolés »<sup>168</sup>.

Un « fait » qui tient à la « nature du groupement » en tant que « manifestation propre de la vie sociale », est alors défini comme un « fait social » par Mauss. Les faits proprement sociaux déterminent de par la nature propre à ces phénomènes, des manières de penser, d'agir et de sentir chez les individus. Ainsi le social et « l'ordre social » sont dans le réel un ordre spécial de phénomène *sui generis*, existant au même titre que les phénomènes naturels ou physiques. Le social est une région spécifique du réel qui en tant que tel est justiciable d'une connaissance spécifique visant à déterminer les normativités qui régissent spécifiquement les phénomènes sociaux<sup>169</sup>. Et dans ce cadre, la vie sociale n'est plus le *moyen* de quelque chose qui lui est forcément extérieur, mais possède sa propre institution, sa propre logique, son autonomie, sa propre forme de domination. Un individu naît et se développe dans une « société » qui lui préexiste toujours et qui est structurée par des rapports sociaux, leur logique, leur dynamique et des institutions spécifiques : des rapports de parenté, d'amitié, de domination directe ou personnelle, des rapports politiques<sup>170</sup>, religieux, etc. Dans les interactions

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>168</sup> Marcel Mauss et Paul Fauconnet, « La sociologie : objet et méthode », in Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 8-9.

<sup>169</sup> Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, L'Harmattan, 2009, p. 97.

<sup>170</sup> Par exemple, Franck Fischbach note que « la philosophie sociale pense la politique en continuité avec le social. Elle ne se présente pas comme une pensée du politique compris comme un ordre de phénomènes à part qui viendrait de l'extérieur se surajouter à la société pour l'encadrer, la réguler voire l'instituer comme telle, mais comme une pensée de la politique comprise comme une modalité spécifique de l'activité sociale elle-même », dans Franck Fischbach, *ibid.*, p. 59. Voir aussi p. 54-55.

individuelles que nous nouons à différents niveaux d'intensité, on observera que ces interactions on ne peut jamais les expliquer totalement à partir des seuls caractères particuliers propres aux individus pris de manière isolée, c'est-à-dire à partir de leur « personnalité », de leur conscience individuelle ou de fonctions psychologiques (phénomènes de sensation, représentation, réaction ou inhibition), de leur rationalité avouée, des fonctions organiques de leur corps, qui sont à chaque fois constituées en propre aux individus. On ne peut également réduire la structure objective des interactions à des relations intersubjectives, comme le fait le courant interactionniste<sup>171</sup>. L'interaction entre les individus déborde à chaque fois les individualités propres, parce que ces dernières renvoient vers un au-delà de leurs caractères propres et particuliers ; cet au-delà, c'est la « société », mais plus concrètement (au-delà de Durkheim et Mauss sur ce point), il faut parler des conditions réelles de leur existence, telles qu'elles se donnent immédiatement à eux comme étant leurs propres activités vivantes. L'individu et ses conditions sociales d'existence sont alors la même chose : « Les conditions d'après lesquelles les individus sont en relation les uns avec les autres note Michel Henry, sont des conditions faisant partie de leur individualité »<sup>172</sup>. L'être même des individus n'est donc jamais extérieur à la vie en société, il se constitue dans et par celle-ci. L'être même de la vie en société n'existe jamais extérieur aux individus, il existe dans et par eux. La vie en société co-émerge avec les individus immédiatement sociaux. Il y a donc une impossibilité contemporaine, celle de penser l'homme seul ; l'individu ne se pense qu'au pluriel, en fonction d'une forme de vie sociale, une forme de synthèse sociale que les individus au travers de leurs actions (qui sont toujours une co-praxis) ne cessent de constituer en lui donnant sa réalité.

Poser l'existence propre de phénomènes sociaux et parler d'individus sociaux plutôt que d'individus, ne veut pas dire que « le social » ou le « culturel » existent à côté des individus, comme le pense le mode de connaissance théorique de type objectiviste et une certaine tradition sociologique française. C'est-à-dire qu'on ne peut comprendre et saisir la réalité des conditions sociales de l'existence comme extérieure à la réalité subjective des individus sociaux. Les sciences humaines, parce qu'elles stipulent leurs objets d'étude (l'Histoire, l'Economie, la Société) comme des dimensions transcendantes et autonomisées à l'individu-de-praxis, sont par contre des locomotives à hypostases abstraites qui ne forment que la réalité de ces dimensions. Réduire un individu à des déterminations sociales extérieures est trop souvent le propre d'une certaine métaphysique spéculative : le sociologisme, qui établit très souvent une *relation externe* entre la société et les individus. En se représentant les conditions sociales d'existence de l'individu sous la forme de « conditions extérieures », on ne cesse d'hypostasie l'être collectif en le fondant sur une Essence universelle. Dans cette vision, « c'est la société qui agit et fait agir note Michel Henry, c'est elle qui porte tout et les individus ne sont que des bouchons flottant à la surface de la mer. Toute une idéologie pratique se noue à cette conception de la relation Société/individu comprise comme une relation de causation, de détermination radicale du second par la première »<sup>173</sup>. Mais « avez-vous déjà vu la société en train de faire quelque chose fait remarquer Henry ? Quelle est cette tierce personne que l'on

---

<sup>171</sup> Le présupposé d'une telle position serait d'assumer une « théorie spontanée de l'action qui fait de l'agent ou de ses représentations le principe ultime de stratégies capables de produire et de transformer le monde social (ce qui revient à porter à l'ordre d'une théorie du monde social la vision petite-bourgeoise des relations sociales comme quelque chose que l'on fait et que l'on se fait », dans Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil, 2000, p. 238.

<sup>172</sup> Michel Henry, *Marx tome 1, Une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1976, p. 249.

<sup>173</sup> Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, L'âge d'homme, 2008, p. 76.

appelle la société ? Pour qu'il y ait une société, il faut des hommes et pour Marx ces hommes sont des individus vivants, concrets »<sup>174</sup>.

La pratique ne peut être comprise comme *exécution* d'une structure sociale (ou culturelle) ou d'un modèle qui préexisterait aux individus. « Société », « social », « culture », « rapport social », ce ne sont jamais remarque Pierre Bourdieu, « des réalités autonomes, douées d'une efficace sociale, capable d'agir en tant que sujets responsables d'actions historiques ou en tant que pouvoir capable de contraindre des pratiques »<sup>175</sup>. Pour dépasser les modes de connaissance théorique subjectiviste et objectiviste, Bourdieu a proposé le mode de connaissance théorique « praxéologique ». Celui-ci a « pour objet non seulement le système des relations objectives que construit le mode de connaissance objectiviste, mais les relations dialectiques entre ces structures objectives et les *dispositions* structurées [habitus] dans lesquelles elles s'actualisent et qui tendent à les reproduire, c'est-à-dire le double processus d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité »<sup>176</sup>. Pour dépasser l'objectivisme et le subjectivisme, on pourrait ici parler d'une « théorie de la relation mutuellement constituante qu'entretiennent structure sociale et les formes quotidiennes de pratique et de pensée »<sup>177</sup>. Les structures sociales sont socialement constituées par les formes de pratiques et de pensées, celles-ci sont à leur tour constituées par les structures sociales. Si l'activité constitue et répète ses propres conditions sociales d'existence, ces *conditions* vont aussi *se présenter* comme les *formes* dans lesquelles une telle *activité* s'accomplit. On échappe ici à une compréhension des conditions sociales d'existence comme extérieures aux individus sociaux : « dans la mesure où les individus *produisent leurs relations sociales* [corrélativement à leur activité vitale], qui à chaque moment de leur histoire constituent des “circonstances historiques”, ils en sont *la cause* »<sup>178</sup>. Cette théorie de l'agir est probablement pertinente pour saisir la forme de reproduction de rapports sociaux qui se réifient sous la forme de fétiches sociaux qui vont à leur tour rétroagir sur les pratiques des individus sous la forme de leurs propres conditions réelles d'existence. Dans cette théorie de la constitution réciproque des structures sociales et formes de pratiques et pensées, le rapport social n'existe donc plus seulement comme condition extérieure (et contraignante) à l'interaction individuelle (condition *entre* les individus), mais *en* les individus qui interagissent (Bourdieu parle ici d'« habitus » comme incorporation des structures sociales). Ainsi dès que l'on observe l'individu social, la recherche de sa particularité dans cette interaction laisse place à la compréhension des rapports sociaux qui existent *entre* et *en* les individus qui interagissent<sup>179</sup>.

---

<sup>174</sup> Michel Henry, « Phénoménologie et sciences humaines. De Descartes à Marx », in *Autodonation. Entretiens et conférences*, Prétentaine, 2002, p. 30.

<sup>175</sup> Pierre Bourdieu, *ibid.*, p. 249.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>177</sup> Moïse Postone, *op. cit.*, p. 71. A propos de Bourdieu, Postone note que la théorie de Marx est semblable au type de théorie de la pratique esquissée par Pierre Bourdieu (*Esquisse d'une théorie de la pratique*), qui traite de la « relation dialectique entre les structures objectives et les structures cognitives et motivatrices qu'elles produisent et qui tendent à les reproduire » (p. 278) et s'efforce de « rendre compte d'une pratique régie objectivement par des règles inconnues des acteurs sans masquer la question des mécanismes qui produisent cette conformité en l'absence de l'intention de conformer ». La tentative de médiatiser cette relation à l'aide d'une théorie socio-historique de la connaissance et d'une analyse des formes phénoménales des « structures objectives » est en accord avec l'approche de Bourdieu mais ne lui est pas identique », in *Temps, travail et domination sociale, op. cit.*, p. 203. Pour autant la comparaison Postone-Bourdieu s'arrête là, sur la seule vision d'une dialectique pratique-structure. On peut noter que Maurice Godelier parle aussi positivement de cette théorie de la pratique, voir *Au fondement des sociétés, op. cit.*, p. 189, voir aussi sur l'« habitus », *La production des corps* dirigé par ce même auteur.

<sup>178</sup> Michel Henry, *Marx. Tome 1, op. cit.*, p. 249.

<sup>179</sup> Je reprends ici une définition de Maurice Godelier : « on peut définir le *sujet social* comme un *individu* inséré dans un réseau de rapports aux autres qui font sens pour lui et pour les autres, et conscient de l'être, capable d'agir sur lui-même et sur

Mais de cette causalité circulaire avancée entre les structures sociales et les formes de pratique et de pensée avancée pour la première fois par Marx, Michel Henry ne s'en satisfait pas. Peut-on échapper à ce « cercle de la causalité réciproque » ?

« Comment penser cette détermination ultérieure des individus dans les conditions sociales si le mythe de leur objectivité, si elles n'ont rien d' "extérieur" aux individus, si *toute relation causale est abolie en même temps que l'extériorité de ses termes* ? Le schéma de la causalité réciproque suffit-il justement à exorciser une telle extériorité ? N'en est-il pas plutôt la dernière expression ? » « La visée de la problématique [de Marx] n'est-elle pas toujours la même : en rejetant la transcendance des conditions sociales, leur extériorité précisément – et cela pour penser leur immanence, "la coïncidence de la modification des circonstances et de la modification de l'activité humaine ou de la modification de soi-même" comme le dit la troisième thèse [sur Feuerbach] – [il faut] rejeter du même coup le concept de causalité, dont la causalité réciproque n'est que le dernier avatar ? »<sup>180</sup>.

« Ce rejet est effectif lorsque la détermination de la vie sociale des individus ne se présente plus comme l'effet d'une cause extérieure – cette cause fût-elle elle-même un effet – d'une puissance objective qui n'existe pas, mais comme la *synthèse s'accomplissant à l'intérieur de la vie individuelle, une synthèse passive* ». Cette « synthèse passive », qui est la façon chez Michel Henry de comprendre l'individu social et la nature de la socialité<sup>181</sup>, il l'a défini comme suit :

« L'individu trouve les conditions de son activité, il trouve son activité elle-même comme déjà accomplie par d'autres et qui s'offre à lui pour qu'il l'exerce à son tour ; *il la trouve justement en tant qu'il l'accomplit lui-même, en tant qu'elle est sa propre vie, rien, par conséquent, qui lui serait extérieur, qui la déterminerait de l'extérieur* »<sup>182</sup>.

Cette situation dans l'histoire est celle de la succession des générations :

« au sein de laquelle chacune d'entre d'elles, chaque individu par conséquent, reçoit les conditions de son existence sociale, conditions qui résultent de l'activité de la génération précédente et ne sont cependant rien d'autre que l'activité de la génération actuelle, *une activité subie par elle mais comme sa propre activité* »<sup>183</sup>.

Dans la transmission d'une génération à l'autre des conditions sociales d'existence, il s'agit toujours « de l'activité concrète des individus, activité qui se trouve répétée par ceux de la génération suivante et qu'ainsi la réalité de ces conditions ne cesse pas d'être celle des individus eux-mêmes »<sup>184</sup>.

---

les autres pour pérenniser ces rapports ou les faire évoluer, voire les faire disparaître, mais incapable à lui seul, et en dehors d'un contexte global très particulier, de modifier les structures d'ensemble de la société dans laquelle lui et les autres vivent et co-interagissent » M. Godelier, *Au fondement des sociétés humaines, op. cit.*, p. 180.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 250-251.

<sup>181</sup> Les sociologues et philosophes qui s'intéressent à cette thèse sont rares, on peut se reporter au livre important de Raphaël Gely, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, P.I.E. Peter Lang S.A., Bruxelles, 2007.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> *Ibid.*



\*\*\*

## Conclusion

### Au-delà du substantivisme économique : la « reproduction-fétiche » des individus sociaux

Nous avons vu que Karl Polanyi n'a pas pu se dégager totalement de l'économisme constitutif des rapports sociaux capitalistes. S'il a bien vu que les caractères et motivations de « l'homo oeconomicus » moderne ne pouvaient être projetés sur les sociétés précapitalistes, il a dû reculer devant la possibilité de penser ces sociétés au-delà du métabolisme de l'homme (en tant que « nature humaine » faite de besoins à satisfaire) et de la « nature ». Devant le constat de l'inexistence de rapports économiques socialement apparents, il a cherché à sauver l'existence de l'économique en tant que rapport universel et transhistorique de l'homme à la « nature », sous la forme d'une fonction inapparente de rapports sociaux non-économiques. Cette anthropologie raffinée mais particulièrement contorsionniste dans son acharnement à sauver coûte que coûte l'existence de l'économique, ne pouvait encore franchir le pas, engagé déjà par de nombreux auteurs, d'une toute autre compréhension de la reproduction des individus dans leurs conditions d'existence réellement effectives.

Finalement, les individus n'ont jamais existé dans le creuset naturel de simples conditions matérielles d'existence. Le modèle de l'individu nu face à ses « besoins » naturels et sociaux, n'a jamais été au fondement de la logique de l'action des individus sociaux. Cette vision spontanée est beaucoup trop simple, elle rétrécit considérablement la compréhension des conditions réelles d'existence des individus, en effaçant cette réalité que toute praxis est à chaque instant dans son être,

une co-praxis. Les rapports sociaux ne sont ni des « moyens », ni des « boîtes à outils », ni des « fonctions » répondant de manière socialement apparente ou inapparente, aux « besoins » d'une praxis individuelle. Les individus ne créent donc pas, consciemment ou inconsciemment, des rapports sociaux *pour* vivre, comme l'affirme une certaine tradition. Le formalisme et le substantivisme peuvent ici être renvoyés dos à dos, parce que tous deux n'arrivent pas à penser que les individus vivants existent dans des *conditions sociales d'existence* bien plus complexes que de simples conditions matérielles d'existence. Conditions sociales d'existence qui ont une constitution, une logique et une dynamique propre, et surtout qui sont autonomes vis-à-vis de ce qui serait soit disant l'ordre de leur reproduction matérielle.

On peut aussi avancer que c'est toujours au travers de fétiches sociaux que les individus agissent collectivement (cf. le texte de David Graeber dans ce numéro), et éprouvent leur propre activité vivante telle qu'ils l'ont trouvée effectuée par d'autres. Mais les fétiches sociaux n'accomplissent aucune activité. Les individus vivent comme créateurs de rapports sociaux réifiés qui ont apparemment leur « vie propre » et dont les individus sont à la fois et à chaque instant, les créateurs et les créatures. L'activité quotidienne concrète des individus sociaux muent par les fétiches sociaux qu'ils constituent, perpétue ou reproduit les fétiches sociaux sous la forme de leurs propres conditions sociales d'existence. Cette reproduction des individus n'est pas d'abord physique et matérielle, elle est une *reproduction sociale totale* (dans ce sens où on peut la saisir comme un « fait social total »). C'est ici un déplacement important dans notre compréhension de la réitération des générations successives dans la vie. Jamais dans les conditions sociales d'existence de chaque individu, qui sont celles de la constitution-fétiche d'une « société », les individus ne « produisent » des biens pour se nourrir, se loger, se vêtir, se sentir en sécurité, se reproduire biologiquement au travers d'une filiation, etc. La logique de l'action des individus sociaux comme de l'ensemble de la totalité sociale qu'ils constituent, ne peut jamais être celle-ci. Ce n'est d'ailleurs toujours pas le cas dans les sociétés capitalistes modernes, où toutes les activités concrètes et leurs sujets (aussi bien les bourgeois que les prolétaires) ne sont que les supports et les porteurs (les fonctionnaires, les officiers et les sous-officiers comme disait Marx), de la logique fétichiste de la valorisation (c'est-à-dire du capital comme « sujet automate » - Marx - que les individus ne cessent de constituer au travers de leurs milliards d'actions sous la forme d'un travail socialement médiatisant<sup>185</sup>). Dans cette compréhension qui rompt avec le formalisme et le substantivisme, les conditions sociales de l'existence se réitérent au travers des générations successives au travers de la cristallisation de ces conditions sociales sous la forme des fétiches sociaux qui meuvent, dynamisent et déterminent les individus qui en sont les créateurs. Marx remarquait ainsi que « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas comme ils le veulent ; ils ne la font pas dans des circonstances qu'ils ont eux-mêmes choisies [...] ». La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar dans le cerveau des vivants ». On peut ici parler de *reproduction-fétiche* des individus sociaux, et non plus d'une *reproduction matérielle*. Les fameux « moyens » de la reproduction des individus sociaux ne sont donc pas d'abord matériels, ils sont collectifs, ils sont les propres rapports sociaux réifiés des individus (c'est-à-dire les fétiches sociaux).

Le « *livelihood* » de l'homme - pour parler comme Polanyi -, c'est le « *livelihood* » des fétiches sociaux qui ne cessent d'être fabriqués, ce sont les conditions sociales fétichistes de son existence. Les hommes sont dépendants du « *livelihood* » des fétiches sociaux qu'ils constituent et non de la « nature » ou de leur être comme « individu de besoins ». Les formes historiquement variées de fétichisme social sont plus prégnantes que n'importe quelle « nature » terrestre ou humaine et autres

---

<sup>185</sup> La face abstraite de tout travail, mal comprise généralement dans les traditions marxistes, est appelée dans la terminologie marxienne classique, le « travail abstrait ».

besoins biologiques, dispositions génétiques ou déterminations écologiques. Il est dans ces conditions réelles d'existence, particulièrement abstrait de parler de métabolisme de l'homme avec la « nature ». Les conditions réelles de son existence sont celles du métabolisme de l'homme avec les fétiches sociaux qu'il ne cesse de constituer au travers de son action sociale. Inconsciemment, les individus sociaux sont toujours à l'origine d'un processus dont le résultat conditionne réellement leur existence. L'être humain est sans cesse confronté à une réalité socio-historique qu'il ne cesse de créer mais qui lui apparaît pourtant comme naturelle et hors de son contrôle. Les hommes fabriquent leurs rapports sociaux pour reproduire les fétiches sociaux, et les fétiches sociaux rétroagissent sur les individus en déterminant leurs propres rapports sociaux. La « première nature » (biologique et écologique) et la « seconde nature » (sociale, historique et culturelle) n'existent de manière séparées que sous la forme d'hypostases. La seule « première ‘nature’ » de l'homme, c'est celle de ces conditions sociales fétichistes d'existence (et celles-ci n'ont rien d'ontologique, leur réalité est seulement socio-historique et donc dépassable). Dans les sociétés pré-économiques comme dans les sociétés capitalistes modernes, l'individu n'est pas plus l'« homo oeconomicus » que l'« homo substantivus », il est toujours *l'individu aux fétiches sociaux*.

Clément Homs

2<sup>ème</sup> partie (à venir) : Repenser les sociétés précapitalistes au-delà des catégories capitalistes : la constitution-fétiche des sociétés.

3<sup>ème</sup> partie (à venir) : La dissociation-valeur et l'émergence radicale de l'économie dans la société capitaliste.