

N°4  
PRINTEMPS  
2012

# SORTIR DE L'ÉCONOMIE

Bulletin critique de la machine-travail planétaire

## Critique de l'économie et du travail



### SOMMAIRE :

- La marchandise expliquée à mes enfants
- Par où la sortie ? Réflexions critiques sur le MAUSS
- L'anticapitalisme des anarchistes espagnols dans les années trente.
- Vous avez dit « monnaie » ?
- Au-delà de la « Centrale » de François Partant.
- Pour un archipel de lieux en propriété d'usage.
- A la recherche du reflet perdu de l'économie dans les sociétés précapitalistes
- Qu'est-ce que la « production » ?
- Le fétichisme comme inventivité sociale (David Graeber)

# Sommaire



Editorial.....3

La marchandise expliquée à mes enfants, par Emile Kirschey.....6

## Partie 1. Au-delà de l'économie

Par où la sortie ? Réflexion critique sur le MAUSS, par Deun.....8

De la « lucha por Barcelona » à « el elogio del trabajo ». L'anticapitalisme des anarchistes et des anarcho-syndicalistes espagnols dans les années trente, par Myrtille (membre des Giménologues).....24

Au-delà la Centrale de François Partant. Une critique du scénario de l'archipellisation dans un cadre autogestionnaire, par Clément Homs.....75

Vous avez dit « monnaie » ? De l'origine sociale des monnaies aux formes monétaires contemporaines, par Steeve.....109

Pour un archipel de lieux en propriété d'usage, par le collectif du CLIP.....134

## Partie 2. L'émergence de l'économie : anthropologie des fétiches sociaux

Critique du substantivisme économique de Karl Polanyi, par Clément Homs.....140

Qu'est-ce que la « production » ? Historicité d'un concept, par Max l'Hameunasse.....196

Le fétichisme comme inventivité sociale, ou les fétiches sont des dieux en cours de construction, par David Graeber (traduction par Emile Kirschey and folks) .....223

Notes de lecture .....255

*Anarchie économique* de Denis Baba

*Autonomie. Italie, les années 1970* de Marcello Tari

*Force de l'Empire. Révolution industrielle et écologie. Pourquoi l'Angleterre a fait mieux que la Chine* de Kenneth Pomeranz

Commandes de numéros et correspondance.....266

Les rédacteurs remercient chaleureusement Stéphane Torossian qui a bien voulu illustrer la revue de ses dessins et peintures, avec le talent qui lui est coutumier



# Editorial

En deçà du brouhaha des phénomènes secondaires qui s'imposent à notre perception immédiate, l'économie est une forme de vie sociale, une façon implicite et généralisée de se lier les uns aux autres. Ses catégories spécifiques se sont déployées progressivement jusqu'à devenir un cadre global dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Le travail est la forme d'activité particulière qui, tout à la fois, produit ce lien spécifique et en répartit les fruits de manière automatique. Il désigne une réalité propre à l'économie où tout est jaugé à l'aune d'une totalité décisive constituée par la forme marchande. Le travail est la source de l'attribut universellement attaché aux marchandises – la valeur – et, simultanément, le moyen incontournable pour les acquérir. Ainsi chacun contribue, par ses activités apparemment sensées, à déployer un monde insensé qui le dépasse et l'englobe, sans même (avoir à) y penser. À partir d'un faisceau d'actes sociaux conscients mais séparés, émerge une totalité inconsciente qui en retour conditionne malgré nous le sens à donner à nos actes. Cette dimension, bien qu'irréelle, a des effets concrets sur le monde. C'est ainsi qu'a été décrit le fonctionnement prétendument irrationnel des fétiches dans les sociétés « primitives ».

Les oppositions au capitalisme ont cherché obstinément un pôle positif dans les catégories de l'économie, multipliant ainsi les fausses pistes. Cela fut le cas pour les analyses faisant du travail un invariant de l'histoire humaine qui serait aliéné par les régimes de propriété, reflets de dominations plus ou moins explicites. De même pour les illusions sur une autonomie de la sphère politique, alors que celle-ci a pour unique levier la redistribution des « richesses » produites par l'économie. Cette dépendance est la garantie la plus sûre que la politique ne mettra jamais en danger l'économie, quelles que soient les impasses qui se profilent. Sans parler de tous ceux qui rêvent de se réappropriier – et même de prolonger – un appareil productif dont le fonctionnement est calqué sur les structures impersonnelles et automatiques que seule l'économie a pu faire émerger. Si notre subsistance dépend grandement aujourd'hui du système industriel, une perspective radicale et émancipatrice doit mettre en lumière qu'il ne s'agit pas d'un état irréversible.

Nous pouvons aujourd'hui puiser dans des sources variées pour constituer des réponses critiques à ces positions qui prétendent s'appuyer sur une facette du capitalisme pour le dépasser. Ainsi ont été successivement mobilisées la critique anti-industrielle, la critique des illusions politiques et la critique de la valeur, entre autres. Chacune permet, sous un angle spécifique, de dévoiler le peu de pertinence des espoirs déposés dans une « solution de continuité ». Chaque fois qu'une catégorie du capitalisme – que ce soit le travail, l'État ou la machine – a été désignée comme place forte à partir de laquelle entamer le démantèlement de ses nuisances, les désillusions ont été au rendez-vous. Pourtant, on ne peut simplement blâmer le manque de clairvoyance des générations passées. Les phénomènes auxquels elles étaient confrontées présentaient suffisamment de lisibilité et de cohérence pour en faire des théories opératoires en apparence. La confusion introduite aujourd'hui par l'emballement de ces phénomènes (et notamment les crises systémiques, financières ou environnementales, par exemple) constitue paradoxalement la condition préalable pour réintroduire le soupçon sur certaines évidences.

À ce jour, nos soupçons sont clairement alimentés par les réflexions menées dans deux domaines que nous proposons d'exposer – et peut-être de croiser de manière féconde – dans le présent numéro. Il y a tout d'abord une « socio-histoire » de la synthèse sociale spécifique qui s'opère dans l'économie (ou le capitalisme, qui en est maintenant pour nous le synonyme). Nous partons pour cela des analyses largement amorcées par Marx en gardant à l'esprit que son œuvre est intrinsèquement contradictoire et

qu'il ne s'agit pas de se battre sur le terrain de son interprétation ultime. De façon complémentaire, nous nous penchons sur une anthropologie des formes non capitalistes de vie qui *dénaturalise* notre vision du monde social tout en évitant l'apologie des formes passées et qui permet en quelque sorte de tracer une *histoire des fétichismes*.

Si le contenu des bulletins précédents nous a amenés à ces positions, il reste que ce numéro marque une évolution certaine des thèmes abordés. Jusqu'alors, la plupart de nos textes s'intéressaient plus particulièrement à ce qu'il est possible de faire à l'échelle de petits collectifs de personnes, pour maintenir un écart partiel avec la domination capitaliste. Assez naturellement, le présupposé d'une telle perspective est qu'il faut tendre à la fois vers la réappropriation de certaines techniques et la construction de petits collectifs capables d'agir en ce sens. En auto-produisant ainsi tout ou partie de la subsistance nécessaire aux groupes, ceux-ci peuvent se maintenir à distance des médiations marchandes et du travail. Une telle position doit cependant être nuancée voire amendée. À l'évidence, il nous semble qu'une sortie de l'économie pose d'autres problèmes que celui de l'auto-organisation matérielle de petits collectifs. L'élaboration de ce numéro s'est faite en vue d'affiner théoriquement ces problèmes, de clarifier la critique du capitalisme et du travail. Sa taille conséquente s'explique en partie par la difficulté de la tâche et la variété des directions possibles. Cela n'invalide pas pour autant les efforts que nous faisons tous pour nous maintenir à distance du travail, collectivement ou non, et nous activer autrement.

Parmi les pistes explorées, un premier groupe de contributions<sup>1</sup> s'attachent à rappeler l'autonomie du fait social et institutionnel vis-à-vis des nécessités matérielles et des relations qu'une société entretient avec le monde pour subsister. L'activité productive comme moyen de satisfaire des « besoins » n'est pas un invariant à partir duquel nous pourrions expliquer comment des rapports entre les humains émergent de conditions matérielles données. Cette vision du social constitue une rétro-projection des catégories de nos sociétés capitalistes sur celles qui les ont précédées. C'est uniquement dans le capitalisme que le travail joue le rôle de médiation sociale « par-dessus nos têtes », en reconstituant *ad nauseam* les conditions de son propre déploiement. Il domine alors les autres formes sociales tout en étant considéré à part, c'est-à-dire non pas comme une forme sociale mais comme un socle naturel et objectif au-dessus duquel la société doit s'organiser. Par ailleurs, si la thèse qui fait de la satisfaction des besoins le fondement des sociétés pré-capitalistes est contestable, elle l'est aussi concernant nos sociétés capitalistes<sup>2</sup>. Le travail ne relève en effet pas de la catégorie de l'action rationnelle orientée vers un but. Le produit du travail est en réalité un moyen, et non le but de la production. L'objectivation du travail et de ses produits ne relève pas d'un objectif porté explicitement par notre société, mais représente le support abstrait au travers duquel le travail se constitue comme une totalité sociale. Le capitalisme n'est donc pas un simple mode de distribution des produits du travail. S'en tenir à la circulation des choses ne permet pas d'affronter réellement cette totalité. Cela explique l'échec d'une sortie du capitalisme menée à partir de l'activité fondamentalement inchangée des travailleurs, comme cela a été le cas lors de l'expérience autogestionnaire de la CNT espagnole des années 1930<sup>3</sup>. Inversement, les usages de la monnaie ne relèvent pas intrinsèquement des sociétés capitalistes et il peut être utile de mieux appréhender ce qui était en jeu dans les moyens de paiement au sein des sociétés pré-capitalistes<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> « Qu'est-ce que la “production” ? » et « Critique du substantivisme de Karl Polanyi. A la recherche du reflet (à jamais) perdu de l'économie ».

<sup>2</sup> « Par où la sortie ? Réflexion critique sur le MAUSS ».

<sup>3</sup> « De la “lucha por Barcelona” à “ el elogio por el trabajo” . L'anticapitalisme des anarchistes et anarcho-syndicalistes espagnols des années trente ».

<sup>4</sup> Vous avez dit “monnaie” ? De l'origine sociale des monnaies aux formes contemporaines monétaires ».

L'article de David Graeber<sup>5</sup>, traduit par nos soins, nous a semblé intéressant parce qu'il prolonge les réflexions marxiennes sur le fétichisme de la marchandise en proposant de caractériser les sociétés par le fétiche qui leur est propre. La spécificité du fétiche marchand est qu'il annule la possibilité de le reconnaître comme tel, en raison de l'effet dynamique et totalisant qu'il produit. Les sociétés africaines pré-capitalistes que Graeber évoque possédaient un rapport tout autre à leurs fétiches. Ce rapport est apparu incompréhensible et irrationnel aux yeux des marchands occidentaux qui abordaient les côtes du Golfe de Guinée à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, car ceux-ci avaient déjà perdu de vue le caractère arbitraire de la notion de valeur économique sur laquelle il fondait leurs propres interactions. Il pourrait donc être opportun de poursuivre ces réflexions sur les formes d'institutions qui permettent de reproduire une société en évitant les deux principaux écueils que sont respectivement la domination par la dynamique automate d'un fétiche refoulé, et la tentation cybernétique du pilotage intégral. Une autre piste de réflexion, sans doute à relier à ce qui précède, concerne les formes de circulations non-marchandes qui offrent malgré tout certaines des garanties existentielles que seules les sociétés capitalistes semblent pouvoir fournir aujourd'hui. Ainsi en est-il des formes de propriété<sup>6</sup> et de mises en commun qui donneraient aux personnes la capacité de quitter un ancrage local pour se « refaire ailleurs », sans que cela ne nécessite préalablement de contribuer à la totalité abstraite des travaux « consommés » par l'économie. Dans des sociétés post-capitalistes, quelles seraient les modalités de l'obligation sociale et des moyens de s'en libérer ? Quels seraient les objectifs que pourraient se donner ces sociétés, capables d'engendrer des formes de synthèse sociale non structurées par le travail et de dépasser dialectiquement l'opposition entre l'enracinement communautaire et la liberté individuelle ?

La rédaction de *Sortir de l'économie*

Juillet 2012

---

<sup>5</sup> « Le fétichisme comme inventivité sociale ».

<sup>6</sup> « Pour un archipel de lieux en propriété d'usage ».

# La marchandise expliquée à mes enfants

Acheter et vendre sont des actes aujourd'hui extrêmement banals, réalisés quotidiennement par tous les gens, toutes les entreprises et dans tous les pays. Pourtant, des exemples d'autres civilisations nous montrent que cette façon de faire pouvait être peu fréquente ou juste réservée à certains cas. En fait, échanger en achetant ou en vendant nous semble naturel parce que c'est un acte tellement répandu qu'on ne se pose plus de questions à ce sujet. Cependant, en regardant de plus près, il y a plein de choses à découvrir sous ces apparences.

Ce qui s'échange lors d'un achat ou d'une vente, c'est une marchandise. Une marchandise est une chose, un objet ou un service. L'acheteur souhaite l'acquérir sans savoir ou pouvoir la faire lui-même. Le vendeur n'en a pas directement besoin mais il l'a produite dans le seul but de la vendre. Celui qui achète voit donc la marchandise d'un point de vue différent de celui qui vend : celui qui achète la marchandise s'intéresse à l'usage qu'il en aura tandis que celui qui vend s'intéresse au prix qu'il en obtiendra.

Pourtant l'acheteur et le vendeur sont d'accord sur un point : la marchandise a une valeur. C'est sur cette base là qu'ils cherchent à régler leur transaction. Ils sont même d'accord pour dire que toutes les marchandises ont une valeur et que, malgré leurs variétés, on peut les comparer sur ce point. Où trouvent-ils le point commun qui leur permet de comparer toutes les marchandises aussi diverses ? Dans le fait que ces marchandises sont produites par un travail auquel il faut consacrer un certain temps. De la même façon que le vendeur et l'acheteur voient deux aspects différents dans la même marchandise, il y a aussi deux aspects différents, et pourtant inséparables, dans le travail du producteur de marchandises : ce qu'il produit comme objet ou service, et la valeur qu'il peut en tirer.

Le travailleur attache donc à ce qu'il produit quelque chose qui n'existe pas et à laquelle il accorde pourtant une grande importance, bien plus grande qu'au produit en lui-même. Il le fait parce que tous les autres font pareil et que cela lui est donc indispensable pour s'accorder avec eux, même s'il ne s'en rend pas compte. Ce genre de fonctionnement, où quelque chose qui n'existe pas finit par avoir des effets bien réels – et même apparemment naturels et primordiaux – à force de faire « comme si », ressemble beaucoup aux croyances des « sauvages » dans le pouvoir des fétiches.

Emile Kirschey

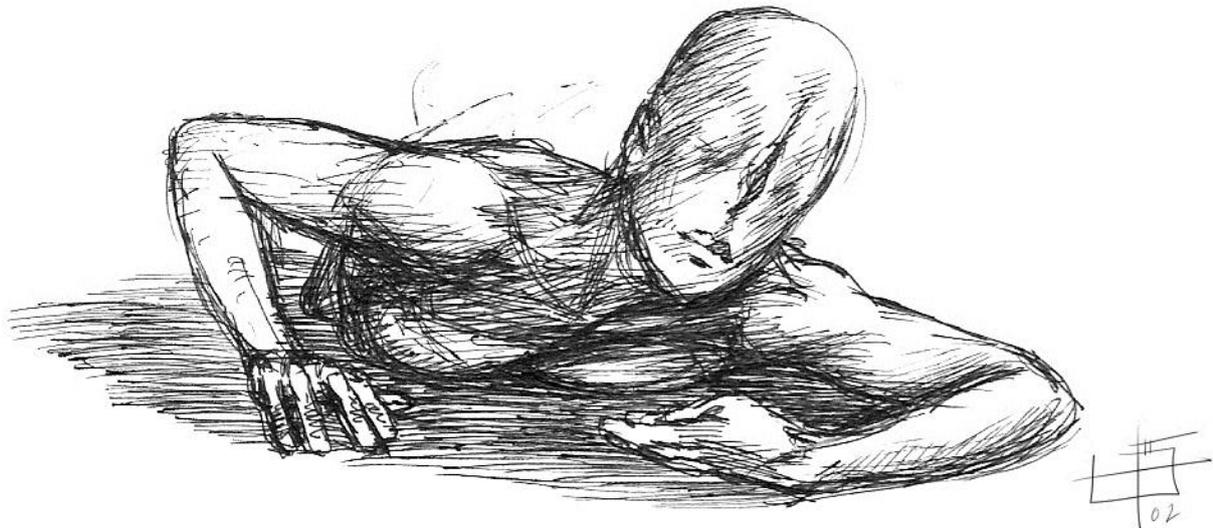
Partie I

# Au-delà de l'économie



# Par où la sortie ?

## Réflexions critiques sur le MAUSS



Si ce qui suit constitue une critique, celle-ci se veut bienveillante, tant le paradigme du don défendu par le MAUSS<sup>1</sup> reste un point d'entrée fondamental pour sortir de l'imaginaire marchand, de l'échange, du donnant-donnant. La réflexion sur l'économie porte en partie sur le mode de circulation des biens, le don apparaissant alors comme une alternative à l'échange en général, et en particulier aux transactions marchandes. Pour défaire un monde où la marchandise est la forme universelle des activités humaines et de ses produits, on peut en effet penser au don, comme autre forme de circulation des « richesses », des objets, des services. Ainsi, deux de nos articles précédents mettaient en avant le besoin de trouver un autre mode de circulation que l'échange. Le premier<sup>2</sup> consacré à l'autoproduction ouvrière faisait une large place au don dans un réseau d'interconnaissance, tandis que le deuxième<sup>3</sup> analysait le don entre inconnus comme un socle de confiance de large portée remplaçant la confiance en l'argent. Ce texte n'est donc pas un positionnement d'une école en face d'une autre (si tant est que l'on puisse se placer au niveau d'érudition des auteurs de la *revue du MAUSS*), mais plutôt une tentative de mieux cerner les limites d'une conception d'une sortie de l'économie uniquement fondée sur un autre type de circulation que l'échange donnant-donnant. En revenant sur le travail de

---

<sup>1</sup> La revue du MAUSS (Mouvement Anti-utilitariste en Sciences sociales) est fondée en 1981 par des universitaires, elle est semestrielle depuis 1993. Dans ce texte, je m'appuie essentiellement sur les articles introductifs de la revue des dix dernières années, lesquels sont écrits par Alain Caillé seul ou avec d'autres auteurs.

<sup>2</sup> Cf. note de lecture du livre *Le travail à-côté* de Florence Weber, *Sortir de l'économie*, n°3, et bien que Florence Weber s'oppose explicitement au MAUSS, principalement parce qu'elle y voit un courant "philosophique" (ne traitant pas assez rigoureusement les travaux ethnologiques).

<sup>3</sup> Cf. L'article « Les communautés entre elles », n°3, *Sortir de l'économie* (2009).

conceptualisation que le MAUSS a fait de l'utilitarisme, comme paradigme de notre économie, on espère aussi cerner les limites de l'économie sociale et solidaire, et plus généralement des critiques de l'économie qui visent la forme des relations sociales plutôt que le travail lui-même. A l'issue de cette exploration critique, on défendra la thèse que, pour autant que les modes de circulations alternatifs (don maussien ou autre) constituent des voies de sortie de la machine-travail, cela vaut à condition de sortir du travail-marchandise, en cloisonnant les activités de subsistance d'une part (ce que l'on appelle communément la « production ») et la circulation des biens d'autre part.

## 1. Le travail : un utilitarisme halluciné

Parmi les numéros des dix dernières années de la revue du MAUSS, un seul est consacré au travail, en 2001. Le titre « Travailler est-il (bien) naturel? » indique déjà l'angle sous lequel la question du travail est abordée. La notion de travail n'est pas véritablement conceptualisée, ce qu'Alain Caillé reconnaît avec lucidité dans son article introductif<sup>4</sup>. Le travail contemporain est vu comme le "foyer de toutes les ambivalences" et l'article n'offre pas de cadre d'intelligibilité pour en saisir les ressorts. La réalité du travail est en effet multiforme, peu lisible, si l'on s'en tient à la face concrète du travail, c'est-à-dire ce que l'on peut observer du travail dans son accomplissement même, que ce soit qualitativement (par exemple, les ressentis des personnes au travail) ou quantitativement (par exemple les chiffres agrégés du chômage). Et quand les auteurs s'écartent de la dimension opératoire, concrète, observable, du travail, ils en restent bien souvent aux considérations habituelles sur le travail comme identité sociale, vecteur du lien social etc. Dès lors, pour briser la centralité d'un travail qui n'a plus de sens, on ne peut que proposer le reflux de celui-ci, plus ou moins piloté par l'Etat à travers le revenu garanti, la réduction du temps de travail, le soutien au secteur associatif. Mais cela ne constitue en aucune manière une alternative. Comment le travail ne resterait-il pas central si on continue à le concevoir en toute généralité, comme activité productive, utilitaire ? « Renouer avec la liberté des sauvages et des anciens face au travail » (p.12) n'offre aucune perspective autre que de subir passivement les soubresauts imprévisibles de la machine-travail.

Or, pour analyser la spécificité du travail dans les sociétés capitalistes, la notion de double caractère du travail est toute indiquée (voir annexe n°3). La face concrète, la dimension opératoire et observable du travail, n'est que l'autre face d'une activité qui en comporte une autre, et qui est précisément celle qui reste dans l'angle mort des dissertations sur le travail en général : le travail abstrait. Cette spécificité du travail est d'être une activité orientée suivant deux rationalités reliées mais distinctes. On travaille d'une part pour fabriquer quelque chose ou rendre service (travail concret), d'autre part pour gagner de l'argent, ce qui n'est possible que relativement à ce que les autres font aussi quand ils travaillent (travail abstrait). Dès lors, le travail ne peut plus s'analyser comme une activité rationnelle orientée vers *un* but. Le travail ne peut s'analyser non plus comme un rapport social entre un travailleur et son employeur ou son client. Peu importe au fond le cadre juridique, salariat ou non, dans lequel le travail est accompli. Sa dimension abstraite vient du fait qu'il est orienté en vue de produire une valeur d'échange, dont l'existence et la quantité se déterminent en fonction des autres travaux. L'utilité du travail ne peut dès lors qu'être ambivalente, et l'utilitarisme dans le travail une *hallucination*. La proposition d'un revenu de citoyenneté (revenu garanti) ne fait qu'entretenir cette hallucination. Pour sortir du travail, sortir de l'économie, il ne suffit pas que de l'argent soit distribué

---

<sup>4</sup> Alain Caillé, « Présentation », du numéro « Travailler est-il (bien) naturel? Le travail après la "fin du travail" », *Revue du MAUSS*, 2001/2, p.15.

indépendamment du travail, il faut aussi que le travail ne soit plus rémunéré. Sans cela, le dualisme du travail reste maintenu, et avec elle la dynamique globale marchande et capitaliste. Or, les défenseurs du revenu garanti ne discutent jamais ce point, prisonniers d'un fétichisme du travail qu'ils prétendent pourtant combattre.

## 2. L'utilitarisme dans la pensée

La première chose frappante est donc que l'entrée du MAUSS dans le débat sur l'économie n'est pas le travail, ni même l'économie, mais la pensée économique (cf. annexe n°1). Ce à quoi on s'oppose est l'utilitarisme, qui est une façon de modéliser l'action humaine, comme relevant d'un calcul coûts-avantages effectué par l'individu pour décider de son action. Pour le MAUSS cette conception est devenue dominante au sein des sciences sociales. L'enjeu est donc clairement intellectuel, situé dans le champ de la recherche institutionnelle (universités, centres de recherches publiques). On peut rapprocher le MAUSS d'un autre courant des sciences sociales, l'économie des conventions<sup>5</sup>, qui s'oppose également au paradigme dominant de la « théorie standard » en économie. Mais là où le courant de l'économie des conventions est au départ composé d'économistes dit « hétérodoxes », le courant du MAUSS trouve son inspiration théorique plutôt dans l'ethnologie et l'anthropologie, et en particulier bien-sûr dans l'œuvre de Mauss, *l'Essai sur le don*.

L'utilitarisme est d'abord une modélisation de l'acteur économique, et par extension une modélisation de l'homme en général lorsque cette modélisation est exportée hors du monde économique proprement dit. C'est pourquoi le MAUSS ne centre pas sa critique uniquement sur l'économie, mais plutôt sur un réductionnisme à l'œuvre dans le monde savant des sciences sociales. Sa critique vise par exemple Bourdieu qui extrapole la recherche de l'intérêt bien compris, le calcul économique, à l'ensemble des secteurs de la société capitaliste (les champs) ainsi qu'à l'ensemble des sociétés précapitalistes (voir Annexe n° 2).

Par comparaison, la critique de la valeur<sup>6</sup> porte d'abord directement sur le travail, en tant que catégorie caractéristique des sociétés capitalistes. Si on trouve parfois au sein de ce courant une critique des sciences économiques (en tant qu'elles ne cherchent pas à questionner l'évidence des concepts économiques de base : la valeur, le travail etc.), on cherche d'abord à réinterpréter le travail et la dynamique capitaliste, plutôt que d'établir des contrefeux intellectuels aux théorisations d'inspiration économique. A l'inverse, le MAUSS semble souvent surestimer les enjeux proprement intellectuels, voire laisser entendre que la domination du paradigme utilitariste est d'abord intellectuelle (au sein du monde de la recherche) plutôt que dérivant des questions pratiques du travail, lesquelles concernent l'ensemble de la population et pas uniquement le monde savant. Alain Caillé écrit ainsi : « *Un des paris, à la fois théorique, anthropologique et existentiel du MAUSS depuis ses débuts est que la racine première de l'économisme (du triomphe théorique et pratique de l'économie) est à rechercher dans l'apothéose et dans la cristallisation d'une conception utilitariste (disons, instrumentale) de l'homme et du monde – une conception ancienne mais qui n'a réussi que depuis peu à supplanter radicalement ses rivales – et que, symétriquement, c'est dans l'anti-utilitarisme (tel*

---

<sup>5</sup> Pour simplifier, là où pour le MAUSS le paradigme central est le don, pour la théorie (ou l'économie, ou la sociologie) des conventions, c'est la convention. « Les conventions peuvent être appréhendées comme des cadres interprétatifs mis au point et utilisés par des acteurs afin de procéder à l'évaluation des situations d'action et à leur coordination. (...) Les conventions sont ainsi des formes culturelles établies collectivement permettant de coordonner et d'évaluer. », R. Diaz-Bone, L. Thévenot, « La sociologie des conventions. », *Trivium*, 2010/5.

<sup>6</sup> Celle que j'utiliserai dans ce texte est essentiellement la reconceptualisation par Moishe Postone de la critique marxienne du capitalisme dans son livre *Temps, travail et domination sociale*, Mille et une nuits, 2009, [trad.1993].

notamment que Marcel Mauss en dessine les contours dans son *Essai sur le don*) qu'il y a lieu de puiser les ressources d'un anti-économisme effectif. »

Contre la conception utilitariste de l'homme, le MAUSS mobilise le texte fondamental de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss, qui constitue une réfutation substantielle et convaincante du fait que les décisions humaines seraient prétendument le fruit de calculs coûts-avantages. L'obligation de donner, recevoir et rendre est interprétée par ce courant comme un invariant anthropologique du lien social, qui ne se manifeste pas seulement dans les sociétés précapitalistes, mais aussi dans les sociétés capitalistes actuelles. Dans ces sociétés, Alain Caillé distingue un espace de socialisation primaire (les proches) où le paradigme du don est dominant, et un espace de socialisation secondaire où les relations sociales prennent majoritairement la forme du contrat et du calcul. Pour autant, il ne m'a pas apparu que ce courant s'attachait à comprendre les ressorts de l'extension du calcul économique, sa dynamique propre. Si on peut reconnaître avec lui que le don existe et structure notamment les espaces de socialisation affinitaires, cela n'enlève pas grand-chose à la réalité du calcul économique quand il s'agit d'acheter, de vendre, d'investir, de tenir une comptabilité, de faire travailler autrui, de socialiser certaines dépenses etc. A cet égard, la problématique de la sortie de l'économie est moins de réhabiliter le don que de se protéger d'une dynamique que l'on ressent en soi-même comme mortifère. Promouvoir et pratiquer le don, cela est-il suffisant pour enrayer la dynamique capitaliste ?

Montrer qu'il existe d'autres relations sociales que l'échange marchand est important, mais cela n'enlève pas la prégnance du travail comme forme générale prise par l'activité humaine, ne répondant désormais qu'indirectement à des besoins. Le thème de la réification des relations sociales par le travail constituant un rapport social structurant, serait d'ailleurs un autre point d'entrée pour réfuter la modélisation de l'acteur économique rationnel. Pour être réaliste, cette modélisation suppose une forte contrainte sur l'individu, qui doit se constituer

#### ANNEXE 1 : DEFINITION DE L'UTILITARISME POUR LE MAUSS (ALAIN CAILLÉ)

« Du point de vue de la discussion menée ici, d'un point de vue plus spécifiquement MAUSSien et anthropologique, on qualifiera d'utilitariste toute conception purement instrumentale de l'existence, qui organise la vie en fonction d'un calcul ou d'une logique systématique des moyens et des fins, pour laquelle l'action est toujours accomplie en vue d'autre chose qu'elle-même et rapportée in fine au seul sujet individuel supposé clos sur lui-même et seul maître, destinataire et bénéficiaire de ses actes. Ou encore, toute doctrine pour laquelle les intérêts pour, les passions, les émotions sont ou devraient être des intérêts à : des passions utiles.

Réciproquement, une conception anti-utilitariste de l'existence, sans nier la légitimité de ses intérêts propres, posera que le sujet ne peut s'accomplir qu'en admettant son incomplétude et sa finitude, et qu'en « sortant de soi » :

– en reconnaissant que le sujet n'a pas d'identité substantielle mais une identité relationnelle, que « je est (aussi) un autre », mais aussi, – que l'autre n'est pas moi, qu'il y a une altérité première et irréductible aux intérêts du moi aussi élargi qu'on le voudra ;

– que le sujet est toujours pris dans un réseau d'obligations qui l'excèdent de beaucoup et qui excèdent également la somme, d'ailleurs introuvable et incalculable, des intérêts individuels et dont il faut bien qu'il choisisse la part qu'il doit assumer ;

– et, symétriquement, que le sujet ne trouve son plaisir véritable, sa joie, que dans l'action qui devient à elle-même sa propre fin, au-delà des intérêts pour soi et pour (ou contre) autrui – même si elle s'étaye sur eux –, dans la liberté-créativité, dans l'intérêt pour, dans le jeu, l'aventure et la passion. »

Alain Caillé, « Présentation », in « De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses », *Revue du MAUSS*, 2006/1, n°27, p.28.

comme « optant », pour lui-même mais surtout pour les autres, c'est-à-dire capable de transformer une conviction personnelle (par exemple) à l'état d'option publiquement défendable, appuyée par la preuve d'un calcul. En réalité, notre situation ordinaire est d'abord d'être mis au travail, n'importe lequel, peu importe pour faire quoi, peu importe avec qui. Il n'y a là bien souvent que bien peu de décision, et donc a fortiori bien peu de calculs économiques. Bien-sûr nous arbitrons la dépense de nos revenus comme n'importe quel acteur économique, mais cela ne dérive aucunement de la mainmise d'un courant de la pensée économique savante qui nous imposerait cela. Tout au plus peut-on dire que les philosophies politiques libérales ont constitué un terreau conceptuel qui a permis l'essor de la marchandisation des activités humaines et l'industrialisation. Mais le problème avec le travail et la dynamique capitaliste dépasse de loin la question de savoir comment réfuter les présupposés de ces philosophies. Même de savoir que le don structure les rapports de travail entre salariés par exemple (bien-sûr) ne nous aide en rien. On se satisferait pleinement que les gestionnaires de tout poil ignorent totalement que le ressort de l'action n'est pas le calcul individuel. Cela nous aurait peut-être évité le « team building » et plus généralement le discours sur les valeurs de notre patron, qu'il faut faire semblant de prendre au sérieux.

### 3. La science sociale des hommes entre eux

Ce qui est gênant avec le MAUSS c'est que la critique de l'utilitarisme finit par occulter la banale dépossession de l'individu, dans les sociétés capitalistes, vis-à-vis de ses conditions matérielles d'existence. Ainsi, quel sens y a-t-il à s'insurger contre l'utilitarisme s'il ne s'agit que d'un modèle théorique que la vie de n'importe quel travailleur-rouage invalide jour après jour ? N'est-ce pas devenu un luxe que d'entreprendre une action dont le but ferait sens pour nous, c'est-à-dire se conduire de manière utilitariste ? Est-ce que notre problème avec l'économie est réellement l'utilitarisme ? Ou au bien au contraire, que l'économie se caractérise d'abord par l'impossibilité d'orienter rationnellement son existence, que ce soit individuellement ou collectivement ? Pourquoi, si



la pensée utilitariste fondait la domination de l'économie, serions-nous si nombreux à douter de l'*utilité* de notre travail, quand celle-ci réside d'abord dans la nécessité de gagner de l'argent, et d'exécuter une tâche en un certain laps de temps imposé pour que cette tâche soit seulement *possible* ?

Il n'est pas étonnant que le MAUSS doive régulièrement faire face aux critiques mettant en cause une préférence pour le désintéressement dans les relations sociales. Bien-sûr ces critiques ne sont pas justifiées<sup>7</sup> car, avec le don, il s'agit moins de générosité que de relations sociales construites et entretenues par un mode particulier de circulation des biens entre les personnes. Tout au plus peut-on dire que ce mode de circulation implique de *se montrer* généreux. Mais si le débat sur le désintéressement revient toujours, il signale à mon sens un angle mort de cette démarche qui consiste à penser que le problème posé par l'économie, ainsi que sa solution, résideraient dans les relations entre les personnes. En ne se préoccupant que des relations « en bonne et due forme », on finit effectivement par situer le débat dans le type d'interaction concrète entre les personnes. Si en plus on en vient à caractériser l'économie uniquement que sous la forme d'interactions *impersonnelles* entre personnes, alors le débat sur le don conduit naturellement aux considérations habituelles sur l'égoïsme de la transaction marchande, auquel il faudrait remédier par le don. On ne peut alors plus sortir des dissertations qui roulent sur l'égoïsme ou sur des considérations généralisantes des inclinations des humains à l'égard de leur prochain. C'est pourtant ici un des biais des sciences sociales, en particulier de l'anthropologie économique non marxiste que de se focaliser sur ce qui circule (par le don, l'échange ou d'autres types de transfert), mais assez peu du contenu des activités à l'origine de ces circulations : le travail.

Or, un des effets de l'économie est d'avoir produit une synthèse sociale par le travail, un type de généralité liée à la forme-marchande des activités humaines et des produits de ces activités. Par cette construction originale historiquement, l'activité technique est contrainte dans son déroulement même par les règles « sociales » qui supportent la circulation des produits de cette activité<sup>8</sup>. Par conséquent la rationalité du travail-marchandise, en tant qu'activité technique, n'est pas celle de l'action rationnelle en finalité de Max Weber, n'est pas celle de l'utilitarisme du MAUSS, car cette rationalité dérive de rapports sociaux réifiés dans l'économie, s'exprimant sous la forme d'une temporalité abstraite gouvernant ce que la « société » permet de faire et ne pas faire. Impossible de prendre deux jours pour fabriquer une planche à découper en bois, nous dit la totalité sociale économique, sauf à s'inscrire hors de cette totalité, dans l'illégitimité du « temps libre » ou subventionné.

Il n'est donc pas étonnant de trouver dans l'économie toute la gamme possible des relations humaines car ces relations ne constituent que l'une des deux facettes de la forme marchande, la face concrète. L'autre face réside dans le fait que les efforts et les relations dans le travail, dans leur particularité, se convertissent en une dimension générale commune à tous les travaux : la valeur. Il en résulte que, par-delà les relations entretenues par les acteurs économiques entre eux, il existe aussi d'autres types de liens moins évidents à cerner, des « rapports sociaux non manifestes »<sup>9</sup>. La marchandise n'est donc pas seulement ce qui circule de main en main, mais aussi un principe de convertibilité général des travaux qui garantit à tous les travailleurs, par leur action particulière dans le travail, d'accéder aux produits des autres travailleurs, sans qu'il y ait lieu de convenir explicitement de telles possibilités d'échanges.

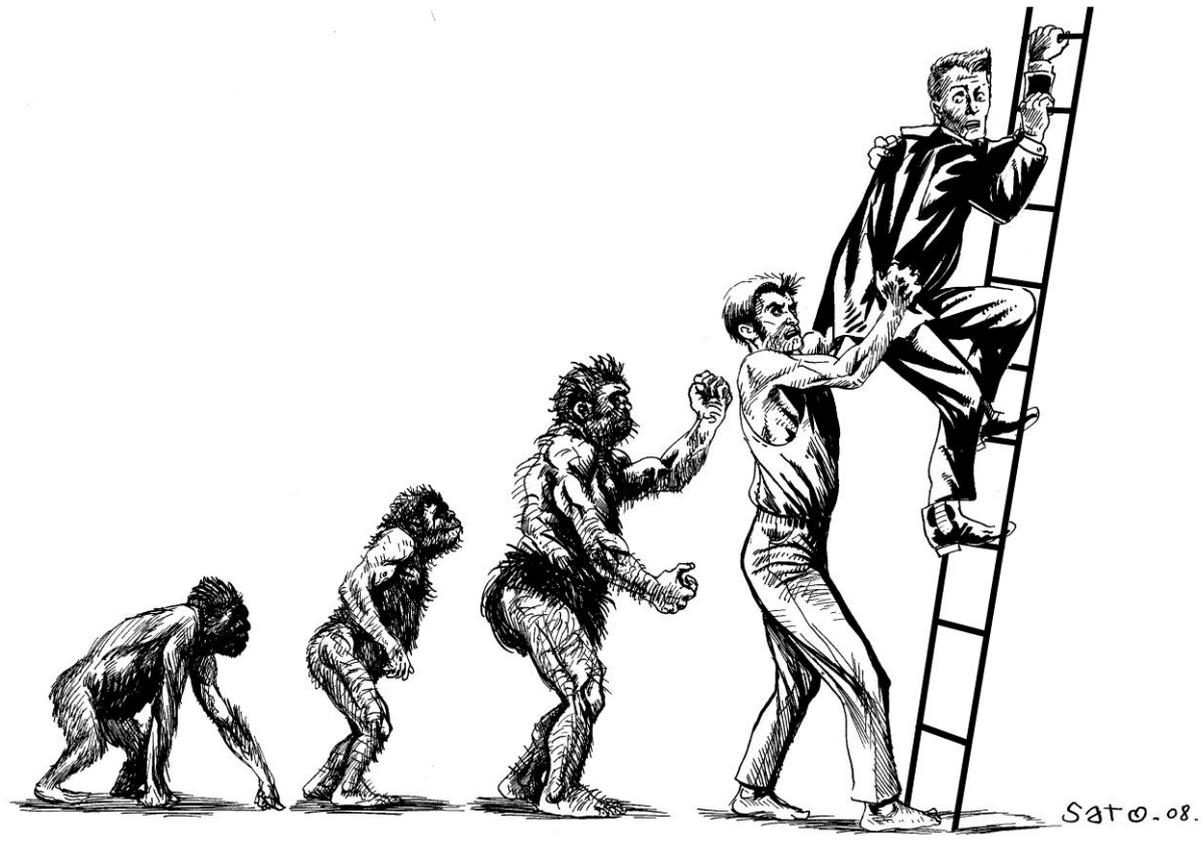
---

<sup>7</sup> Voir par exemple la réponse de A. Caillé à l'article de Frédéric Lordon, « Présentation », in « De l'utilitarisme », *Revue du MAUSS*, 2006, p.12.

<sup>8</sup> C'est là le corollaire du fait que les rapports sociaux sont objectivés par le travail (« Travail abstrait et médiation social », in Moïshe Postone, *op. cit.*, pp. 221-235). Ce point sera explicité plus loin.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 221-235.

Il ne s'agit donc pas seulement de division du travail, car on peut toujours imaginer un lieu concret bien identifié, institutionnel, où les spécialistes pourraient penser et organiser la coordination de leur travail selon des règles qui, en effet, passerait par une mise en relation manifeste de ces spécialistes. Dans l'économie marchande au contraire, c'est au cœur même du travail, dans son effectuation concrète, que se réalise la possibilité de cette coordination. Bien entendu, n'importe quel travail (au sens général d'un effort tendant vers un but) ne peut pas entrer dans une telle logique ! Comme l'explique Postone<sup>10</sup>, pour pouvoir entrer dans l'économie, l'activité doit d'abord satisfaire à des paramètres extérieurs à elle, en particulier le niveau de productivité en vigueur dans la « totalité sociale », c'est-à-dire la réunion de toutes les activités marchandes. Ce n'est pas le type de relation entre les hommes qui détermine si une activité est possible ou non dans l'économie. Mais plutôt un ensemble de contraintes dont l'objectivité réside dans le fait même que ces contraintes s'actualisent en permanence dans le travail. Nulle question d'utilitarisme ici puisque l'acteur économique n'a accès à aucun lieu concret, aucune institution incarnant ces contraintes. La planification de l'économie, qu'il s'agisse d'un Etat<sup>11</sup> ou plus banalement d'une entreprise, ne fait que piloter le travail (par les prix ou les volumes) en estimant ce qu'il est possible de consommer (ou acheter) et produire (et vendre).



<sup>10</sup> « Je soutiens que le temps de travail socialement nécessaire, d'une part, est un énoncé purement descriptif - combien de temps faut-il, par exemple, pour produire tel ou tel article - et d'autre part exprime une contrainte. Si vous ne produisez pas l'article en respectant les paramètres du temps de travail socialement nécessaire, la valeur déterminée par ces paramètres n'est pas générée. C'est ce second moment, cette contrainte, qui devrait être l'objet de la critique, il me semble. Dans la mesure où nous n'allons pas simplement abolir le temps instauré par la formation sociale capitaliste - que ce soit le temps newtonien ou le temps historique -, la question est de savoir si nous ne pourrions pas conserver l'aspect descriptif du temps, et éliminer son aspect abstraitement normatif et contraignant. A mon avis, on doit s'efforcer de bien faire la distinction entre les deux », interview de Moishe Postone, conférence « Repenser une théorie critique du capitalisme », Londres, mars 2007 (traduction Sinziana).

<sup>11</sup> Concernant l'URSS, Jacques Sapir parle d'une « économie marchande non commerciale », du fait des commandes d'Etat qui scandaient l'ensemble de l'économie.

Cependant le travail doit toujours être rémunéré parce qu'il conserve sa forme abstraite –le travail abstrait- comme base d'une médiation sociale totalisante (voir Annexe n°3), chaque travail particulier étant un moyen d'accéder au produit de n'importe quel autre travail. En fait, le double caractère du travail, concret et abstrait, l'empêche d'être qualifié d'utilitariste (nous reviendrons sur ce point plus loin).

#### 4. L'indésirable ré-enchâssement de l'économie

Les travaux d'anthropologie économique portant sur les sociétés dites primitives font généralement état de cultures matérielles non séparées des relations sociales, de sorte qu'il n'est pas possible de dégager une sphère d'activités économiques distinctes des autres activités sociales. C'est du moins le cas des écoles dites « substantivistes » (Polanyi, etc.) et marxistes (Godelier, etc.) qui se sont positionnées contre l'école « formaliste », pour laquelle l'économie est le domaine des activités orientées vers un but, et guidées par un principe d'économie de moyens ou des ressources rares<sup>12</sup>. Cette vision des sociétés primitives a été rejetée car elle posait un regard ethnocentrique sur ces sociétés, en projetant nos conceptions modernes sur des cultures fondées sur d'autres logiques. Se faisant, l'anthropologie économique substantiviste (celle dont est proche la revue du MAUSS) en vient à s'intéresser exclusivement à la circulation des biens, et plus du tout à la façon dont ils sont produits. Dans les sociétés "primitives", nous dit-on, les biens de subsistance obéissent à des logiques distinctes de celles des biens de prestige. D'une part, les surplus de biens de subsistance n'alimentent pas un accroissement de ces biens. D'autre part, seuls les biens de prestige entrent dans des circulations élargies, au-delà de la sphère locale. Dans ces sociétés, les efforts pour survivre et vivre matériellement étaient limités. En revanche, si l'on songe à notre propre société, il paraît inconcevable de sortir de l'économie sans s'intéresser aux conditions de production et d'accès à la subsistance, et donc à délimiter, en effet, un champ de nos activités distinct des autres.

Accéder à un socle de subsistance minimal *sans travailler* ne signifie pas la disparition du domaine des *activités de subsistance*<sup>13</sup>, c'est-à-dire les activités dont nous savons qu'elles ont d'abord pour raison d'être notre survie matérielle. En cela, on ne peut guère sortir de l'économie par un seul mouvement de pensée qui nous ferait oublier le fondement matériel des relations sociales, et de la vie en général. S'il est possible de sortir de l'économie, si le travail-marchandise peut refluer, ce serait que l'accès aux produits des activités de subsistance n'est plus rapporté à ces mêmes activités (j'échange mon travail contre le produit du travail d'autrui, à un taux quantifié par la machine-travail synthétisant tous les travaux –le marché, l'Etat planificateur ou...<sup>14</sup>), mais à d'autres activités (si autrui est finalement le destinataire de mon travail, ce n'est pas parce que son travail serait rapporté au mien, mais pour d'autres raisons). Cela n'est possible qu'en distinguant nettement les activités de subsistance des autres activités, en particulier celles qui règlent la circulation du produit de ces activités. Bien que la circulation des biens de subsistance suppose que ces biens sont produits avec du travail humain –et non mis à disposition par des robots ou une nature généreuse-, cette circulation

---

<sup>12</sup> Francis Dupuy, *Anthropologie économique*, Armand Colin, 2001, pp. 9-24.

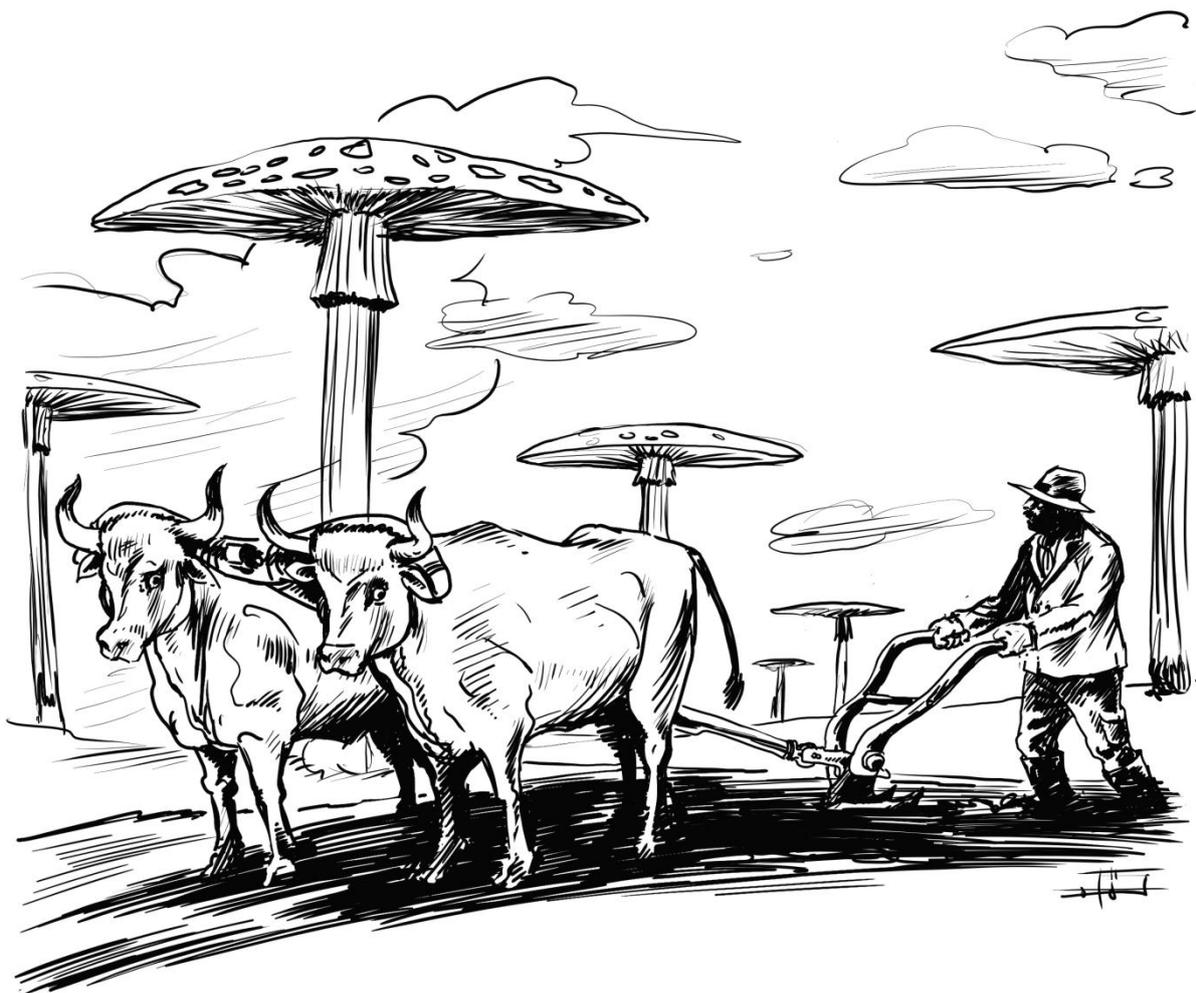
<sup>13</sup> Cette catégorie des « activités de subsistance » reste à inventer, et nous en esquissons ici les contours. A l'évidence il ne s'agit aucunement du travail-marchandise de nos sociétés capitalistes. Et si l'on peut parler d'une « économie substantive », c'est-à-dire du domaine de ce qu'une société fait pour subvenir à ses besoins matériels, cela reste pour nous une opération de la pensée.

<sup>14</sup> Ou d'autres dispositifs plus subtils que les sociologues des activités météorologiques peuvent documenter. Cf. F. Vatin (dir.), *Evaluer et valoriser. Une sociologie économique de la mesure*, Presses universitaires du Mirail, 2009.

n'est gouvernée par ce même travail que dans l'économie-machine-travail, celle dont précisément nous voulons sortir.

Les surplus des activités de subsistance n'alimentent pas un accroissement de ces activités, mais y mettent un terme. Et les biens de subsistance ont une valeur en eux-mêmes, seulement en eux-mêmes. Ils sont bien le résultat d'activités finalisées, de visées utilitaristes, d'efforts conscients pour arriver à un but, non médiatisés par un quelconque fétiche qui servirait de substitut à ce but. En ce sens, les activités de subsistance (au contraire du travail-marchandise) ont d'abord une dimension technique, séparée du « social » si l'on entend par « social » ce par quoi les humains mettent dans des formes communes leurs expériences singulières, par nature idiosyncrasiques, que les institutions humaines ont le pouvoir d'aligner, de regrouper, de rapporter et de réduire les unes dans les autres.

Le règne de la machine-travail n'est donc pas le règne de l'utilitarisme, mais au contraire une domination institutionnelle jusque dans les gestes techniques que les humains effectuent dans leurs mondes quotidiens, pour subsister, pour se mettre en rapport avec le monde extérieur, les non-humains. C'est par cette domination que l'homogénéisation des techniques a été rendue possible (l'économie déterminant de bout en bout ce qu'il est possible de faire, en lieu et place d'une confrontation directe et personnelle avec la matérialité du monde), et finalement l'impossibilité de vivre librement notre propre rapport au monde dans ce que nous pouvons faire nous-mêmes, indépendamment de ce qu'autrui peut faire à notre place, mieux ou plus vite.



Il reste que, en séparant la production des biens de subsistance de leur circulation, on ne garantit pas la justice, quand certains peuvent exploiter l'activité des subsistances d'autrui pour se soustraire à l'effort. Cependant les capacités de chacun étant variables (et changeante au cours du temps), l'idée de fonder une telle justice à partir d'une mise en rapport quantifiée des efforts de chacun a atteint ses limites, bien visibles avec l'explosion des inégalités et de la précarité matérielle dans nos sociétés dominées par leurs machines-travail. La convertibilité générale des efforts augmente d'autant l'ampleur des injustices et la nécessité de la gestion de ses excès, qui sera toujours à renouveler dans un monde où le travail alimente une totalité sans limites, où le surcroît de productivité toujours appauvrit et dépossède. Au contraire, au sein d'activités de subsistance ne valant que pour leurs produits (la subsistance), les possibilités d'atteindre un équilibre global ne sont pas obliérées par des déséquilibres de productivités, par une distribution inégale des capacités à assurer cette subsistance.

## 5. Un exemple de bien de subsistance : l'habitat

Dans un article de 2002<sup>15</sup>, Pascal Chantelat entreprend une critique d'un ensemble de quatre courants de pensée formant la « nouvelle sociologie économique », parmi lesquels celui du MAUSS et de l'économie solidaire. Il met en évidence que, pour cette sociologie, le lien social est forcément « intimiste », personnel, ce qui conduit à renvoyer hors du « social » les relations humaines impersonnelles, en particulier les transactions marchandes. Le fait d'accorder importance et valeur aux relations impersonnelles ne conduit pas forcément à faire l'apologie des relations marchandes. Certaines pages de la *Philosophie de l'argent* de Simmel semblent faire l'apologie de l'argent, en mettant évidence le pouvoir qu'il donne aux individus de se détacher de leurs communautés de base. C'est là une critique que l'on entend parfois de la volonté de sortir de l'économie : sans la souplesse de l'argent et du travail moderne, nous serions condamnés à demeurer dans un entre-soi, assignés à résidence. On peut en effet penser que, historiquement, l'essor du capitalisme ne doit pas uniquement à un processus violent de dépossession matérielle des communautés traditionnelles, mais aussi à une volonté de s'émanciper de ces communautés souvent fortement hiérarchisées (cf. l'impopularité des corporations au moment de la révolution de 1789). Pour autant, doit-on considérer que seul l'argent permet de défaire et recomposer les liens sociaux, de quitter un endroit pour aller vivre ailleurs, et permettre ainsi une liberté à laquelle nous sommes aujourd'hui attachés ?

S'il faut se passer d'argent sans renoncer à cette liberté, alors il serait bon de réfléchir à notre relation aux choses, en particulier aux biens « immobiliers », c'est-à-dire les choses qui par nature ne peuvent suivre les individus qui les quittent. Dans l'économie, on ne songe pas réellement à cette problématique, car en quittant ces choses, on récupère une somme d'argent qui permet ensuite de récupérer des choses « équivalentes » en les achetant. C'est en particulier le cas des lieux où l'on habite. Mais pour faire usage de ces choses, il faut travailler, ce qui la plupart du temps se borne à exercer une activité quelconque, sans rapport aucun avec ses choses. On peut alors très bien se retrouver dans une situation de pénurie qui perdure sur le marché immobilier, malgré le fait que de plus en plus de travail alimente ce marché. Ce fut par exemple la situation de l'après 1945 (cf. l'article « L'esprit Castor » de *Sortir de l'économie* n°3) et c'est le cas encore aujourd'hui. Si nous étions utilitaristes, nous serions maître de notre temps, nous pourrions construire ou rénover notre habitat, puisque c'est là ce que nous reconnaissons être un de nos besoins.

---

<sup>15</sup> Pascal Chantelat, « La Nouvelle Sociologie Économique et le lien marchand : des relations personnelles à l'impersonnalité des relations », *Revue française de sociologie*, 43/3, 2002.

Dans une telle situation, que peut-on imaginer comme activité de subsistance qui ne soit pas du travail-marchandise ? Premièrement, nous l'avons dit, l'accès aux biens de subsistance ne serait pas relié directement ou conditionné aux activités de subsistance (la « production »). Si tel était le cas, alors nous resterions dans le fonctionnement du travail-marchandise, où le travail se constitue comme médiation sociale générale. Habiter quelque part ne serait donc pas conditionné au fait de participer à ces activités. Pour autant il est nécessaire que ces activités de subsistance (par exemple, construire ou rénover un habitat) soient accomplies<sup>16</sup>. Comment le produit de ces activités (l'habitat) circule-t-il entre les personnes ? Soit il s'agit d'autoproduction, soit il s'agit de don. Construire un habitat, mais pas forcément le sien. Jouir d'un habitat, mais pas forcément celui sur lequel on serait éventuellement intervenu comme « producteur ». Et cela, sans que ces activités soient quantifiées pour organiser le circulation de leur produit, c'est-à-dire... sans l'économie. C'est donc que la circulation des biens de subsistance, en l'occurrence dans notre exemple habiter quelque part puis ailleurs, est insérée dans des institutions spécifiques garantissant aux personnes la possibilité de déménager sans que ce droit soit octroyé à l'aune d'un travail-marchandise qu'elles auraient à effectuer. De telles institutions auraient d'ailleurs un rôle essentiel, puisqu'elles seraient chargées d'empêcher la remarkandisation de ces biens (immobiliers) de subsistance. Pour l'habitat, ce que l'on peut imaginer est l'institution d'un collectif réunissant des lieux d'habitation, possédant un droit de véto dans la revente de chacun des lieux<sup>17</sup>.

Ces considérations sur les biens de subsistance ouvrent sur une reconceptualisation de la notion de propriété, aujourd'hui adossée à la possibilité de réaliser la valeur monétaire du bien possédé (c'est-à-dire le vendre). En effet, dans le droit actuel, on nomme « nue propriété » le droit de vendre, détruire, donner un bien, c'est-à-dire l'*abusus*. Les autres droits attachés à la propriété<sup>18</sup> viennent se rajouter à ce droit, car il ne peut y voir de propriété définitivement privée de l'*abusus*. Dans le droit actuel, il n'y a de propriété « pleine et entière » que celle qui permet l'*abusus*, donc en particulier la vente. Si l'on s'accorde à nommer « propriété marchande » ce genre de propriété, alors la sortie de la machine-travail des biens de subsistance appelle une autre conception de la propriété, recentrée sur les usages effectifs des biens, recouvrant les attachements entre les personnes et ces biens qu'un système de propriété viendrait légitimer, reconnaître et défendre publiquement. C'est la notion de propriété d'usage que nous proposons ici.

Actuellement il y a un amalgame fait entre cette dimension essentielle de l'existence qu'est l'habiter<sup>19</sup>, avec la « propriété privée » qui se trouve être une propriété marchande. Cette confusion fait naturellement toute la force de l'économie, en connectant nos besoins intimes et notre participation à la machine-travail. Malgré l'absence d'une relation effective (dans l'ordre des opérations techniques que nous accomplissons en tant que travailleurs) nous destinons mentalement nos efforts au pourvoiement de nos besoins fondamentaux, comme l'habiter, lequel conditionne toute apparition en public, en particulier au travail. La propriété possède donc une dimension existentielle en maintenant le minimum d'hospitalité qui permet le repos et la protection, sans quoi nos capacités politiques au sens large sont compromises. C'est là aussi un interstice qui pourrait devenir béant si une telle hospitalité pouvait se donner et se rendre, sans passer par les rouages de la machine-travail. Nous

---

<sup>16</sup> Les craintes que l'on peut avoir à ce sujet ne sont-elles pas suscitées parce que le travail-marchandise n'est pas orienté vers un but contenu dans l'activité de travail, mais pour l'accès à une subsistance que ce travail permet, mais ne produit jamais ?

<sup>17</sup> A l'instar du CLIP < <http://clip.ouvaton.org/> >

<sup>18</sup> Que sont l'*usus* et le *fructus*. L'*usus* est le droit de se servir ou non de son bien. Le *fructus* est le droit d'en percevoir les fruits.

<sup>19</sup> Marc Breviglieri a développé une sociologie attentive à cette dimension de l'habiter, dans le sillage des travaux de Laurent Thévenot sur le « régime de familiarité ».

retrouvons ici l'idée émise dans le texte « Les communautés entre elles » où l'hospitalité pourrait devenir une forme de garantie non-marchande, mais dûment instituée. Cela demande de concevoir le don maussien autrement que cantonné au registre de la « sociabilité primaire » (le don dans des espaces où tout le monde se connaît plus ou moins), mais œuvrant sur le terrain des relations entre inconnus, aujourd'hui abandonné à la dynamique marchande.

Deun, Avril 2011

## ANNEXE 2

### BOURDIEU : DE L'ÉCONOMIE PARTOUT

Extrait de l'ouvrage de Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, pp. 262-263 :

« Bref, contrairement aux représentations naïvement idylliques des sociétés " précapitalistes " (ou de la sphère "culturelle " des sociétés capitalistes), les pratiques ne cessent pas d'obéir au calcul économique lors même qu'elles donnent toutes les apparences du désintéressement parce qu'elles échappent à la logique du calcul intéressé (au sens restreint) et qu'elles s'orientent vers des enjeux matériels difficilement quantifiables. C'est dire que la théorie des pratiques proprement économiques n'est qu'un cas particulier d'une théorie générale de l'économie des pratiques. On ne peut échapper en effet aux naïvetés ethnocentriques de l'économisme sans tomber dans l'exaltation populiste de la naïveté généreuse des origines qu'à condition d'accomplir jusqu'au bout ce qu'il [l'économisme, donc] ne fait qu'à moitié et d'étendre à tous les biens, matériels et symboliques, sans distinction, qui se présentent comme rares et dignes d'être recherchés dans une formation sociale déterminée -s'agirait-il de " bonnes paroles " ou de sourires, de serremments de mains ou de haussement d'épaules, de compliments ou d'attentions, de défis ou d'injures, d'honneur ou d'honneurs, de pouvoirs ou de plaisirs, de " ragots " ou d'informations scientifiques, de distinction ou de distinctions, etc.-, le calcul économique qui n'a pu s'approprier le terrain objectivement livré à la logique impitoyable de " l'intérêt tout nu ", comme dit Marx, qu'en abandonnant un îlot de sacré, miraculeusement épargnée par " l'eau glaciale du calcul égoïste ", asile de ce qui n'a pas de prix, par excès ou par défaut. »

Attention à un contre-sens possible : Par un curieux renversement ce que Bourdieu appelle « l'économisme » n'est pas la généralisation du point de vue économique, mais au contraire sa restriction au seul domaine de la sphère économique constituée comme telle. Dans l'extrait précédent, « l'économie au sens restreint » c'est l'économie dans son sens courant aujourd'hui, c'est-à-dire le travail rémunéré, le commerce, etc., tout ce qui dans la vie sociale est explicitement économique. La critique par Bourdieu des conceptions habituelles de l'économie est double :

1 - Dans les sociétés capitalistes : on restreint habituellement l'économie au seul champ économique, alors que Bourdieu on l'aura compris, pense qu'il y a de l'économie dans tous les champs, puisque chaque champ fonctionne à partir des même concepts économiques de base :

\* un type de capital (propre à un champ donné)

\* un postulat de rareté sur ce capital

\* une distribution de positions donnant accès à des quantités de capital, elles-mêmes inégalement distribuées dans le champ

\* et partant, la recherche par les agents de leur intérêt bien compris, c'est-à-dire l'accès au maximum de capital possible

Pour un champ donné, la seule différence avec les autres champs, et en particulier le champ économique, c'est le type de capital. (On pourrait aussi dire que c'est la seule différence entre la théorie économique standard et la théorie sociologique de Bourdieu)

2 - Dans les sociétés précapitalistes : là Bourdieu critique le fait de ne pas y voir d'économie du tout. Il définit ces sociétés négativement par rapport aux nôtres, d'après leur incapacité à constituer un champ économique en tant que telle, c'est-à-dire dont les agents humains sont conscients, et dont les 3 caractéristiques sont (p. 350) :

\* la loi du calcul intéressé

\* la loi de la concurrence

\* la loi de l'exploitation.

Pour autant il y a dans ces sociétés une économie quand même, mais refoulée collectivement, et c'est bien entendu rétrospectivement que l'on s'en rend compte aujourd'hui :

Les situations historiques [c'est-à-dire les nôtres aujourd'hui] dans lesquelles s'opère la dissociation conduisant des structures instables [celles des sociétés précapitalistes], artificiellement maintenues, de l'économie de la bonne foi aux structures claires et économiques (par opposition à dispendieuses) de l'économie de l'intérêt sans masque font voir ce qu'il en coûte de faire fonctionner une économie qui, en refusant de se reconnaître et de s'avouer comme telle, se condamne à dépenser à peu près autant d'ingéniosité et d'énergie pour dissimuler la vérité des actes économiques que pour les accomplir : la généralisation des échanges monétaires qui dévoile les mécanismes objectifs de l'économie porte au jour du même coup les mécanismes institutionnels, propres à l'économie archaïque, qui ont pour fonction de limiter et de dissimuler le jeu de l'intérêt et du calcul économique (au sens restreint). (*ibid.*, p.351)

## ANNEXE 3 :

### PROBLEMATISER L'ECONOMIE ET LE TRAVAIL

*Sortir de l'économie* en proposant une critique de l'économie et du travail est confronté à tout l'éventail existant de définitions des mêmes termes d'« économie » et de « travail ». Il ne s'agit naturellement pas de reprendre telles quelles ces définitions, souvent peu précises, et dont les effets sont souvent de naturaliser des activités humaines pourtant historiquement spécifiques. Malgré la diversité d'interprétation de la notion d'économie, on peut dégager un noyau de sens autour de deux idées principales :

- L'économie comme le domaine de la commensurabilité universelle, et donc du calcul couts-avantages (dit « calcul économique »)

Cette idée est présente dans les théories économiques, ou les théories sociales s'inspirant de ces théories. La personne est vue comme un acteur prenant des décisions en fonction de calculs couts-avantages : la décision prise est celle où le ratio avantage/coût est le plus grand.

L'économie est alors l'univers où il est possible d'agir ainsi, parce que concrètement dans cet univers tout s'exprime en une quantité d'argent. Par exemple les documents comptables sont basées sur cette commensurabilité universelle (ce qui à la fois exclu et attire ce qui n'est pas monnayable). L'entreprise agit pour maximiser son résultat, c'est-à-dire la différence entre ses produits (ce qu'elle vend) et ses charges (ce qu'elle achète).

Pour pouvoir faire un calcul couts-avantages, il faut non seulement pouvoir quantifier, mais avant cela rendre comparable des choses de natures différentes. Ce calcul pose deux questions. 1/ La première est purement opératoire : pour pouvoir faire de tels calculs, il faut que le monde soit préalable préparé pour cela, ce qui exige un travail conséquent (cf. Les investissements de forme). 2/ La deuxième porte évidemment sur le sens de ces opérations : pourquoi sont-elles à un moment nécessaire ? Est-ce que le domaine de ce qui est ainsi calculable doit nécessairement s'étendre ? Avons-nous le choix ?

- L'économie comme médiation générale, à travers le travail abstrait comme médiation sociale. La dualité du travail-marchandise.

Autant le premier domaine de sens paraît mettre au centre l'être humain, un être humain particulier (qui prendrait des décisions basées sur le calcul-avantage) dans un monde particulier (un monde aménagé pour rendre ce genre de calcul possible), autant ici l'humain est au contraire chosifié – ce qui est le revers de la médaille d'un monde calculable ! En fait ce n'est pas seulement l'humain qui est chosifié, mais le lien social politique. On ne peut pas à la fois donner à un utilisateur humain le pouvoir de calculer, et généraliser ce pouvoir, sans qu'il entre lui-même dans le calcul des autres.

Pour approfondir cette conceptualisation, arrêtons-nous sur le texte « Travail abstrait et médiation sociale » de Moishe Postone (in *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., pp. 221-235).

Le texte expose un aspect propre des sociétés marchandes/capitalistes que Postone nomme une « domination sociale abstraite ». Cette domination est sociale car elle provient de la société elle-même, et non d'une instance extérieure, comme par exemple la nature. Elle est abstraite dans le sens que prend la notion d'abstraction dans ce texte : une généralisation par effacement des particularités.

Cette domination provient du rôle spécifique du travail dans société, où la production de marchandise y est dominante, les autres types de circulation/activités y étant devenus marginaux.

Le travail a deux aspects très différents mais pour autant inséparables :

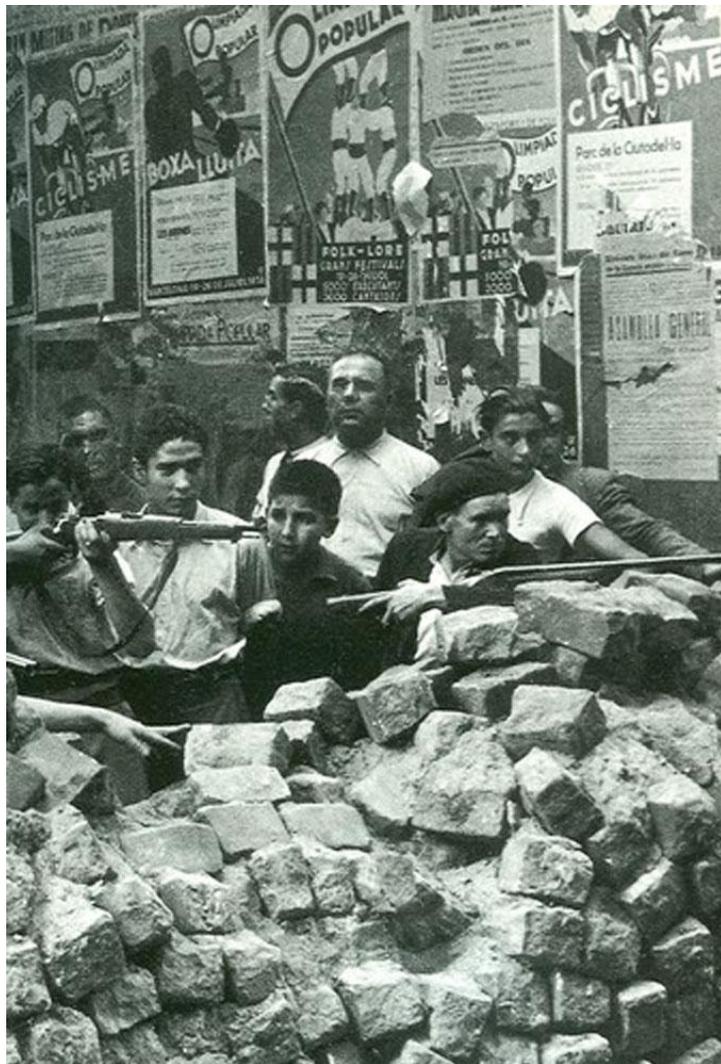
- Le travail concret, comme production de marchandises
- Le travail abstrait, comme médiation sociale, mise en relation. Ceci par le fait que le travail ou ses produits servent dans cette société à acquérir le produit des autres.

Du fait que c'est le travail lui-même qui sert à la mise en relation, cela a pour conséquence logique que cette mise en relation prend une forme « objectivée », ce qu'il faut entendre ici par réifiée (c'est-à-dire chosifiée). Postone affirme donc le travail comme étant automédiatisant puisque c'est lui-même qui fabrique les relations par lesquelles les travaux sont ensemble mis en relations. Le terme de « médiatisation » très présent dans le texte signifie simplement « mise en relation » à condition d'avoir en tête que les rapports sociaux en question ne sont pas des rapports sociaux « deux à deux ». Une médiation est ce qui met en relation en séparant. Pour être plus clair, affirmer qu'en tant que travailleur prestataire de « travail abstrait » je suis en relation avec mon voisin ici présent serait un contresens (de même que dire qu'en achetant du pain à la boulangerie j'échange mon travail contre celui du boulanger). Notre mise en relation est médiatisée par une instance tierce, une « interface » abstraite composée des travaux abstraits. Nous pouvons transcrire de façon synthétique les propositions avancées dans ce texte :

- 1ère proposition : Le travail ou le produit du travail sert à acquérir le produit du travail des autres. Il en va d'une nouvelle interdépendance sociale (historiquement spécifique à ce type de société)
- 2ème proposition qui précise la 1ère : Les objectivations du travail sont le moyen par lequel on acquiert les biens produits par d'autres. Cette objectivation du travail, c'est le travail abstrait.
- 3ème proposition : Cette fonction du travail comme médiation sociale, c'est le travail abstrait. En tant qu'activité socialement médiatisante, le travail abstrait est abstrait de la spécificité de son produit. Il n'existe aucun lien intrinsèque entre la spécificité du travail dépensé et la spécificité du produit acquis au moyen de ce travail.
- 4ème proposition : Du fait que le travail s'objective dans ces produits et que le travail (via sa face abstraite) constitue une médiation sociale, les rapports sociaux ainsi engendrés prennent une forme objectivée. C'est là la conclusion essentielle du texte.

# De « La lucha por Barcelona » à « El elogio del trabajo »

L'anticapitalisme des anarchistes et anarcho-  
syndicalistes espagnols des années trente



*Barcelone en juillet 1936*

## Table des matières

### **Première partie**

Chapitre A. Le projet de Communisme Libertaire en mai 1936

1. Le Congrès de Saragosse

Lire annexes n°1 et 2

2. L'affirmation du travail

Chapitre B. Qu'advint-il du processus révolutionnaire à Barcelone après le 19 juillet 1936 ?

1. *Delenda capitalo*

2. Le Comité Central des Milices Antifascistes

Chapitre C. La vie dans les entreprises barcelonaises collectivisées en 1936-1938

1. Le mouvement des collectivisations à Barcelone : une ébauche de sortie du capitalisme

2. « Nous ne croyons pas à une massive résistance au travail »

3. Syndicats et syndiqués dans les années trente

4. La gestion syndicaliste des entreprises sous contrôle ouvrier

5. La résistance ouvrière

6. « Toute cette révolution contre l'économie doit s'arrêter »

Annexes

Annexe I : Los Amigos de Ludd, « L'anti-machinisme dans l'État espagnol aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles »

Annexe II : Les deux courants de l'anarchisme espagnol

Annexe III : L'anticapitalisme tronqué des anarchistes espagnols

Annexe IV : *El elogio del trabajo*

Références bibliographiques

### **Future deuxième partie**

Chapitre D : Un début de socialisation en Aragon

Chapitre E : (Nouveaux) Enseignements de l'expérience révolutionnaire espagnole

Il s'agit ici d'aborder concrètement quelques questions que les révolutionnaires espagnols traitèrent *in vivo* à Barcelone et dans les campagnes aragonaises au cours de leur tentative annoncée de sortie du capitalisme, et les débuts de réponses qu'ils y apportèrent.

## Chapitre A. Le projet de Communisme Libertaire en mai 1936

En ce début d'année 1936, pour les prolétaires espagnols en guerre sociale ouverte contre les classes possédantes, l'heure semble décisive et la situation à la fois grave et claire.

### I. Le Congrès de Saragosse

Lors de son fameux congrès du mois de mai à Saragosse, la Confédération Nationale du Travail (CNT) avertit de l'imminence d'un putsch militaire et appelle à s'organiser tout de suite contre le déclenchement d'un possible conflit mondial. Elle considère comme évidente la « faillite du parlementarisme » et réaffirme ses « principes apolitiques ».<sup>1</sup> En même temps, la CNT se réunifie et réintroduit en son sein les représentants de sa fraction réformiste, les « Trentistes ».<sup>2</sup> L'échec de plusieurs tentatives insurrectionnelles impulsées depuis 1933 par les « faïstes »<sup>3</sup> y était pour quelque chose.

La première motion approuvée le 7 mai par les congressistes est celle sur le chômage ; les trois suivantes portent sur la réforme agraire, sur les alliances révolutionnaires,<sup>4</sup> et sur « le concept confédéral de Communisme Libertaire »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Selon les termes utilisés dans la « Motion sur la situation politico-militaire » adoptée le 9 mai 1936. Je me base sur la traduction en français des cinq motions, publiée anonymement sous forme de brochure et intitulée *Prolégomènes à la révolution de juillet 1936 en Espagne. Motions du congrès de Saragosse CNT - mai 1936*.

<sup>2</sup> C'est ainsi que furent qualifiés les trente partisans du « syndicalisme pur » qui voulaient dégager la CNT de l'influence des Groupes anarchistes et publièrent en août 1931 le *Manifeste des trente*, au moment où l'interminable guerre de rue des ouvriers et chômeurs radicalisait la CNT catalane. Ces militants modérés (comme Peirò ou Pestaña) prônaient une sorte d'armistice avec les autorités pour que l'action syndicale puisse se développer et critiquaient la violence des groupes et le recours aux actions illégales. La République rétablie en avril avait proposé à certains d'entre eux de devenir ministres, ce qu'ils n'osèrent pas accepter. Chris Ealham (Ealham, 2005 a, p. 203 : voir bibliographie en fin d'article) fait remarquer que le chômage massif avait exercé une pression sur le code moral des syndicalistes : pour lutter contre le chômage, certains militants trentistes voulurent limiter le travail des femmes et contrôler les immigrés déjà criminalisés par la presse, et ils jugèrent que les actions offensives menées hors de l'usine par les chômeurs étaient « indignes des travailleurs ». Ealham conclut que la conception anarcho-syndicaliste de la dignité prolétaire était devenue une version radicale de la conception bourgeoise du « bon ouvrier » qui vit exclusivement de son travail.

<sup>3</sup> C'est ainsi qu'on a qualifié les membres de la Fédération Anarchiste Ibérique (FAI). Voir *infra* l'annexe n° 2 : « Les deux courants de l'anarchisme ».

<sup>4</sup> Cette motion s'adresse à l'Union Générale des Travailleurs (UGT), socialiste, dans la mesure où celle-ci convient de « l'échec du système de collaboration politique et parlementaire et, en conséquence, cesse d'entretenir une quelconque collaboration avec le régime actuel ».

<sup>5</sup> Pour approcher une genèse de ce concept, je renvoie aux pp. 48-50 et 103-107 du livre de Clara E. Lida, 2011, qui évoque les changements doctrinaux opérés à la fin des années 1870 au sein de l'AIT, confirmés au congrès de Londres de 1881, où « on se mit d'accord sur une motion en faveur de la diffusion des idéaux communistes chez les paysans ». Le collectivisme bakouniniste, soutenu par la commission fédérale catalane de la FRE (Fédération Régionale Espagnole de l'AIT) céda la place à l'anarcho-communisme (défendu par Kropotkine et Malatesta), chaque jour plus populaire parmi les fédérations locales du Sud (les Andalous) de la FRE : « Le collectivisme avait été jusque-là la théorie unificatrice des anarchistes. L'idée que les instruments de travail et le produit du travail devaient être mis dans les mains de ceux qui avaient contribué à les créer par leurs efforts se résumait, selon Bakounine lui-même, en une seule phrase : " De chacun selon ses capacités, à chacun selon son travail. " Cette synthèse attirait particulièrement les travailleurs manuels des ateliers et des usines, car elle reprenait les revendications de la tradition artisanale. [...]. L'anarcho-communisme [...] constatait que les modes de production



*Congressistes à Saragosse en mai 1936*

« Motion sur le chômage »

« Le chômage ouvrier est la conséquence du développement de la mécanisation [...]. La machine est venue libérer l'homme de l'effort épuisant du travail organisé. On peut affirmer aujourd'hui que parmi les grandes contradictions du régime, la plus grave est de rendre l'homme libre des contraintes de l'esclavage du travail pour mieux l'affamer. [...]. Le régime capitaliste [est] complètement dépassé. Il est urgent pour le salut moral et matériel de l'humanité que les masses ouvrières se préparent à en finir avec le régime capitaliste et à organiser elles-mêmes tout le système producteur et répartiteur de richesses sociales. »

« Motion sur la réforme agraire »

Elle évoque l'indispensable participation des travailleurs de la terre à une organisation révolutionnaire. Sans elle, « le développement conséquent de la révolution sociale ne peut être viable [car] les obstacles traditionnels sont nombreux à cause du retard culturel, de l'instinct de propriété et de l'individualisme qui rendent difficile le ralliement des masses

---

modernes avaient atteint une telle complexité industrielle et technique qu'il devenait impossible de déterminer la proportion exacte de travail réalisé par chacun et le paiement juste qui devait lui correspondre. Tenter de le faire serait un retour vers le système capitaliste des salaires et une société inégalitaire dans laquelle certains recevraient des avantages supérieurs aux autres. Qui plus est, en fonction du type de travail réalisé, beaucoup de salariés resteraient en marge de ces revenus [les ouvriers agricoles sans qualification, les travailleurs domestiques, les employés, les femmes, les vieillards et les malades], c'est pourquoi il était nécessaire de collectiviser la production et la consommation. [...]. En d'autres termes, pour qu'il puisse exister une prospérité générale équitable, il était indispensable de socialiser les outils de travail et les produits du travail entre tous les membres de la société qui contribueraient à cette production, sans oublier leur consommation à laquelle tous et toutes auraient droit. Ainsi les partisans de cette théorie insistaient sur le fait que c'était seulement dans l'anarcho-communisme que pouvaient s'épanouir les bases sociales urbaines et rurales que le collectivisme n'avait jusque-là pas suffisamment envisagées. Pour résumer leur proposition, ils défendaient l'idée selon laquelle la répartition du produit social devait se réaliser selon la formule : " De chacun selon ses forces, à chacun selon ses besoins. " »

À la même époque, selon le compte rendu du congrès de « la Unión de los Trabajadores del Campo » de la FRE, congrès qui eut lieu à Séville en septembre 1882, le rôle du syndicat est ainsi décrit : « L'organisation ouvrière a pour but la disparition même du prolétariat et la constitution d'une société de producteurs libres dans laquelle chacun recevra le produit intégral de son travail. Mais comme cette évolution de tous les organismes sociaux ne sera pas un fait avant que l'ouvrier la réalise lui-même en parfaite connaissance de la cause, il est nécessaire que les ouvriers s'organisent par syndicats. » (Siegfried Nacht, « Un point d'Histoire syndicaliste en Espagne : *La Mano negra* et le Syndicalisme révolutionnaire en Andalousie (1907) ».) [Document trouvé sur Internet].

paysannes à des fins collectives ». Face à la réforme agraire promise par la République et sur laquelle elle ne se fait guère d'illusion, la CNT appelle à l'expropriation immédiate des propriétés de plus de 50 ha, en attendant « la libération totale ». Mais « il ne suffit pas de rendre la terre aux paysans si ne suit pas tout ce qui est inhérent à l'exploitation moderne, comme la mécanique, la chimie, les travaux hydrauliques etc. qui permettent l'industrialisation de l'agriculture ».

Je souligne ce ralliement à l'industrialisation, posé comme évident. Les libertaires espagnols semblaient jusque-là avoir hérité du mouvement de révolte populaire contre l'introduction de la mécanisation dans les manufactures et dans l'agriculture, ainsi que de la tradition de « résistance tenace à la généralisation du travail salarié » au XVIII<sup>e</sup> siècle, décrits par Los Amigos de Ludd.

*Lire ici l'annexe n°1 à la fin de cet article (p. 59) :*  
*« L'anti-machinisme dans l'Etat espagnol aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles »*

On lit par exemple en 1927 dans *La Revista Blanca* que

« le capitalisme est le fils de l'industrialisme. Du capitalisme est né une indolence que l'on peut qualifier de mécanique, c'est-à-dire le fait de produire beaucoup avec le moindre effort [...]. Les machines qu'on a inventées pour produire beaucoup et pas cher ont d'abord produit des bras en trop. [...] C'est dans les villages qu'il faut se préparer à la transformation sociale, parce que les produits de la terre sont les seuls qui ont une valeur positive. La production industrielle est artificielle ; elle obéit bien souvent à des calculs mal appliqués par la direction, qui ne se fondent pas sur les besoins de la collectivité. Si les ouvriers des grandes capitales s'emparent des usines, il n'en résultera rien. Mais si les paysans s'emparent de la terre de leur village, il en résultera beaucoup ! ».<sup>6</sup>

Selon Urales, c'est dans les campagnes que coexistaient à la fois la plus grande moralité, la plus grande exploitation des travailleurs par les possédants et la plus grande hostilité au capitalisme. Il appelait à décongestionner les grandes villes, fermer les grandes usines et disperser les industries afin de réconcilier le monde citadin et le monde urbain, le travail intellectuel et le travail manuel. (Cf. Lorenzo, 2006, p. 93.)

Tout cela peut être rapproché des considérations en forme d'hommage aux anarchistes espagnols que Franz Borkenau exprima dans son livre publié en 1937<sup>7</sup> :

« En Espagne, les masses n'ont cessé de s'insurger contre le progrès et l'eupéanisation sous toutes ses formes [...]. Dans les pays plus “ modernes ”, le socialisme a entièrement fait siennes les options industrielles et “ progressistes ” de la bourgeoisie. [...] Au cours du 19<sup>e</sup> siècle, et de manière encore plus nette à partir du 20<sup>e</sup>, le capitalisme moderne importé

---

<sup>6</sup> L'auteur ajoutait à propos des méthodes fordistes fort commentées à l'époque : « La bourgeoisie yankee, avec plus de moyens que celle d'Europe, mais sans mentalité meilleure, a pensé, afin de résister à l'invasion socialiste, lier ses ouvriers à ses intérêts, en les faisant participer aux bénéfices, les intéressant aux affaires ou en leur payant de hauts salaires, ce qui revient au même. C'est pourquoi nous déclarons que les USA, en procédant ainsi, avec un travailleur sans inquiétudes morales et avec les avantages économiques qu'il apporte au reste du monde [...] seront le dernier bastion du capital. Mais cette position avantageuse sera impossible à tenir longtemps. » Extraits de « Sur l'actuelle crise économique et politique dont souffre le monde », article en deux parties de Federico Urales (nom de plume de Juan Montseny, le père de Federica), paru dans *La Revista Blanca*, 1927, n° 90, pp. 552-555, et n° 92, pp. 618-621. Il s'agit d'une des revues les plus connues du courant individualiste, chantre de « l'anarchisme pur » (voir *infra* l'annexe n° 2, « Les deux courants de l'anarchisme espagnol »). Publiée à Barcelone depuis 1923, elle eut une diffusion non négligeable (12 000 exemplaires). Une autre publication d'Urales, l'hebdomadaire *El luchador*, tirait à 25 000 exemplaires en 1931 et contribua à « l'émergence d'une contre-culture populaire s'opposant par ses thèmes sociaux et ses valeurs contestataires à la culture de masse véhiculée par le capitalisme » (Lorenzo, 2006, p. 94).

<sup>7</sup> Borkenau, 1979, pp. 16, 17 et 28-30.

de l'étranger a lentement pénétré l'Espagne avec le concours modéré des Basques et des Catalans [...], mais avec peu ou pas de participation de la part des Espagnols proprement dits.

[...] La révolte des masses espagnoles ne fut pas un combat qu'elles menèrent pour améliorer leurs conditions de vie dans le cadre d'un système capitaliste admiré, mais un combat contre les premières manifestations d'un capitalisme honni. [...] Quelles que soient les concessions faites dans les dernières décennies aux nécessités du progrès industriel, le travailleur espagnol ne s'est jamais résigné comme ses collègues anglais et allemands à n'être qu'un simple employé de l'industrie. [...] L'exigence américaine d'un " toujours plus " matériel est chose inconnue en Espagne. [...] la tradition de lutte contre l'oppression, la mentalité du brigand qui abandonne son village pour vivre libre est infiniment plus vivace en Espagne que celle du syndicaliste acceptant de longs mois de grève en échange d'un peu plus d'aisance matérielle. C'est pourquoi le recours à la violence n'est jamais écarté a priori par les masses espagnoles, qui jugent au contraire suspecte l'action syndicale pacifique. Pour me résumer, je dirai que ce qui heurte la conscience du monde ouvrier et paysan espagnol, ce n'est pas l'idée d'un capitalisme qui se perpétuerait indéfiniment, mais l'apparition même de ce capitalisme. Telle est pour moi la clef de la position privilégiée de l'anarchisme en Espagne. [...] La valeur éminente [que les anarchistes] attribuent à la liberté s'explique par le fait que, dans le cadre d'un système de pensée s'intéressant assez peu aux réalisations matérielles, la tyrannie apparaît comme le principal reproche qu'on puisse faire au système industriel moderne – le même reproche que l'on pouvait auparavant adresser au servage. »

Toutefois, avec la montée en puissance de la CNT en Espagne, le soubassement anti-matérialiste évoqué par Borkenau et par Los Amigos de Ludd<sup>8</sup> ne sera plus aussi déterminant dans les années trente. Les anarcho-syndicalistes décidèrent d'adapter l'anarchisme aux exigences de la société industrielle, estimant que la technique est une bonne chose quand la richesse est socialisée, et une mauvaise quand elle est monopolisée par le capitalisme. En 1933, certains considéraient encore que la machine devait s'adapter à l'homme, mais il n'en sera plus de même ensuite.

Pour prolonger la question, je reviens au congrès de mai 1936 avec l'examen de la

« Motion sur le concept fédéral de Communisme Libertaire »

Cette motion aborde d'entrée de jeu les « deux manières d'interpréter le sens de la vie et les formes de l'économie post-révolutionnaire qui s'agitent avec une certaine fermeté au cœur même de la CNT. [...] Il a fallu trouver la formule qui recueille la pensée des deux courants ». La motion soutient que « l'individu » et « le syndicat » sont les deux piliers de la nouvelle vie qui permettront le développement parallèle des deux courants qu'ils représentent. « Nous affirmons la reconnaissance de la souveraineté individuelle comme preuve et comme garantie de l'harmonie. »

*Lire ici l'annexe n°2 à la fin de cet article (p. 62) :*  
*« Les deux courants de l'anarchisme espagnol »*

Le texte de la motion fait allusion à un clivage quasiment consubstantiel apparu au sein de l'anarchisme espagnol, qui recouvre aussi implicitement deux façons de repousser le capitalisme :

---

<sup>8</sup> Ils déplorèrent l'adhésion au « mythe du progrès » et « l'indifférence partagée par la plupart des anarchistes vis-à-vis des contradictions dévastatrices de la société industrielle », à de louables exceptions près comme Gustav Landauer, « qui critique explicitement le machinisme marxiste, ou Federico Urales, qui essaye de concilier société traditionnelle et idéologie anarchiste » (cf. Los Amigos de Ludd, 2009, p. 29).

l'une depuis le territoire de la vie quotidienne (le quartier et la commune rurale) ; l'autre depuis le lieu de travail.

Les congressistes ont tenté de neutraliser le conflit né du « désir d'hégémonie » de chaque tendance pour garder l'unité du mouvement à peine reconquise, d'où un texte qui tente de ménager la chèvre et le chou, mais qui fait encore la part belle au fond *communaliste* :

« Une fois socialisée l'accumulation de toute la richesse sociale, et une fois garanti l'usage des moyens de travail, en rendant accessible à tous la faculté de produire, faculté convertie en devoir, pour acquérir le droit de consommer, surgit alors le principe anarchiste du libre accord pour que soient discutées par les hommes les possibilités, la forme et la durée du pacte. Ainsi l'individu, comme cellule juridiquement personnalisée et comme centre des articulations successives que la liberté et l'autorité de la Fédération devront créer, constituera le maillon et la structure de la nouvelle société à venir. »

La conception de l'individu ici avancée rompt avec les fondamentaux du sujet stirnérien des individualistes et illégalistes des premiers temps. En tant que « cellule juridiquement personnalisée », l'individu est intégré dans un « pacte » où « devoir de produire » et « droit de consommer » découlent d'un « préalable » posé comme indiscutable : il est avant tout un producteur <sup>9</sup>. Le futur ministre de la justice (et homme d'action de la CNT) avait déjà annoncé la couleur en octobre 1931 :

« Après la révolution, les travailleurs devront faire la même chose qu'avant la révolution. La révolution sera importante dans la mesure où elle mettra en vigueur un nouveau système juridique et, pour la première fois, elle réalisera le droit. Après la révolution, les travailleurs auront le droit de vivre selon leurs besoins et la société devra satisfaire ces besoins en fonction de ses possibilités économiques. » (*Interview* de García Oliver par le périodique *La Tierra*.)

Revenons à la motion :

« La conception constructive de la révolution »

« La révolution ne peut se fonder ni sur l'entraide, ni sur la solidarité, ni sur le lieu commun archaïque de la charité.<sup>10</sup> [...] En conséquence, nous croyons que la révolution doit s'appuyer sur les principes sociaux et éthiques du Communisme Libertaire qui sont :

---

<sup>9</sup> Cette conception s'adosse au droit naturel fichtéen : « Chacun doit pouvoir vivre de son travail, tel est le principe. " Pouvoir vivre " est ainsi conditionné par le travail, et il n'est de droit que lorsque cette condition a été remplie. » (Fichte, *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, 1797.) Les anarchistes et anarcho-syndicalistes reprennent à leur compte le primat de l'homme comme animal *laborans*, qui a cours encore aujourd'hui, alors que le travail comme nécessité éternelle imposée à l'homme par la nature est « seulement un principe social irrationnel qui prend l'apparence d'une contrainte naturelle parce qu'il a détruit ou soumis depuis des siècles toutes les autres formes de rapports sociaux et s'est lui-même posé en absolu. » (Groupe Krisis, 2002, p. 30.)

<sup>10</sup> Je comprends bien l'exigence fondamentale de dignité de l'anarchisme espagnol, qui rejette notamment le pourboire. Il postule que la nouvelle organisation sociale sera foncièrement égalitaire et qu'il n'y aura plus de pauvres. Du coup, malgré leur importance historique dans la lutte anticapitaliste, l'entraide et la solidarité sont désormais associées à la charité chrétienne qui maintenait les anciens rapports sociaux en l'état. Mais cela sous-entend que la vie économique après la révolution sera si bien organisée que, si chacun respecte ses « droits et devoirs », personne ne manquera de rien. Et en fonction de l'adage devenu populaire, « qui ne travaille pas ne mange pas », je suppose qu'il ne faudra pas se laisser aller dans la future société libertaire à aider un « paresseux » qui a faim. Toutes proportions gardées, je rappelle que la Révolution française proclama « un devoir de travail et [institua] de nouvelles maisons de travail forcé par une " loi d'abolition de la mendicité ". C'était exactement le contraire de ce à quoi aspiraient les mouvements de révolte sociale qui éclataient en marge de la révolution bourgeoise sans s'y intégrer ». (*ibid.*, p. 49.) On notera, un peu plus tard, un autre état d'esprit en Aragon. En juillet 1937, l'anarchiste Máximo Llorca, qui connaissait sans nul doute les conclusions du Congrès de Saragosse, se félicite dans un article, « Les Collectivités, leurs vertus, leurs défauts », que désormais dans les villages il n'y ait plus d'homme sans travail. Mais comme le système n'est pas parfait, il en appelle plusieurs fois au maintien de « l'attachement mutuel », de « l'attention réciproque » et de la « solidarité que nous devons nous manifester à tout instant ». « Ce sont des sentiments qui ont pris de l'ampleur dans les collectivités où les dirigeants ont su remplir leur devoir. [...] D'autres collectivités ont laissé de

– à chacun selon ses besoins, sans autre limite que celle imposée par les possibilités économiques

– solliciter le maximum d'efforts de chaque être humain à la mesure des besoins de la société et en tenant compte des conditions physiques et morales de chacun. »

« L'organisation de la nouvelle société après la rupture révolutionnaire »

« Une fois terminé l'aspect violent de la révolution, seront déclarés abolis la propriété privée, l'État, le principe d'autorité, et par conséquent les classes. [...] Une fois la richesse socialisée, les organisations de producteurs se chargeront de l'administration directe de la production et de la consommation. »

Une fois établie la commune libertaire en chaque localité, elle se saisira de tout ce que la bourgeoisie détenait et « les hommes se prépareront à accomplir le devoir volontaire<sup>11</sup> – qui se convertira en véritable droit quand l'homme travaillera librement – d'aider la collectivité, [...]. Les producteurs de chaque branche, réunis en syndicats sur leurs lieux de travail, détermineront librement la façon de s'organiser. [...] Bien entendu, les premiers temps de la révolution ne seront pas faciles et il faudra que chacun redouble d'effort et consomme seulement ce que la production rendra possible. [...]

Comme base (dans le lieu de travail, le syndicat, la commune, dans tous les organes régulateurs de la nouvelle société), le plan économique d'organisation aura le producteur, l'individu comme cellule et pierre angulaire. » Comme organe de liaison entre la commune et le lieu de travail, il y aura le conseil d'atelier ou d'usine (à la campagne le conseil d'agriculture). Une « carte de producteur » remise par les conseils en question donnera « droit à la satisfaction des besoins. Il y figurera la quantité de travail en unités de journée, et [elle] sera valable pour l'acquisition de produits pendant un an ». Les cartes de consommation seront distribuées « aux éléments passifs de la population par les conseils communaux ».

Les associations de producteurs industriels et agricoles se fédéreront au niveau national « tant que l'Espagne sera le seul pays à avoir réalisé sa mutation sociale ».

Ici, point d'importance, c'est donc en priorité le temps de travail qui est pris en compte dans le statut social des hommes, bien que théoriquement la satisfaction de leurs besoins soit le souci premier. L'égalité doit être fondée arithmétiquement, d'où l'importance de la statistique dans l'organisation sociale anarchiste.<sup>12</sup>

« Les communes libertaires comme entités politiques et administratives »

Elles devront s'occuper de tout ce qui concerne l'individu et nommeront les conseils communaux. « Il y aura autant d'assemblées que de nécessités de consultations à la demande des conseils ou des habitants. »

Les communes sont autonomes et fédérées au niveau régional et national.

---

côté tout esprit solidaire » en gardant pour elles les bénéfices accumulés (Cf. Díez Torre, 2009, pp. 484-486). Aujourd'hui, on peut certainement aussi critiquer la fonction sociale de la notion de solidarité, devenue, comme la charité, une « niche morale » permettant de culpabiliser les individus qui ne s'occupent pas assez les uns des autres. Mais cela n'épuise pas la question.

<sup>11</sup> La formule « devoir volontaire » ressemble quelque peu à une injonction paradoxale.

<sup>12</sup> Pour se débarrasser de l'État et du capitalisme, les anarchistes devraient « remplacer la domination de l'homme par l'homme par l'administration des choses » (Santillán, 1976, p. 156), selon Abad de Santillán. Il est savoureux de voir un théoricien anarchiste reprendre à son compte le célèbre propos d'Engels dans son *Anti-Dühring*, où il défend par une formule très proche la thèse du dépérissement de l'État : « Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. »

« Le droit d'autonomie n'exclura pas le devoir de tenir compte des accords collectifs. [...] Les communes réfractaires à l'industrialisation qui adopteraient d'autres types de convivialité, comme par exemple les naturistes, auront droit à une gestion autonome dégagée des compromis généraux. »

Une « niche » est ainsi prévue pour les individualistes « non consuméristes », ce qui sonne un peu comme un dernier hommage aux ancêtres du mouvement.

Dans le texte de la motion, l'individu, la commune et le syndicat sont bien les trois piliers de la future société libertaire ; mais au vu de ce qui advint quelques mois après, on comprend que c'était la tendance syndicaliste qui était en train de prendre le dessus, incarnée et activement défendue par Abad de Santillán, un des principaux intellectuels du mouvement<sup>13</sup>, qui avait longtemps « préféré la municipalité rurale et s'était opposé à la domination du *sindicato* dans le mouvement anarchiste ». <sup>14</sup> Il écrivait dans un commentaire *post festum* :

« Le mécanisme des interconnexions syndicales permettait, selon moi, de remplacer avantagement le propriétaire capitaliste de l'industrie et de la terre, et je voulais contribuer à dépasser l'infantilisme du communisme libertaire basé sur les prétendues communes libres et indépendantes ».

Il estimait que le collectivisme de Bakounine ou le mutuellisme de Proudhon « étaient plus proches de la vraie nature humaine, car l'homme est généreux, plein d'abnégation, mais aussi égoïste ».

« Nous devons tout d'abord élever le niveau industriel et agricole du pays ; nous nous sentions capables de donner cette impulsion mais à travers l'instrument dont nous disposions, l'organisation syndicale, et non à travers les idylliques communes libertaires de nudistes et de pratiquants de l'amour libre. » <sup>15</sup>

Le cadre était déjà posé par le même Santillán en 1934 :

« Il nous semble qu'il règne dans nos milieux libertaires un peu de confusion entre ce qui relève de la convivialité sociale, le regroupement par affinité, et la fonction économique. Les vieilles visions [...] sur les communes libres agissent sur la mentalité de certains camarades. [...] l'avenir est complètement autre. À l'usine, nous ne recherchons pas

---

<sup>13</sup> Je me référerai souvent à cet auteur protagoniste des événements car il a beaucoup écrit, et à chaud. Il présentera son *Organisme économique de la révolution. Comment nous vivons et comment nous pourrions vivre en Espagne* (publié en mars 1936) « comme une tentative de définition d'une " voie pratique de réalisation immédiate " d'un socialisme libertaire fondé sur le syndicat et la fédération d'industrie, par opposition à " l'utopisme paradisiaque " d'un certain anarchisme reposant, lui, sur la " commune libre ". [...] Sans évoquer la guerre à venir, [cet ouvrage] anticipe, par certains côtés, l'attitude du mouvement libertaire au cours du processus révolutionnaire espagnol. Ainsi, il justifie par avance la ligne tactique d'unité antifasciste – le " circonstancialisme ". De ce point de vue, *El organismo* – réédité en 1937 et 1938 – servira souvent d'argumentaire, pendant la guerre civile, aux instances dirigeantes de la CNT et de la FAI pour légitimer leur ligne de conduite. » (Mintz, 2002, p. 27.) Il faut donc reconsidérer l'importance que la « circonstance » de la guerre fit peser sur les choix de l'été 1936, tant politiques qu'économiques, et sur ceux qui suivront.

Après avoir été partisan, et acteur, d'une série de compromis avec l'État et la bourgeoisie, et conseiller à l'économie de la Généralité de Catalogne de décembre 1936 à avril 1937, Santillán critiqua, en 1937, dans *Comment nous avons perdu la guerre* (publié en 1940), un antifascisme construit sur « l'écrasement des aspirations révolutionnaires ». En juin 1937, dans la revue *Tiempos Nuevos*, il conclura même : « En Espagne il y avait une grande masse qui voulait la révolution, et des minorités qualifiées de dirigeantes, parmi lesquelles nous-mêmes, [...] lui ont coupé les ailes de toutes les façons possibles. » Cela ne l'empêchera pas dans les années 1970 de soutenir ce qui suit : « Après avoir représenté la condition de possibilité d'une éventuelle libération de l'humanité, le progrès scientifique et technique en est devenu le protagoniste. [...]. La grande révolution aujourd'hui c'est la réforme ; la barricade a rempli sa mission, en supposant qu'elle en avait une. » (Santillán, 1976, p. 52.)

<sup>14</sup> Seidman, 2010, p. 58. À cette époque, Santillán qualifiait le syndicalisme de « plante exotique » dans le mouvement libertaire espagnol.

<sup>15</sup> Propos tenus dans une lettre datée du 10 juillet 1965 : cf. Guérin, 1999, pp. 137-139. On notera que ces concepts qui avaient une forte connotation sociale sont ici renvoyés à la sphère de la subjectivité, et réduits à des comportements inoffensifs, voire ridicules.

l'affinité, comme dans le couple ou dans l'amitié<sup>16</sup> [...]. À l'usine, ce qui nous intéresse par-dessus tout, c'est notre collègue ouvrier qui connaît son boulot et l'exécute sans créer de difficultés inhérentes à l'inexpérience ou à l'ignorance du fonctionnement de l'ensemble. »<sup>17</sup>

« Le salut réside dans le travail et le jour viendra où les ouvriers le voudront ce salut. »<sup>18</sup>

Comme quoi, on n'y était pas encore...

De manière plus explicite encore, le futur ministre de l'économie de la Généralité de Catalogne soutenait dans la revue *Tiempos Nuevos* du 5 septembre 1934 que les progrès de l'économie moderne et la nécessité de supprimer le capitalisme et l'État amenaient le mouvement à développer les possibilités technologiques de l'humanité, et à en finir avec « l'utopie ruraliste ». Les anarchistes eux-mêmes devaient s'adapter :

« L'industrie moderne comme l'agriculture moderne posent en elles-mêmes des limites au “ Fais ce que voudras ” en matière d'économie. L'industrie moderne est un mécanisme qui a son rythme propre. Le rythme humain ne détermine pas celui de la machine ; c'est celui de la machine qui détermine celui de l'homme. [...] Le localisme économique est passé et il doit passer, là où ce n'est pas encore fait, au musée des antiquités. L'organisation de l'usine, et non pas la commune libre – reliquat de “ visions périmées ” [...] –, ni le groupe d'affinité, doit être le noyau de la société anarchiste future. »<sup>19</sup>

En juin 1936, dans la même revue *Tiempos Nuevos*, Santillán pestait contre les « contradictions » et les « obscurités » des motions du Congrès où, selon lui, trop de place était encore concédée au communalisme :

« Si on part du lieu de travail, les communes autonomes sont superflues [...]. En économie il faut extirper l'illusion du localisme. »<sup>20</sup>

Ainsi, à partir d'une volonté de rupture indéniable avec le capitalisme et de bannir la misère matérielle une fois pour toutes, les leaders anarcho-syndicalistes espagnols des années trente – à l'instar de leurs homologues européens, tel Pierre Besnard – se sont majoritairement ralliés à la théorie du prolétariat portée par le marxisme traditionnel, qui critiquait le Capital du point de vue du Travail, tout en intégrant le développement de ce dernier comme une étape dans la montée en puissance de la classe ouvrière. Dans ce cadre, d'instrument de lutte contre le capital, le syndicat devient une entité qui préfigure la société émancipée à venir.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Combien Borkenau aurait frémi s'il avait lu ces lignes, lui qui terminait son livre sur ces considérations enthousiastes : « En Espagne, la vie n'est pas encore efficace, c'est-à-dire pas encore mécanisée ; pour l'Espagnol, la beauté est plus importante que l'utilité pratique ; le sentiment plus important que la réussite ; l'amour et l'amitié plus importants que le travail. » (Borkenau, 1979, p. 280.)

Ce qu'il faut bien appeler une forme de rationalisation des rapports sociaux qui prétend que le lieu de travail « doit remplacer toutes les formes politiques d'association » s'entrechoque tout particulièrement avec la culture populaire des quartiers, nourrie de liens directs et émotionnels ; et tout autant avec la raison d'être du principal organe de propagande de l'anarchisme, le groupe d'affinité. En juillet 1937, lors d'un *Plenum* des comités régionaux de la FAI, il sera question de transformer cette organisation en une sorte de parti politique : « Avec la nouvelle organisation qu'on donne à la FAI, la mission des groupes par affinité est annulée. [...] Ils ne pourront avoir une participation organique en tant que tels. » L'effectif de la FAI était évalué à 30 000 membres en Espagne avant 1936. (Vernon Richards, 1997, p. 154.)

<sup>17</sup> Santillán, 1976, p. 203.

<sup>18</sup> Santillán, cité par Seidman, 2010, p. 59.

<sup>19</sup> Santillán, 1976, pp. 40 et 41.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>21</sup> Lors de la création de la CNT en 1910, le syndicalisme est défini comme un moyen de lutte et de résistance et non comme une fin en soi de l'émancipation ouvrière. Une « bascule » s'opère lors du III<sup>e</sup> congrès de la CNT de 1931 : « Le Syndicat d'Industrie complété par la Fédération Nationale d'Industrie représente le modèle indépassable d'organisation, tant comme

## 2. L'affirmation du travail

On peut suivre pas à pas ce changement dans l'idéologie anarcho-syndicaliste à partir de la trajectoire du même Santillán qui écrivait en 1931 :



Diego Abad de Santillán

« L'industrialisme moderne, à la façon de Ford, est du pur fascisme, un despotisme légitimé. Dans les grandes usines rationalisées, l'individu n'est rien, la machine est tout. Ceux d'entre nous qui aiment la liberté ne sont pas seulement ennemis du fascisme étatique mais également du fascisme économique. »<sup>22</sup>

Deux ans plus tard, il commençait une volte-face spectaculaire et « décrivait l'industrie moderne comme source de fierté de l'espèce humaine liée à la domination de la nature. Il notait en l'approuvant que la taylorisation avait éliminé les “mouvements improductifs de l'individu”<sup>23</sup> ». Puis il vantait l'usine Ford « dans laquelle la spéculation a pris fin, la santé du personnel est garantie et les salaires augmentent. Le résultat est préférable à celui d'une minuscule entreprise à Barcelone ».<sup>24</sup>

Cet homme très cultivé ne pouvait pourtant ignorer les conditions détestables du travail à la chaîne et les dégâts produits sur la santé physique et mentale<sup>25</sup> des ouvriers, contre lesquels justement ceux du secteur automobile se révoltaient en 1936, en France.

En conclusion, en 1936, pour Santillán,

« [i]l n'est pas nécessaire de détruire l'organisation technique existante de la société capitaliste, nous devons nous en servir. La révolution doit mettre un terme à la propriété

---

outil de résistance face au capitalisme, que comme “vertu” [valor] permettant de supplanter ce dernier dans l'hégémonie et la direction de la société. »

Source : < [http://archivo.cnt.es/Documentos/congresosCNT/III\\_CONGRESO\\_de\\_la\\_CNT.htm](http://archivo.cnt.es/Documentos/congresosCNT/III_CONGRESO_de_la_CNT.htm) >

<sup>22</sup> Santillán, 1976, p. 46.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>25</sup> À ce propos, il n'est pas inutile de mentionner ce que nous apprend Michel Bounan au sujet d'un autre « libertaire » : « On ne peut apprécier à sa juste valeur l'art de *Voyage au bout de la nuit* sans savoir qu'à l'époque où, selon ses propres déclarations, Céline y travaillait depuis un an déjà, il donnait coup sur coup deux communications à la Société de médecine de Paris, dont il était membre, et destinées initialement au seul public médical. [...] Dans cette première communication, Céline vante les méthodes de l'industriel américain Henry Ford (celui-là même qui avait financé aux États-Unis la diffusion des *Protocoles des Sages de Sion*), méthodes consistant à embaucher préférentiellement “les ouvriers tarés physiquement et mentalement” et que Céline appelle aussi “les déçus de l'existence” [...]. Cette sorte d'ouvriers, remarque Céline, “dépourvus de sens critique et même de vanité élémentaire”, forme “une main d'œuvre stable et qui se résigne mieux qu'une autre”. Céline déplore qu'il n'existe rien encore de semblable en Europe, “sous des prétextes plus ou moins traditionnels, littéraires, toujours futiles et pratiquement désastreux” (*L'Organisation sanitaire aux usines Ford*, 26 mai 1928). Dans le deuxième texte, Céline propose de créer des médecins-policiers d'entreprise, “vaste police médicale et sanitaire” chargée de convaincre les ouvriers “que la plupart des malades peuvent travailler” et que “l'assuré doit travailler le plus possible avec le moins d'interruption possible pour cause de maladie”. Il s'agit, affirme le futur auteur du *Voyage*, d'une “entreprise patiente de correction et de rectification intellectuelle” tout à fait réalisable pourtant car “le public ne demande pas à comprendre, il demande à croire.” Céline conclut sans équivoque : “l'intérêt populaire ? C'est une substance bien infidèle, impulsive et vague. Nous y renonçons volontiers. Ce qui nous paraît beaucoup plus sérieux, c'est l'intérêt patronal et son intérêt économique, point sentimental.” (“Les Assurances sociales et la politique économique de la santé publique”, *La Presse médicale*, 24 novembre 1928) [...]. » (Bounan, 1998, pp. 35-37.) Où l'on constate, *mutatis mutandis*, que Santillán, croyant sans doute défendre l'intérêt populaire contre l'intérêt patronal *déchu*, fait l'apologie des méthodes qui ont su séduire le docteur Destouches.

privée des usines mais, si les usines doivent exister, et à notre avis elles le doivent, il est nécessaire de savoir comment elles marchent. Le fait qu'elles deviennent propriété collective ne change pas l'essence de la production ou la méthode de production<sup>26</sup>. C'est la distribution des produits qui changera et deviendra plus équitable ».<sup>27</sup>

Il est probable que les échecs successifs des tentatives insurrectionnelles de 1932 et 1933 ont justifié ce revirement aux yeux d'une partie de la *militancia* CNT-FAI qui cherchait une nouvelle stratégie. Seidman pense que cette « volte-face abrupte [...] fut sûrement induite par la crise qui amena beaucoup de militants, certains plus anarchistes que syndicalistes, à penser que la chute du capitalisme était inéluctable et qu'ils devaient être capables de gérer la transition économique vers le communisme libertaire. [...]. L'Espagne devait accomplir en quelques années ce que le capitalisme n'avait pas été capable de faire pendant des décennies. »<sup>28</sup> Elorza (1973, p. 409) signale que c'est au Congrès anarchiste argentin de Rosario (août 1932) qu'il fut considéré décisif « d'adapter l'anarchisme aux exigences techniques de la société industrielle », ce dont Santillán s'inspirera pour la rédaction de son livre *La banqueroute du système politique et économique du capitalisme*, rédigé à la fin de la même année.

Et pour arriver à cette fin, il fallait se débarrasser de « la tendance à vivre sans travailler [...] présente tout au long de l'histoire espagnole », et que les « loisirs, paresse et parasitisme dégradants [fussent] éliminés ».<sup>29</sup> Une campagne de « persuasion » fut menée dans cet esprit par la CNT-FAI de 1936 à 1939. Dans son *Organisme économique de la révolution*, l'intellectuel de la FAI soutient ceci :

« Après tant de siècles d'exploitation de l'homme par l'homme [...] la formule “ Qui ne travaille pas ne mange pas ” apparaît aux hommes émancipés de l'ignorance [...] comme l'expression la plus adéquate de la justice et de la liberté. [...] Pour nous la réalisation de cette formule est chose primordiale [...]. Tous ceux qui considèrent comme juste que l'homme vive de la sueur de son front, et non de la sueur du front des autres, constituent de fait un seul “ parti ”, et doivent former un même front de bataille. »<sup>30</sup>

Après ce chantage à la survie, il avance celui-ci :

« Ou nous voulons le bien-être, en ce cas nous devons accepter, avec toutes ses conséquences, la machine économique industrielle ; ou nous n'en voulons pas, et alors on pourra brandir l'étendard du communalisme économique. »<sup>31</sup>

Et il conclut :

---

<sup>26</sup> Un tel propos est d'un grand intérêt, car il résume dans sa naïveté tout ce qui fait le fond d'une critique tronquée du capitalisme. Voir la suite en annexes dans l'annexe n° 3 sur « l'anticapitalisme tronqué des anarchistes espagnols ».

<sup>27</sup> Seidman, 2010, p. 58.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 59 et 64.

<sup>29</sup> Selon les propos de Santillán rapportés par Seidman, 2010. Par ailleurs, je note, dans la motion sur le Communisme Libertaire, cette formule alambiquée : « Il serait faux de supposer que les hommes dans notre nouvelle société ne souhaiteraient pas se délasser. À cet effet dans les communes autonomes libertaires, il y aura des jours de repos général, définis par les assemblées qui choisiront et donneront des dates symboliques de l'histoire ou de la nature. » Et l'on pense à cette considération de Nietzsche dans *Le gai savoir* : « Le travail est désormais assuré d'avoir toute la bonne conscience de son côté : la propension à la joie se nomme déjà “ besoin de repos ”. »

<sup>30</sup> Santillán, 1936. L'expression « Qui ne travaille pas ne mange pas » est utilisée en 1877 dans un des textes clandestins attribués aux membres dispersés de la section espagnole de l'Internationale frappée d'interdiction depuis trois ans : « Que la devise de la révolution soit : “ À bas l'exploitation de l'homme par l'homme. Que celui qui veut manger travaille. ” » Le journal clandestin *A los trabajadores* déclarait de son côté en 1875 : « La lutte à partir de maintenant et pour la suite [...] doit être celle des pauvres contre les riches, c'est-à-dire des travailleurs contre les fainéants. » Tout ceci est réitéré dans la *Circulaire aux travailleurs de la terre* émise par la Fédération espagnole de l'AIT en 1879 (cf. Lida, 2011, pp. 38-40). Et si on remonte plus haut, la formule est tirée de l'*Épître aux Thessaloniens* de Paul de Tarse. Elle fut aussi reprise par Marx qui la présenta comme « une loi générale de la nature ». Cf. Léonard, 2011, La Fabrique, p. 74.

<sup>31</sup> Elorza, 1973, p. 424.

« Nous voyons pour nous, anarchistes libertaires, succéder à la chute du capitalisme une période longue et pénible de travail ».

Ainsi les producteurs devront-ils suer toujours plus, mais de façon volontaire désormais.

Santillán imagine ainsi le monde d'abondance pour tous qui surviendra :

« Au travail imposé par la nature s'ajoute encore celui que le développement de la civilisation, qui généralise l'usage de choses réservées autrefois aux riches, rend nécessaire. [...] Il n'y a pas si longtemps, l'automobile était une rareté qui excitait l'envie partout où elle passait. Aujourd'hui, c'est un véhicule quasi-prolétarien indispensable et qui doit être à la disposition de tous, absolument tous les habitants d'un pays qui en ont besoin <sup>32</sup>. [...] Pour conserver et accroître les bénéfices de la civilisation, pour multiplier la productivité du sol, pour rendre moins brutal l'effort physique, pour embellir la vie, il est indispensable de travailler. [...] Tant qu'un seul Espagnol n'aura pas des vêtements convenables, les usines textiles de Catalogne ne fermeront pas leurs portes. »<sup>33</sup>



Il ne s'agit pas ici de railler ni de dénigrer mais de voir comment une société encore très agricole, a priori peu colonisée par « l'esprit du capitalisme » et très marquée par la vie misérable imposée aux travailleurs, est invitée à se débarrasser du capitalisme en basculant dans le productivisme et le consumérisme – c'est-à-dire en réalité en passant d'un stade du développement capitaliste à un autre – et comment une conception économiste du monde centrée sur le travail est déterminante dans ce processus. On a là une illustration du processus au cours duquel les hommes créent une structure qui ensuite les domine et comment la dynamique du capital acquiert les propriétés d'une logique historique ; elle se confond avec le mouvement historique et fournit un socle à l'idée de progrès ; alors qu'au contraire, cette dynamique circonscrit et contraint la marge de manœuvre des hommes <sup>34</sup>.

Deux constats s'imposent :

- le capitalisme est critiqué de manière tronquée puisque le travail se voit confirmé comme activité générique des hommes, et non pas comme la substance de la valeur capitaliste <sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Ceci est un appel à développer l'industrie automobile en Espagne, dont la stagnation engendrait une frustration particulière. On voit la fascination désormais exercée par cette marchandise, fer de lance du taylorisme et de la société de consommation populaire, qui se met en place progressivement au début du XX<sup>e</sup> siècle, et qui se généralisera un peu partout après 1945. Après la naturalisation du travail, ce sont les « besoins » du capitalisme qui s'avancent et s'imposent comme les « besoins » des travailleurs. Le moteur du capitalisme restera encore longtemps une vérité clandestine : le travail est l'activité spécifique de ce système qui fait des hommes la *ressource humaine* de son auto-reproduction infinie.

<sup>33</sup> Santillán, 1936.

<sup>34</sup> « La domination capitaliste n'aurait donc finalement pas son origine dans les institutions de la propriété privée et/ ou de l'État –si importantes soient-elles par ailleurs. Elle trouverait sa source plutôt dans des structures quasi-objectives de compulsion constituées par des comportements bien définis, qui s'expriment dans des catégories de marchandise et de capital. Là où cette forme de domination s'exprime le plus clairement, c'est à travers la dynamique du capital, à travers le fait même qu'il existe une dynamique ayant les propriétés d'une logique historique. C'est-à-dire que lorsque nous parlons d'histoire dans le cadre du capitalisme, nous parlons en fait d'un processus très différent que lorsque nous parlons de l'évolution historique dans l'Antiquité gréco-romaine. [...] La dynamique du capital, toutefois, rend possible l'avènement de l'agent historique, alors même qu'elle en freine l'apparition effective. » Cf. Postone & Brennan, 2011.

<sup>35</sup> Travail et valeur sont les formes historiquement spécifiques organisant les rapports sociaux capitalistes. La fonction du travail dans le mode de production capitaliste est de permettre à l'argent de faire plus d'argent, les besoins des hommes étant

D'ailleurs, le capitalisme n'est pas appréhendé comme un mode de production mais comme le système d'exploitation d'une classe par une autre, où une minorité capte la richesse sociale à son profit, le tout fondé sur le principe de la propriété privée, garanti par l'État.<sup>36</sup> Il n'y a donc pas « de mal » aux yeux des anarchistes à reprendre à leur compte le développement industriel et sa production, y compris avec ses modernisations techniques et sociales les plus poussées (Organisation Scientifique du Travail, fordisme), puisque c'est pour satisfaire les besoins de toute la population. Tout au plus est-il question de ne pas continuer la production de produits de luxe. Mais ces anarchistes ne veulent *plus* regarder ce qui devient flagrant dans ces années trente : la rationalisation du travail se fait aux dépens de sa qualité ; elle n'a pas pour but de soulager le labeur des hommes mais de les plier aux cadences toujours plus infernales d'une production qui ne se soucie pas du besoin des hommes.<sup>37</sup>

– Ce ne sont finalement pas tant l'argent<sup>38</sup> ni le marché qui sont le plus activement dénoncés mais le « non-travail » sous toutes ses formes<sup>39</sup> : celui des bourgeois et grands propriétaires exploités, oisifs

---

secondaires. Ce qui est produit – et comment il l'est – n'a aucune importance, pourvu que l'extraction de survalueur à partir du travail vivant ne soit jamais interrompue et que cela se fasse au moindre coût. « Les travaux individuels cessent de constituer des unités closes sur elles-mêmes. Ils deviennent de plus en plus les composantes d'un système dynamique complexe plus vaste qui englobe l'homme ainsi que la machine et dont la finalité est la production pour la production. » (Postone, 2003, p. 95.)

<sup>36</sup> Contrairement aux sociétés pré-capitalistes où « la distribution sociale du travail et de ses produits s'effectue par le biais d'un large éventail de coutumes, de liens traditionnels, de rapports de pouvoir non déguisés » (Postone, 2009, p. 222), le nouveau type d'interdépendance apparu historiquement avec le mode de production capitaliste se caractérise par le fait que « les hommes ne consomment pas ce qu'ils produisent mais produisent et échangent des marchandises en vue d'acquérir d'autres marchandises » (*ibid.*, p. 221), et que le travail est devenu le seul moyen par lequel on acquiert le produit des autres. Ayant progressivement incorporé et dépassé les autres formes sociales, cette domination sociale abstraite du travail a acquis un caractère nécessaire et systématique, reposant sur la domination de la marchandise sur l'homme. Ainsi la nouvelle domination sociale engendrée par le travail ne découle pas seulement des mécanismes du marché et de la propriété privée.

<sup>37</sup> Les anarchistes critiquent donc la domination *au* travail et pas celle *du* travail, au sens de la notion de subsumption employée par Marx dans *Le Capital* qui désigne la subordination de la force de travail vivante à la logique d'accumulation du capital. Dans cette acception, le travail n'est plus appréhendé comme l'activité générique de l'homme mais comme un rapport social se détachant de ceux qui le produisent pour les subordonner davantage et les entraîner dans sa dynamique.

Deux stades du développement capitaliste sont distingués dans ce processus de subordination : celui de la subsumption *formelle*, qui suit immédiatement les débuts du capitalisme où les artisans sont regroupés dans les manufactures, détiennent toujours leur savoir-faire et disposent d'une certaine autonomie dans leur travail. Ce stade formel introduit la maîtrise par le capitaliste du travail de l'ouvrier sur le dos duquel il extrait une survalueur reposant sur le surtravail – celui qui est produit au-delà des besoins de reproduction du travailleur.

Le stade ultérieur, dit de la subsumption *réelle*, est celui où l'organisation du travail vivant est révolutionnée par l'introduction de la science et des techniques. Ce processus, qui est d'abord décrit en termes logiques, possède sa traduction historique. Selon les pays, la périodisation est différente : par exemple, cette introduction débute en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle pour gagner au siècle suivant les USA qui vont lui donner une extension sous la forme de l'OST, sous l'impulsion de Taylor. Rien de tel encore dans l'Espagne des années trente.

Au stade de la subsumption *réelle*, « alors que, à l'intérieur de la manufacture, la division technique du travail était modelée sur la division sociale du travail, dans la grande industrie, les tâches se voient entièrement redéfinies en fonction de la production de survalueur, de sorte que le caractère collectif du travail apparaît aux travailleurs comme une réalité indépendante qui obéit à son rythme propre et à laquelle ils doivent se soumettre. [...] Alors que l'outil apparaissait comme l'instrument de l'activité, les tâches se voient subordonnées aux capacités techniques des machines, et le rythme de l'activité est déterminé par celui des machines. Cette double mutation implique une double dépossession du savoir ouvrier ». (Renault, 2011, p. 27). (Cf. en annexes l'annexe n° 3 sur « l'anticapitalisme tronqué des anarchistes espagnols ».)

<sup>38</sup> Santillán estimait qu'il devait être conservé comme moyen d'échange. Seule la spéculation devait être rendue impossible.

<sup>39</sup> Un individualiste éminent, Felipe Alaiz, peu versé jusque-là dans les questions économiques, définit en 1938 le « problème essentiel de l'Espagne » comme étant le problème du « non-travail », et soutint que le « retard espagnol provenait, en grande partie, de la paresse congénitale qui faisait que [l'Espagnol] se satisfaisait d'un croûton de pain ». Il ajoutait que « les grèves étaient partiellement responsables du déclin de l'éthique du travail », et qu'elles ne faisaient que nuire au nouveau « consommateur-producteur ». Il s'inquiétait : « Si nous ne travaillons pas, nous allons tout perdre, même si nous gagnons la guerre. » Cf. son article « Vers un stakhanovisme espagnol ? » in *Tiempos nuevos*, octobre-novembre 1938, cité in Seidman, 2010, pp. 185 et 195. Cette revue de la FAI était sous la direction de Santillán. Cf. en annexes l'annexe n° 4 : « El Elogio del trabajo ».

et parasites ; et celui des classes populaires rétives au salariat, dont l'ouvrage de Michael Seidman permet de prendre la mesure.

C'est notamment à partir de toutes ces considérations que ce dernier avance :

« À l'intérieur du mouvement ouvrier, les anarchistes qui pensaient que le syndicat devait devenir le fondement de la future société communiste libertaire gagnèrent du terrain par rapport à ceux qui tenaient une position plus individualiste ou ceux qui considéraient que les fondations de la nouvelle société seraient les municipalités ou les communes rurales. [...]. Leur [celle des anarcho-syndicalistes] position reflétait l'acceptation croissante de l'industrialisation parmi les militants libertaires, bien que, cela doit être noté, les historiens aient souvent exagéré l'hostilité des anarchistes à l'égard de l'ère du machinisme. [...]. Certains historiens se sont polarisés sur l'aspect antiétatique [de l'anarcho-syndicalisme] et ont ainsi exagéré son utopisme et son millénarisme. »

« Ce n'est donc pas le millénarisme qui fut le soubassement de l'anarcho-syndicalisme mais, au contraire, une réaction rationnelle à la relative pauvreté et misère des ouvriers espagnols. Cette réponse rationnelle a constitué [...] la force et la faiblesse de l'anarcho-syndicalisme, » ajoute-t-il.<sup>40</sup>

Dans cet ordre d'idée, on peut estimer que Borkenau parlait avec plus de nostalgie que de réalisme de l'anticapitalisme des classes populaires espagnoles, celui des anarchistes au premier chef.<sup>41</sup> En 1936 et 1937, cet historien autrichien circule dans toute l'Espagne révolutionnaire et lit la presse prolétarienne. Il est surprenant qu'il ne fasse aucune allusion à la propagande de la CNT (entre autres), qui s'affiche dans les rues<sup>42</sup>, pour une industrialisation à outrance et une intensification de la productivité. Il constate seulement que, dans les campagnes, la plupart des collectivistes s'emparent allègrement des nouvelles machines permettant de raccourcir le temps de travail, et il admet la réalité du changement (cf. Borkenau, 1979, p. 103).

Tout en écrivant :

« Sans la menace capitaliste, l'anarchisme n'existerait pas. Et si l'esprit du capitalisme avait réellement pénétré la nation, l'anarchisme n'aurait plus de raison d'être. »

Borkenau remarque bien la contradiction suivante : la Catalogne s'est plus engagée que le reste de l'Espagne dans la modernisation industrielle, et pourtant les anarchistes y sont très forts. Mais il considère que cela est lié aux « conditions politiques spécifiques de cette région ».<sup>43</sup>

Le monde que décrit Borkenau a bien existé mais ce qu'il en reste (et en 1936 en Espagne, il en reste bien plus qu'ailleurs en Europe) est en train de disparaître dévoré sous ses yeux. Une des

---

<sup>40</sup> Seidman, 2010, pp. 58 et 49-50.

<sup>41</sup> « L'anarchisme est un mouvement religieux. [...] il ne croit pas à la création d'un monde nouveau passant par l'amélioration des conditions matérielles faites aux classes défavorisées, mais au surgissement de ce monde à travers la résurrection morale de ces classes épargnées par l'esprit de lucre et de cupidité. [...] "Mentalité retardataire, condamnée à disparaître avec les progrès du capitalisme en Europe", s'exclameront d'une même voix marxistes et partisans du libéralisme [...]. Sans peut-être en avoir une conscience très nette, l'ouvrier sait que sa mentalité arriérée n'est pas due à l'état d'arriération des fabriques où il travaille – explication favorite des marxistes dès qu'il s'agit de rendre compte du phénomène anarchiste – mais n'est qu'un élément parmi d'autres de la résistance de la nation tout entière au capitalisme à l'européenne. » (Borkenau, 1979, pp. 30-32.)

<sup>42</sup> Cf. en annexes l'annexe n° 4 : « El Elogio del trabajo ».

<sup>43</sup> « La Catalogne a cristallisé sa haine sur la seule autorité existante : l'État espagnol. La bourgeoisie catalane prenant lentement son essor à partir du milieu du 19<sup>e</sup> siècle ne sut pas imposer son autorité aux masses. De sorte que l'esprit révolutionnaire exacerbé et la propension de l'ouvrier catalan à préférer la violence aux moyens d'action légaux n'est, à mon sens, que le reflet de la longue lutte livrée à la police et l'administration espagnoles. De même s'explique l'attitude anti-autoritariste de la bourgeoisie. Et il est significatif qu'en une génération – entre 1870 et 1900 – la Catalogne tout entière ait basculé du carlisme à l'anarchisme. » (Borkenau, 1979, pp. 32 et 33.) Ces dernières remarques peuvent être rapprochées du fait qu'une réelle connivence se noua entre certains anarchistes et des bourgeois catalans (surtout catalanistes) dans les années de la dictature de Primo de Rivera, entente qui fut réactivée en 1936-1939 malgré les « trahisons » et coups bas portés par les seconds sous la République entre 1931 et 1933.

conditions de possibilité pour que « l'esprit du capitalisme » colonise les rapports sociaux réside dans la reconnaissance du travail comme l'activité (individuelle et collective) qui supprime toutes les autres. Et c'est bien ce qui est à l'œuvre à Barcelone, dès avant 1936.<sup>44</sup>

Borkenau se projetait sans doute de manière idéaliste dans cette « civilisation proche de nous, [...] mais ayant refusé de s'engager dans la voie qui est la nôtre [...] qui semble prédestinée à se perpétuer ». L'appréciation de Gerald Brenan, préfaçant le livre de Borkenau, donne à penser :

« [Il] n'était pas comme il le croyait un libéral épris de démocratie, mais plutôt une sorte de romantique nietzschéen qui ne parvenait à la vérité qu'au terme d'un dur combat avec lui-même. »<sup>45</sup>

Malgré ses objectifs typiquement libertaires (destruction de l'État et de la propriété privée, reconnaissance de l'individu comme base sociale, exaltation de la liberté et de la démocratie interne, prise en compte du prolétariat rural, communalisme et fédéralisme), qui seront en partie reniés en 1936-1939, et pas seulement du fait « des circonstances » comme on vient de le voir, le programme prolétarien issu du Congrès de Saragosse s'inscrit dans l'idéologie ouvriériste de l'époque qui considère que le projet d'émancipation ne peut surgir que du lieu de travail ; ce que Seidman (2010, p. 16) nomme « la construction de l'utopie du lieu de travail », désormais prônée par les principaux courants du marxisme et de l'anarchisme.<sup>46</sup>

En tout cas, au soir du 19 juillet 1936, beaucoup d'anarchistes et anarcho-syndicalistes ayant participé à la mise à bas de l'État estimaient que la situation était mûre pour l'abolition complète des structures du capitalisme et la mise en route du communisme libertaire.

---

<sup>44</sup> On trouve dans l'air du temps des années trente un début de critique de l'économie capitaliste à partir de la critique de la catégorie du travail chez Georges Bataille, dont on sait qu'il a suivi les « événements d'Espagne ». Il s'exprimait ainsi lors d'une de ses conférences en 1938 :

« Du fait même que les travailleurs cessaient de reconnaître leur subordination à une réalité extérieure à leur travail, ils faisaient du travailleur lui-même la fin de l'activité humaine et non seulement du travailleur mais du travail. En d'autres termes, ils confondaient la fonction avec l'existence. Ils faisaient entrer la vie humaine dans le royaume de l'économie, ce qui revient à dire dans le royaume de la servitude. [...]. Cessant d'appartenir à un monde fantastique et tragique, à un monde de la destinée humaine, le travailleur libre s'est voué à son travail : il s'est mis à confondre son existence avec sa fonction, à prendre sa fonction pour son existence. Il n'a échappé au mouvement d'ensemble que pour s'absorber dans un mouvement fonctionnel hypertrophié, simple et vide automatisme qui s'est substitué à l'existence pleine. [...]. L'absorption dans l'activité fonctionnelle a de plus près la valeur d'un stupéfiant, d'un anesthésique. Le travail a dans une certaine mesure la possibilité de priver l'existence humaine du souci de la destinée, de la mort, de la tragédie. [...]. Les éléments tragiques de la vie n'ont pas disparu mais ils ont cessé d'être vécus en commun. » (Bataille, 2004, pp. 35 et 36.)

<sup>45</sup> J'ai toujours trouvé étonnant que Borkenau, qui vante avec emphase la mentalité antimatérialiste et âpre des anarchistes espagnols, les critique durement tout au long du même livre quand il évoque des situations concrètes : il raille leur inefficacité au combat et « le vieux credo anarchiste » qui entraîne des « collectivisations prématurées » (p. 193) ; il est horrifié par leurs actes de violence (réels ou faussement attribués, d'ailleurs, comme à Pina de Ebro, p. 108) ; il les calomnie et les assassine une seconde fois quand il évoque un épisode où la Colonne de Fer fut mitraillée par les communistes à Valence en avançant que « les insurrections anarchistes, manquant de conviction et de but précisément défini, incitaient à une répression violente » (p. 187). On n'oubliera pas non plus que Borkenau a été communiste et membre du *komintern*.

<sup>46</sup> Les traducteurs anonymes des *Motions du congrès de Saragosse* concluaient ainsi leur préface (non datée) : « La CNT a [...] rencontré à la mort de Franco une situation historique qui ne se reproduira plus [...] : tout ce que la jeunesse comptait de révolte semblait se retrouver en elle, comme chez elle. [...] Il aurait fallu [...] qu'elle s'attaque au centre moderne de l'idéologie : le travail. Il lui aurait fallu associer à toute revendication ayant le travail pour objet l'impérieuse nécessité de sa suppression. »

## Chapitre B. Qu'advint-il du processus révolutionnaire à Barcelone après le 19 juillet 1936 ?

Tous les observateurs l'ont noté : au lendemain de la victoire contre les militaires, la CNT et la FAI n'appellent pas à l'application du programme révolutionnaire, alors que l'État est à terre et que la plupart des patrons ont fui.

### I. *Delenda capitalo*

Tandis que le mouvement d'expropriation a déjà spontanément commencé et concernera bientôt 70 % des entreprises industrielles et commerciales catalanes, la Confédération intervient seulement pour empêcher la saisie des entreprises étrangères et des banques. Dès le 24 juillet, la Fédération locale des syndicats uniques de Barcelone (CNT), « ayant convenu de la nécessité de normaliser la vie économique », appelle dans *Solidaridad obrera*<sup>47</sup> toutes les sections à reprendre le travail, appel qui sera réitéré maintes fois. Mais dans les secteurs vitaux, alimentation et santé, tout fonctionne à merveille et gratuitement depuis le 19 juillet, dans « un chaos merveilleux », selon Abel Paz.

Selon Ealham<sup>48</sup>, dans les quartiers où avait couru pendant des générations le slogan « Le jour on trime dans leurs usines, mais la nuit la ville est à nous ! » ont surgi d'impressionnantes barricades qui resteront même après la victoire sur les militaires. Le réseau de comités de district<sup>49</sup> et d'approvisionnement qui apparaît hérite de toute l'expérience de la révolte populaire des décennies précédentes. Il procède à l'occupation et au pillage d'édifices et commerces des riches quartiers et reloge des familles des bidonvilles. Il met en route la vie collective (approvisionnement, distribution, cantines, coopératives, écoles, garderies, universités populaires, hôpitaux, bibliothèques et centres culturels et de santé) ; il détruit maintes églises (et surtout leur contenu), des prisons, des archives, des biens des riches, de l'argent et des voitures, ce qui frappa d'ailleurs particulièrement l'esprit des *hombres de orden*, l'automobile étant « un des symboles du statut bourgeois dont s'emparèrent avec jubilation les révolutionnaires. » La plupart du temps, de grandes quantités d'entre elles furent démolies dans des accidents, mais « la motorisation révolutionnaire avait sa logique propre ». On détruisit beaucoup de feux de circulation dans la ville en juillet et les nouveaux conducteurs ne tenaient pas compte de ceux qui restaient, pour signifier un refus des aménagements de la ville avec autos et trams qui menaçaient la géographie sociale des *barrios*. L'historien anglais y voit aussi un

---

<sup>47</sup> Le même jour dans *La Vanguardia*, un grand titre barre la première page : « Les syndicats donnent l'ordre de retourner au travail. Le comité de ravitaillement a interdit les réquisitions et expropriations. Le Comité Régional de la CNT recommande le maintien de la moralité parmi les éléments des forces populaires qui interviennent dans la rue. » Suit un compte rendu de l'allocution du délégué de la CNT, Toryho, qui « donne des instructions aux milices antifascistes qui interviennent dans la rue : [...] personne ne doit mener d'action ni prendre d'initiative selon son caprice. Le caprice est aboli. [...] Il est recommandé, quand on ordonne aux ouvriers d'une branche particulière de retourner au travail, que cela soit appliqué de manière ferme, car en ce moment il ne faut produire aucune note discordante ». Il exprime aussi la « grande douleur du CR de la CNT à voir les spoliations dont sont surtout victimes les bureaux de tabac ; actes effectués par des groupes » qu'il faut arrêter et amener aux comités pour qu'ils reçoivent des sanctions appropriées. En page deux, un article insiste sur le fait que pour lutter contre le pillage et le désordre, les milices populaires sont chargées d'arrêter « ceux qui commettent des actes contre l'ordre révolutionnaire ».

<sup>48</sup> Cf. Ealham, 2005 a, pp. 280-298 et pour tous les extraits qui suivent.

<sup>49</sup> Il est question de ces « comités de district et de quartier » lors du III<sup>e</sup> congrès de la CNT de 1931 : leur fonction est de relier les syndicalistes du centre-ville et ceux de la périphérie, et surtout d'intervenir quand les syndicats sont interdits ou dans les situations de tension révolutionnaire. Selon Ealham, 2005 a, p. 281, même si la plupart de leurs membres étaient affiliés à la CNT, ils ne suivaient pas forcément les consignes de la Confédération : « Les Comités de District formaient la base de l'unique composante authentiquement révolutionnaire, l'éphémère Fédération des Barricades, fondée par des activistes de base à la chaleur des combats de juillet contre l'armée. Cette Fédération était une forme embryonnaire d'alternative révolutionnaire au pouvoir étatique, comparable aux fédérations de District de la Commune de Paris. »

exemple de plus du caractère ascétique de la révolution espagnole dirigé contre un élément important du capitalisme de consommation naissant.



*Madrid, juillet 1936*

Abel Paz nous a donné un exemple de l'action menée par les CR (les comités révolutionnaires) à partir de son expérience propre dans le quartier du Clot :

« Tous ces comités avaient pour mission première la défense de la capitale grâce aux patrouilles de surveillance et aux barricades. [...] l'approvisionnement des cantines et des restaurants populaires fut assuré en réquisitionnant les grands magasins de comestibles. Par ailleurs, ces mêmes CR pouvaient accréditer un militant ou toute personne chargée d'une mission particulière. De par leur fonction même, les CR firent grande provision d'armes, et c'est avec ces armes-là que les premiers groupes de miliciens se dirigèrent, à partir du 23 juillet, vers le front d'Aragon. » (Paz, 2001, p. 19.)

L'appel des syndicats à retourner au travail provoqua une seconde vague d'occupations et de prises de contrôle. Selon Ealham encore, « la transformation des lieux de travail se fit en accord avec la vision anarchiste des relations sociales, selon laquelle la fin de l'aliénation laborieuse impliquait le dépassement des frontières artificielles érigées dans la ville capitaliste entre le social et l'économique, entre le travail et le loisir ». Ainsi dans les usines les plus importantes, on organisa des garderies, des programmes éducatifs et des bibliothèques.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Était-ce une ultime tentative pour introduire du non-travail au travail ?

## 2. Le Comité Central des Milices Antifascistes

Pendant ce temps, le 21 juillet, les leaders anarchistes s'engageaient dans la création du Comité Central des Milices Antifascistes (CCMA)<sup>51</sup> sorte de front populaire dominé par eux. Et quand ils intègrent le 11 août le « Conseil de l'économie de la Généralité de Catalogne »<sup>52</sup>, il est indéniable que la décision a été prise dès le début d'épargner l'État, et que la CNT et la FAI n'ont pas l'intention d'encourager un processus révolutionnaire autonome ; ce qui grève le programme communiste libertaire.

Voyons dans quelle mesure un déphasage se produisit entre la *militancia* et la base du mouvement, et comment il s'exprima.

Un des militants de l'époque, José Peirats, déclarait en 1966 :

« Il est indubitable qu'il y eut un renoncement révolutionnaire dès que le soulèvement militaire fut liquidé à Barcelone et en Catalogne. [...]. Une attitude révolutionnaire qui se déclare vaincue au premier contact avec la révolution donne la mesure de la qualité insignifiante de tels révolutionnaires. [...]. Ce que nous leur reprochons n'est pas le renoncement à la dictature anarchiste, mais d'avoir opté pour la contre-révolution. Le dilemme que l'on présentait : dictature ou collaboration est faux. Du point de vue anarchiste, la collaboration gouvernementale et la dictature sont la même chose. [...]. Avec ces 200 000 hommes armés et près d'un million d'affiliés, les anarchistes représentaient un pouvoir économique formidable et une force de dissuasion non moins respectable. [...]. Il fallait rester en dehors de l'État et exercer la plus grande pression possible pour l'affaiblir. »<sup>53</sup>

La CNT et la FAI se retrouvent alors avec « une révolution sur les bras qu'elles n'avaient pas prévue ; mais elles surent immédiatement la canaliser au moyen des structures syndicales ».<sup>54</sup>

De leur côté, les divers comités déjà existants<sup>55</sup> ou spontanés de district, de contrôle, d'usine, de miliciens, de groupes anarchistes, de Jeunesses Libertaires, continuent un moment leurs activités autonomes en ignorant les consignes du Comité Central :

---

<sup>51</sup> Je renvoie au livre d'Agustín Guillamón, 2009, pp. 42-69 pour les différentes étapes du compromis passé par les leaders cénétistes avec la bourgeoisie catalane en juillet-août 1936. Lors du plenum du 23 juillet 1936 à la *casa* CNT-FAI de Barcelone, quand fut soumise à discussion l'entrée des anarcho-syndicalistes au CCMA, la majorité des délégués se rallia aux choix suivants : « Jusqu'où cela nous convient-il de nous lancer dans un essai de communisme libertaire en Catalogne, sans avoir encore fini la guerre et avec les dangers d'une intervention étrangère ? » [...] Il fut décidé de maintenir le bloc antifasciste en donnant la consigne à toute la région : il ne faut pas proclamer le communisme libertaire. Essayez de maintenir l'hégémonie dans les Comités de Milices Antifascistes et différez toute réalisation totalitaire de nos idées ». Rapport du Comité Péninsulaire de la Fédération anarchiste Ibérique au mouvement Libertaire international, sans lieu ni date [1938 ?] cité par Guillamón, 2009, p. 49, note 48.

Selon Paz, 2001, p. 35, « l'erreur initiale fut la création du CCMA [...]. Les comités et groupes de notables se substituèrent à la base et agirent en son nom sans la consulter ».

<sup>52</sup> Le Conseil fut chargé de préparer un décret sur les « collectivisations et le contrôle ouvrier » qui paraîtra le 24 octobre 1936.

<sup>53</sup> Peirats, 1983, p. 197.

<sup>54</sup> Paz, 2001, p. 32 ; cf. également Guillamón, 2009, pp. 52 et 77.

<sup>55</sup> Nous avons vu précédemment que les divers comités et groupes qui existaient avant le 19 juillet 1936 (d'action, de défense, d'affinité, de quartier ou de district) – qui constituaient la *base organisée* du mouvement anarchiste et anarcho-syndicaliste à Barcelone – dépendaient théoriquement de la CNT-FAI, notamment après la reprise en main d'octobre 1934, mais qu'ils pouvaient aussi s'en autonomiser en pratique. Leur transformation logique en Comités révolutionnaires de barricade, de ravitaillement, de contrôle et d'organisation des dépôts de miliciens, après le 19 juillet 1936, sans aucun mot d'ordre des instances supérieures, démontra leur vitalité et leur efficacité. Selon Guillamón, 2011, pp. 94-100, les cadres de défense subirent une double transformation : d'abord ils se convertirent en « milices populaires » partant en Aragon et participant à

« Le CCMA avait créé les patrouilles de contrôle qui remplaçaient l'ancienne police. Elles étaient formées de militants des partis politiques et des organisations syndicales représentées dans ce comité. Elles totalisaient à peu près 800 hommes, distribués par districts. Mais les comités de défense ne voulaient pas renoncer à leur rôle de surveillance, pour la simple raison que l'autoritarisme dont commençait à faire preuve le Comité central ne leur inspirait pas confiance. »<sup>56</sup>

En résumé, aux yeux du jeune anarchiste du Clot, à l'automne 1936 Barcelone se trouvait plongée dans une situation confuse, car les Comités de défense transformés en Comités révolutionnaires étaient devenus « un pouvoir au cœur même du siège du pouvoir des comités supérieurs de la CNT-FAI. [...] Chaque comité de quartier contrôlait ses groupes de défense. [...] Barcelone dans son ensemble avait adopté cette structure organisationnelle et on arrivait à un total de 8000 à 10 000 personnes dont la force échappait au contrôle du CCMA et, très souvent, aux comités supérieurs de la CNT-FAI ». Les comités révolutionnaires de quartier s'installèrent dans les sièges des comités de défense et contrôlaient treize magasins de subsistances et de nombreux édifices expropriés.

Mais « cette force, dont le rôle aurait pu être décisif, était d'une certaine manière à la remorque des instances supérieures de la CNT, faute d'avoir un objectif précis. [...] Les heurts entre la base et le sommet étaient continuels. Mais comment baliser ou dégager la voie ? [...] Concrètement, il aurait fallu foncer droit au but et advenir ce pourra ».<sup>57</sup>

À part l'éphémère « Fédération des Barricades », sur laquelle on ne sait pas grand-chose, la révolution barcelonaise n'engendra aucune organisation propre. Instrument de lutte avant le 19 juillet, la CNT deviendra une instance centralisatrice<sup>58</sup>. Le pouvoir des comités de base fut vidé petit à petit de sa substance par l'État se reconstituant ; au cours des mois suivants, ils furent progressivement désarmés puis dissous<sup>59</sup> sous le regard passif de la *militancia* qui avait « oublié » cette disposition prônée au congrès de Saragosse :

---

l'instauration des collectivités agricoles ; ensuite en comités révolutionnaires dans chaque quartier de Barcelone et dans chaque village de Catalogne, où ils créèrent un « nouvel ordre révolutionnaire ». La coordination des comités révolutionnaires de quartier passait par le siège du Comité Régional de la CNT.

<sup>56</sup> Paz, 2001, p. 29.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>58</sup> En 1925, Santillán écrivait (avant son changement de cap) qu'il ne fallait pas subordonner la pratique révolutionnaire à des données économiques, et qu'il convenait de « ne pas oublier que le syndicat est, en tant que conséquence économique de l'organisation capitaliste, un phénomène social fils des nécessités de cette époque. Le conserver après la révolution reviendrait à conserver le capitalisme ». (Santillán, 1976, p. 27.) Gaston Leval, de son côté, écrivait en 1932 que les syndicats devaient se fondre dans les unions industrielles locales fédérées par branches d'activité. (Cf. Elorza, 1973, p. 412.)

<sup>59</sup> « Le CCMA et la Généralité de Catalogne coïncidèrent dans leur politique de réaffirmation des anciennes mairies contre les comités révolutionnaires locaux. [...] Le 26 septembre 1936, un gouvernement de la Généralité se constitua avec des *conseillers* anarchistes. Le premier octobre, on officialisa la dissolution du CCMA. Le décret du 9 octobre [...] déclara dissous tous les comités locaux qui avaient surgi le 19 juillet, qui seront remplacés par de nouvelles mairies. Malgré la résistance de nombreux comités locaux qui retarda cette mise en place, il s'agissait d'une mise à mort dont les comités ne se remettront pas. La résistance de la militance cénétiste [...] menaçait le pacte antifasciste. Les dirigeants anarchosindicalistes étaient sous la double pression de la militance, réticente à leur obéir, et du reste des forces antifascistes qui leur intimaient de faire appliquer les décrets du gouvernement en châtiant les *incontrôlés* ». Ajoutons ce témoignage instructif de Marcos Alcón, du groupe *Nosotros* et membre du CCMA, publié en France dans le journal *Espoir* du 20 juillet : « Le CCMA venait d'être dissous. [...] C'est dans ces circonstances que vint me parler une commission représentant les Comités de Défense de Barcelone. [...] : « Nous avons analysé la situation et nous estimons que la révolution est étranglée par les Comités responsables. En conséquence nous décidons d'aller à la *casa* CNT-FAI pour virer les membres de ces Comités. Nous venons te proposer de devenir le nouveau secrétaire du Comité régional. » Bien qu'étant d'accord avec eux pour considérer que les récentes concessions étaient excessives, ma surprise fut grande. Mais [...] le militant *responsable* se leva en moi et je leur répondis : « [...] Certes, nous allons à la dérive. Mais ce n'est pas ce qu'il faut faire. Le remède pourrait être, et sera, pire que le mal. [...] Retrançons-nous dans les syndicats et obligeons les Comités et l'ensemble des militants à adapter leur conduite en fonction de ce que furent et sont les souhaits des travailleurs. » » Les patrouilles de contrôle où les

« Le peuple en armes sera la meilleure garantie contre toute tentative de restauration du régime détruit, qu'elle vienne de l'intérieur ou de l'extérieur. »

La CNT elle-même verra son influence politique se restreindre de mois en mois, mais elle restera jusqu'en 1939 à la manœuvre dans la gestion des usines, et des ouvriers. Je rappelle que la syndicalisation devint rapidement obligatoire.

Le sentiment de triomphe populaire et la transformation radicale de l'aspect de la ville masquèrent un certain temps la réalité : la révolution était différée, une contre-révolution était à l'œuvre depuis le 21 juillet 1936.

## Chapitre C. La vie dans les entreprises barcelonaises collectivisées en 1936-1938

### I. Le mouvement des collectivisations<sup>60</sup> : une ébauche de sortie du capitalisme

Il touche la plupart des entreprises privées (textile, métallurgie, alimentation, agriculture) et publiques (transports, électricité). La plupart des grands patrons et commanditaires sont à l'étranger ; d'autres acceptent de rester dans leurs entreprises comme salariés.

Carlos Semprún Maura<sup>61</sup> classe les collectivisations barcelonaises en trois secteurs principaux :

- 1) les entreprises, surtout étrangères<sup>62</sup>, où le propriétaire reste théoriquement en place et où les travailleurs élisent un Comité de Contrôle Ouvrier
- 2) celles où le patron est remplacé par un Comité élu
- 3) les entreprises socialisées regroupant toutes celles de la même branche d'activité, comme dans l'industrie du bois

Les travailleurs élisent en assemblée générale leurs représentants aux divers comités. Toutefois, leur pouvoir d'action va se voir vite limité puisque l'État reste en place, et que la propriété privée n'est pas partout abolie. Au cours des premiers mois, selon les observateurs et protagonistes de l'époque, les ouvriers et employés s'affairent, visiblement heureux de prendre leur existence en main et de pouvoir enfin « moraliser l'économie ». Ils s'attachent à améliorer leurs conditions de travail dans leurs secteurs respectifs et à produire le plus vite possible pour satisfaire les besoins essentiels de la collectivité, et ceux des miliciens au front. Dans le cadre du rapport de force du moment, l'autogestion relative leur permet de produire de manière plus rationnelle et dans de meilleures conditions d'hygiène, ce qui n'était pas rien, les infrastructures industrielles étant plutôt vétustes. La journée est

---

militants libertaires des quartiers étaient majoritaires depuis la fin janvier 1937 survivront à la dissolution du CCMA jusqu'en juin 1937.

<sup>60</sup> Précisons que selon Victor Alba, le terme de « collectivisation » (utilisé d'après lui pour la première fois en 1936 par Juan Fábregas) ne faisait pas partie, avant la guerre, du lexique cénétiste, qui se référait en revanche au concept de « socialisation de la propriété » ou « socialisation des richesses ». La socialisation de branches entières de la production sous le contrôle des syndicats et sans intervention de l'État devait permettre de planifier l'industrie en corrigeant les défauts des collectivisations (égoïsme, gaspillage, concurrence, différence de salaires entre elles). Pour Alba, les collectivisations furent une réponse spontanée à une situation de crise et représentèrent d'abord la mise sur pied d'une « forme nouvelle de propriété privée où les travailleurs d'une entreprise se substituaient en tant que propriétaires aux patrons et aux actionnaires » défailants. La collectivisation serait donc l'acte premier, fondateur, de la démarche autogestionnaire. La socialisation, elle, serait l'acte supérieur de la révolution, son aboutissement organisé, coordonné et planifié.

<sup>61</sup> Voir tout le chapitre IV de son livre (Semprún Maura, 2002).

<sup>62</sup> Il y en avait beaucoup et elles étaient à l'origine de la création des industries les plus modernes.

de huit heures, le salaire fixe et non plus aux pièces est légèrement augmenté. Il est question d'un salaire unique et d'un salaire familial.<sup>63</sup>



Il est ensuite prévu de se débarrasser de tout ce qui incarne *visiblement* l'économie de type capitaliste : les intermédiaires superflus, les profiteurs et les spéculateurs. Il ressort de la lecture du chapitre du livre de Souchy, « Le travail collectif à travers les industries », que l'on tente d'établir une priorité des besoins, d'harmoniser production et distribution, de les contrôler d'un bout à l'autre, de coordonner les entreprises, en un mot de socialiser l'économie<sup>64</sup>. D'autant plus que très vite des difficultés de toutes sortes apparaissent, liées non pas tant à la guerre et au mauvais fonctionnement des Comités ouvriers, comme beaucoup le laissaient entendre, qu'au manque de matières premières, de débouchés et d'argent, tous contrôlés par l'État (et selon son bon vouloir).<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Dans l'industrie du verre notamment, tout le monde perçoit le même salaire (il n'y a plus de distinction entre les sexes) ; les salariés chargés de famille (enfants comme anciens) reçoivent plus. (Cf. Souchy, 2008, p. 81.) Mais « dans certaines usines, les profits ou revenus sont partagés entre les ouvriers. [...] En conséquence, les payes variaient d'une usine à l'autre y compris dans la même industrie » (Richards, 1997, p. 116), ce qui s'entrechoquait gravement avec les principes anarchistes.

<sup>64</sup> Lors d'un *plenum* syndical en octobre 1936 à Barcelone ayant pour objet la socialisation, et où 600 000 travailleurs étaient représentés, une série de mesures pratiques furent décidées sous le contrôle des syndicats, mais elles ne furent jamais véritablement appliquées. (Cf. Semprún Maura, 2002, p. 101.)

<sup>65</sup> L'inflation va bientôt annuler les effets de l'augmentation des salaires d'autant plus que le manque d'activité de certaines entreprises ne permet aux ouvriers de ne travailler que trois jours par semaine (payés quatre) ; le spectre du chômage et de la pénurie refait son apparition. Dans la sidérurgie, la baisse de la valeur de la *peseta* fait augmenter le coût des importations de matières premières. Le réformateur de la CNT (et futur ministre de l'industrie en novembre 1936), Juan Peiró, n'a qu'un seul conseil à donner dans son article paru le 25 août 1936 dans la *Soli* : « Les travailleurs devront travailler avec la plus grande intensité, et plus d'heures si besoin, puisque c'est la seule manière rationnelle de réduire le coût de production. La mesure sera identique dans toutes les industries et surtout celles où la matière première est importée. » Il ajoute : « Je sais bien que cela choquera beaucoup de travailleurs, surtout ceux qui travaillent pour le compte du capitalisme. [...] Mais l'économie générale concerne de la même manière les capitalistes et les prolétaires. » Lors d'un discours en octobre, il prêche à l'avance pour l'instauration d'un « régime de transition après la guerre. [...] Qu'importe de transiger, si transiger aujourd'hui est le meilleur moyen de triompher ? » (Alba, 2001, pp. 130 et 131). Cela a-t-il satisfait Gerardo García, auteur de l'article « Le chômage forcé pendant la révolution », publié le 24 avril 1937 dans le journal *Adelante*, organe de la CNT et de la FAI de Reus, où il écrit que les chômeurs qui erraient dans les villes en mendiant avant la révolution se sont maintenant enrôlés dans

Un autre problème d'importance surgit, pris en compte seulement par Michael Seidman : de juillet 1936 à fin 1938, la majorité des ouvriers barcelonais ne se sont pas comportés comme la CNT l'espérait. Non seulement ils ne se sont pas investis à fond dans la production, mais ils ont en outre continué à réclamer des hausses de salaire et une baisse du temps de travail.

## 2. L'ébauche tourne court

Bientôt la réalité que beaucoup ne voulaient pas voir s'impose : le *pouvoir ouvrier* – déjà relégué dans les entreprises – est amoindri.<sup>66</sup> La bourgeoisie se remet de sa peur de juillet et veut reprendre le contrôle d'une économie devenue plus soucieuse du bien commun. Secondée par les socialistes et les communistes, elle est à la manœuvre pour restaurer la propriété privée et casser le massif mouvement de collectivisation qui tentait de passer au stade de la socialisation dans les campagnes.

Quant aux dirigeants syndicaux de la CNT, ils participent au pourrissement de la situation en vantant les mérites du « Décret de Collectivisation » du 24 octobre 1936, qui limite aux entreprises de plus de 100 salariés et augmente l'intervention de l'État. Comme tout se passe, se dit ou s'écrit à l'intérieur de la CNT et de ses organes, il est difficile pour un observateur de distinguer un anarcho-syndicaliste réellement partisan de la socialisation intégrale de l'économie d'un bureaucrate qui accepte de servir de courroie de transmission de l'État et qui pratique désormais un double langage.<sup>67</sup> Des collectivités tentèrent bien de s'organiser en se reliant directement aux autres (urbaines et rurales), mais elles restèrent encadrées par les syndicats.

De fait, les partisans de l'application du communisme libertaire n'ont pas massivement bousculé leurs dirigeants. Il y aura un conflit interne ouvert dans les divers comités CNT-FAI-FIJL, notamment à partir du refus des miliciens des colonnes anarchistes de se laisser militariser<sup>68</sup>, mais il n'engendrera pas de sécession massive.

Entre autres coups de frein à l'enthousiasme révolutionnaire, il y a bien sûr la guerre qui va exercer une pression de plus en plus forte et casser les solidarités prolétariennes. Selon Souchy, 20 000 à 25 000 syndiqués à la CNT sont volontairement partis au front fin 1936. La militarisation des milices va pourrir la vie et les espoirs des miliciens en Aragon comme ceux des travailleurs dans les usines

---

les milices parce que de toutes façons il n'y a toujours pas assez de travail ? Il conclut : « De cela, les organisations syndicales sont grandement responsables [...]. Ils n'ont pas d'excuse, ceux qui sont à la tête de l'organisation. »

<sup>66</sup> L'exemple de la socialisation restreinte à l'industrie du bois et de la colère exprimée par ses ouvriers conscients du sabotage à l'œuvre en est une illustration.

<sup>67</sup> En décembre 1936, l'inénarrable Santillán y surseoit : « Nous n'avons toujours pas fait la révolution en Catalogne. [...] Nous n'avons pas organisé l'appareil économique comme nous l'avions prévu ; nous nous sommes contentés de jeter les propriétaires à la porte des usines et de nous substituer à eux comme comités de contrôle. ». Au même moment, le 2 décembre, lors d'une réunion des comités supérieurs libertaires, pour le Comité Régional le problème fondamental est la désobéissance généralisée aux consignes de désarmement de la base, et Valerio Mas ne mâche pas ses mots : « Nos pires ennemis sont les quartiers. » Santillán, présent, déclare : « On ne doit pas accepter des décrets dont on sait à l'avance que les masses ne les respecteront pas, comme celui de la récupération des armes. » Le 16 du même mois, il acceptera le poste de conseiller à l'économie de la Généralité. Le compte rendu de cette réunion interne indique que des responsables CNT-FAI sont quand même atteints par l'entrée de quatre ministres au gouvernement de Madrid, et par l'évolution de la situation où ils voient bien qu'« une offensive générale » est à l'œuvre contre la CNT. Mais la majorité des participants vont en rajouter une louche en appelant au renforcement de la discipline sur tous les plans et en condamnant le refus des comités de quartier de rendre leurs armes. Lors d'un *plenum* de militants de Barcelone, le 5 décembre 1936, une des questions débattues fut : « Quelle liberté d'action doivent avoir les Comités de quartier ? »... (Guillamón, 2011, pp. 141-149.)

<sup>68</sup> Ce qui se concrétisera par des refus de monter à l'attaque, des désertions collectives revendiquées (Italiens de la colonne Ascaso, Internationaux de la Colonne Durruti *etc.* Cf. Gimenez & les Giménologues, 2006), et se prolongera à Barcelone dans le cadre de l'activité du groupe Los Amigos de Durruti (cf. Amorós, 2003 b), puis à Valence en février 1937 avec la convocation du ban et de l'arrière-ban de la *militancia* par la Colonne de Fer qui tenta de détourner la CNT de sa voie collaborationniste.

barcelonaises, à divers titres. Pour les premiers, la *solde* de 10 pesetas par jour va tomber, ce qui va provoquer – en tout cas chez les combattants anarchistes – la sale impression que si on est payé pour faire une révolution, alors ce n'est plus une révolution.

Ce que Bataille pointait dans sa conférence d'avril 1938 à partir de la révolution russe est en parfaite correspondance avec ce qui se passe au même moment en Espagne :

« Le fondement révolutionnaire [...], en peu de temps, fut relégué au rang de réalité presque verbale. Le champ s'est donc ouvert à peu près sans restriction aux institutions militaires développées pour la nécessité de vaincre au-dehors et de contraindre au-dedans. Aucune consistance ne pouvant être prise par les éléments tragiques qui avaient abdicqué dès l'abord devant la prétendue réalité du travail, le travail ne pouvant pas créer un monde, le pouvoir a pris en peu de temps une structure à peu près exclusivement militaire. »<sup>69</sup>

3. « Nous ne croyons pas à une massive résistance au travail, même de la part des classes qui ont vécu dans l'oisiveté »<sup>70</sup>

L'abondant matériau et les commentaires du livre de Michael Seidman nous plongent dans l'expérience vécue des ouvriers dans les années trente. Cet historien américain réfléchit aux « forces d'attraction » qui les conduisaient au chagrin dans des villes comme Barcelone et Paris :

« Les ouvriers rejoignirent les usines non seulement parce qu'ils devaient manger et survivre, mais aussi, sans que l'on sache dans quelle mesure, parce qu'ils choisirent de travailler. [...]. Les forces d'attraction [...] étaient variées et changeantes mais elles incitaient tous les travailleurs à collaborer au procès de production, à se plier à l'espace et au temps du travail. Ces forces inculquaient aux ouvriers des valeurs consuméristes, [...] la croyance dans le projet réformiste ou révolutionnaire des partis et des syndicats, et à manifester de la ferveur patriotique. » (Seidman, 2010, p. 14.)

Seidman estime que les « désirs consuméristes » étaient plus développés à Paris qu'à Barcelone, où « le réalisme socialiste – c'est-à-dire la glorification de la production et du producteur – se substitua directement aux sirènes consuméristes de la publicité. [...]. [Mais] pendant les fronts populaires ces forces d'attraction [...] n'étaient pas assez puissantes pour vaincre la résistance ouvrière au travail, ce qui est un point central de ce livre ».<sup>71</sup> Il estime qu'en 1936-1938, à Barcelone, les individus et des groupes résistèrent comme ils purent – le plus souvent « en creux » – aux contraintes énormes et absurdes engendrées par la guerre et par le travail moderne.

Seidman ne considère pas les ouvriers comme des « producteurs potentiellement parfaits », mais plutôt comme des « résistants qui doivent en permanence être mis au pas ou séduits pour accepter le travail ».<sup>72</sup> Il prend ses distances avec les historiens marxistes et les théoriciens de la modernisation qui ignorent ou sous-estiment les comportements d'évitement du travail. Ils se fondent, selon lui, sur

---

<sup>69</sup> Bataille, 2004, pp. 40 et 41.

<sup>70</sup> Santillán, 1976, p. 190.

<sup>71</sup> En filigrane, on notera le parti pris de l'auteur qui considère que les hommes ne sont pas mus par les idéologies ni par les grandes causes. Il fait sienne cette formule : « L'individualité est la seule chose que les humains ont en commun. » Il pense qu'il ne faut pas méconnaître les capacités des hommes « ordinaires » à l'opportunisme, à l'égoïsme, à la paresse, à la poursuite de l'intérêt personnel, à l'irresponsabilité : « La faim et la fidélité à ses proches expliquent davantage les comportements humains que l'idéologie ou la culture de tel ou tel individu. » On peut se reporter à la recension de *Republic of Egos. A Social History of the Spanish Civil War*, de Michael Seidman, in *Échanges et Mouvement*, n° 104, 2002, qui se termine par ce commentaire critique : « Affirmer une "individualité" sans contenu semble tout aussi irréaliste que l'affirmation opposée d'individus interchangeables totalement soumis au collectif. »)

<sup>72</sup> Il prend aussi en compte les « producteurs imparfaits » et considérés *a priori* comme peu engagés dans les luttes collectives, voire comme des *traîtres* à la classe ouvrière : les femmes, les immigrés, les chômeurs.

une approche progressiste de l'histoire qui laisse « intouchée la vision productiviste de la classe », et ils identifient les ouvriers avec leur vocation. Les marxistes, rejoints par les anarchistes, proposent « la construction d'une utopie sur le lieu de travail » qui passe inéluctablement par la soumission ouvrière au travail, lequel serait « naturellement » chargé de sens.

Or les ouvriers dépeints dans ce livre « considéraient souvent leur travail comme dénué de sens », au-delà de la nécessité de satisfaire leurs besoins matériels, précise l'auteur (cf. Seidman, 2010, pp. 14-24).

Bruno Astarian a aussi pris en compte ce critère dans sa brochure sur les « origines de l'anti-travail », à partir du livre de David Montgomery, *Workers control in America*, Cambridge University Press, 1979. Il a constaté que, dans les années 1920 aux USA, au moment des conflits contre l'Organisation Scientifique du Travail,

« du côté des ouvriers qualifiés, on n'observe pas de défense du métier en tant que tel : dans tous les détails que nous avons vus des conflits [...], on ne trouve nulle part de cas où les ouvriers vanteraient les beautés du travail fait main ou la dignité intrinsèque du travail qualifié. La lutte contre la dépossession du savoir-faire par le capital se définit bien plutôt en termes de temps de travail, de densité de travail et de marge de liberté sur les lieux de travail. [...]. Mais si l'on ne retrouve pas de défense du métier en tant que tel, on ne trouve pas non plus d'anti-travail au sens moderne du terme [utilisé pour désigner les grèves sauvages et sans revendications des OS des années 1960]. [...] Montgomery met le doigt sur le nouveau comportement type de l'ouvrier d'industrie [...] et rapporte le cas de quelques ouvriers de la sidérurgie qui n'avaient pas le moindre intérêt dans leur travail, dont le seul souci était d'en faire « aussi peu que ce que le patron permettait ». Voilà dès l'origine semée la graine de ce qui deviendrait un vrai problème dans les années 1960-1970. » (Astarian, 2005, pp. 16-17.)

Les refus du travail ne relèvent pas des comportements d'une classe ouvrière « arriérée » ou « archaïque », soutient Seidman. Ils sont restés « une part intrinsèque de la culture ouvrière et sont apparus à différentes périodes avec diverses divisions du travail ». Ils continuèrent dans l'Espagne de 1936-1938 et s'exprimèrent sous forme d'actions collectives ou individuelles qui permettaient aux ouvriers d'éviter le salariat :

« L'absentéisme, les fausses maladies, les retards et les grèves constituaient une résistance directe. [...] La résistance indirecte consistait en vol, sabotage, coulages de cadences, indiscipline et indifférence. [...] À Barcelone, la désobéissance persistante impliquait un désaveu implicite de la direction économique par les syndicats. [...] Tout cela limitait le rendement et provoqua les réactions coercitives des appareils syndicaux. »<sup>73</sup>

Telle est la matière de ce livre qui s'appuie sur les comptes rendus des réunions des collectivités et des conseils d'usine, et sur les journaux et publications des syndicats. Peu de sources en revanche nous renseignent sur les motivations des réfractaires au travail<sup>74</sup>, les pratiques évoquées étant classiquement discrètes. Ajoutons que la haute pression morale de l'époque, qui plus est véhiculée par le milieu anarchiste, n'incitait pas à revendiquer haut et fort une quelconque aversion pour le labeur. Reste à apprécier l'importance des refus du travail à Barcelone et leur signification, sachant que de 1936 à 1938 les gestionnaires se plainquirent effectivement en permanence de la faible productivité et de la léthargie des ouvriers.

---

<sup>73</sup> Seidman, 2010, pp. 14-19.

<sup>74</sup> On en sait un peu plus sur les motivations des réfractaires à la guerre à partir des courriers des soldats. Seidman a recensé des formes individuelles de résistance : auto-mutilations, désertions, refus de tirer sur le soldat d'en face, fraternisations...

#### 4. Syndicats et syndiqués dans les années trente

« La CNT jouait un double rôle à Barcelone. Premièrement [...] elle était, de naissance, une organisation révolutionnaire qui – à la différence de la CGT française – l'était restée durant les années trente. Deuxièmement, la CNT était un syndicat qui défendait, comme les autres, les revendications quotidiennes de ses membres. »<sup>75</sup>

Dès que la CNT sortit de la clandestinité, en avril 1931, des milliers d'ouvriers s'y affilièrent, mais les dirigeants du syndicat se plaignaient du fait qu'ils ne payaient pas leurs cotisations et ne se rendaient pas aux réunions. Il fut alors envisagé de ne pas autoriser à travailler un affilié qui n'était pas à jour de ses cotisations. Mais les prolétaires étaient très combatifs : de violentes manifestations de chômeurs (très mal indemnisés) coïncidaient avec des grèves incessantes, au point que la CNT reconnut qu'elle ne pouvait pas contrôler celles qui éclatèrent pendant l'été 1931. La revendication principale était « la suppression totale du travail à la pièce et des primes », exprimée dès le congrès de fondation de la CNT en 1910, et restée très populaire à Barcelone. Diminuer le rythme de travail et en réduire la durée étaient les autres aspirations persistantes. Tout était bon pour cela : auto-mutilations, grèves contre la suppression des jours fériés coutumiers, etc. Quand la grève devenait difficile ou inefficace, la pratique du ralentissement du travail était une arme approuvée par la CNT ; dans la métallurgie en 1934-1935, elle provoqua une diminution de moitié de la production. Même les contremaîtres, groupe dont l'allégeance était absolument nécessaire au fonctionnement de l'industrie, contestaient l'autorité des patrons et recouraient à la violence pour appuyer leurs revendications.

Ainsi, de 1931 à 1936, dans une période d'instabilité politique et de crise économique, la classe ouvrière barcelonaise fit preuve d'une remarquable capacité à conquérir des salaires un peu plus élevés, une semaine de travail plus courte, et parfois la suppression du travail à la pièce.

Après juillet 1936, se considérant comme l'un des piliers de « l'articulation rapide et rationnelle de l'économie », la Confédération s'occupa, avec l'UGT, de la gestion du travail dans les entreprises. Et là, il faut bien en convenir, elle « combattit les aspirations qu'elle avait encouragées pendant la Seconde République ».<sup>76</sup>

Pendant la révolution, les deux aspects de la Confédération allaient entrer en conflit car la classe ouvrière barcelonaise allait continuer à se battre, dans des circonstances encore plus défavorables, pour travailler moins et gagner plus. Autrement dit, la CNT allait se trouver confrontée à ses ennemis de classe, mais aussi à ceux qu'elle disait représenter (*cf.* Seidman, 2010, pp. 86-97).

#### 5. La gestion syndicaliste des entreprises sous contrôle ouvrier

En vertu du décret de collectivisation, les conseils d'usines nommés par les ouvriers en assemblée générale étaient responsables de leur gestion, et il s'agissait d'assurer un rendement maximum. Malgré la perte progressive de sa puissance politique, la CNT, avec son million de membres, conservera jusqu'à la fin de la guerre le contrôle des plus importants secteurs d'activité de Barcelone, y compris celui de l'armement. Elle considéra le décret instaurant les 40 heures par semaine comme « ruineux, suicidaire, et contre-révolutionnaire », et la réduction du temps de travail et

---

<sup>75</sup> Seidman, 2010, p. 71.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 85.

l'augmentation de 15 % des salaires comme une « sérieuse erreur » (cf. Seidman, 2010, p. 109).<sup>77</sup> Malgré ces améliorations, des travailleurs boudèrent leurs ateliers ou usines dès juillet 1936 comme l'indique ce document <sup>78</sup>:

« En exécution avec les accords pris par la dernière assemblée, ont été rayés des listes d'ouvriers les individus qui abandonnèrent le travail aux premiers moments de la révolution, ainsi que ceux qui depuis cessèrent de travailler sans raison valable. »<sup>79</sup>

Ou cet autre :

« Le 15 août 1936, le Comité de contrôle des transports publics demanda que tous les travailleurs justifient leurs absences avec un certificat médical. Cinq jours plus tard, un membre du Comité et un médecin furent nommés pour contrôler les malades à domicile. »<sup>80</sup>

Ces ouvriers pouvaient s'être investis dans d'autres manières de « faire la révolution », par exemple dans les comités de quartiers dont j'ai parlé. On sait que des militants et des miliciens étaient très mobiles pendant les premiers mois de la révolution, allaient et venaient entre le front et la ville, passaient des moments dans les collectivités agricoles, participaient aux divers centres sociaux et culturels. Certains ne se sentaient pas en phase avec le collaborationnisme de la CNT-FAI et estimaient sans doute ne pas avoir de comptes à rendre au syndicat. Si les syndicalistes anarchistes et communistes trouvèrent des partisans réellement dévoués parmi une minorité de travailleurs en Catalogne, beaucoup de ceux qui adhéraient pendant la guerre le faisaient parce que la vie était difficile sans carte syndicale.<sup>81</sup> Une grande partie des nouveaux affiliés, pas forcément politisés, étaient d'ailleurs réticents à assister aux réunions et à payer leurs cotisations.

« Même les militants qui étaient censés être dévoués manquaient souvent les réunions [...] et étaient mis en garde : “ Les camarades des Comités de contrôle doivent se considérer eux-mêmes comme des ouvriers au même titre que les autres et sont donc tenus de travailler [...]. Si un camarade sabote notre travail, [...] il sera immédiatement expulsé. ” ».<sup>82</sup>

« Les historiens pro-anarchistes ont affirmé que l'accroissement du pouvoir étatique était responsable de la démotivation des ouvriers des collectivités barcelonaises », et que dans les premiers temps les ouvriers travaillaient avec enthousiasme. Seidman estime qu'en fait c'était le contraire : l'État et la bureaucratie se renforçaient en réponse à la résistance ouvrière au travail :

« L'idéologie anarcho-syndicaliste du développement économique comprenait une philosophie politique démocratique étendue à l'usine. Les moyens de production devaient être développés avec l'accord – et sous le contrôle – des ouvriers eux-mêmes. [...]. Les anarcho-syndicalistes voulaient ce qui est maintenant connu comme autogestion, ou contrôle ouvrier sur les usines. [...]. [Mais] les théoriciens anarcho-syndicalistes n'ont jamais réfléchi en profondeur à l'éventuel conflit entre la forme démocratique des conseils et le contenu du programme de rationalisation économique et d'industrialisation. [...].

---

<sup>77</sup> Certaines améliorations des conditions de travail constatées à partir de juillet 1936 furent complétées par la mise en place d'une médecine du travail, des prestations de retraite, d'écoles et de centres de formation, etc. Mais dans de nombreux cas, les perturbations de l'économie et la diminution des ressources les bloquèrent.

<sup>78</sup> Extrait du « Rapport sur le rôle du comité central de “ l'Espagne industrielle ” », du 25 octobre 1936 (Souchy, 2006, p. 74).

<sup>79</sup> Certains de ceux qui étaient portés manquants dans les usines participèrent peut-être, durant les premières semaines de l'été 1936, aux expropriations des biens des riches, pour leur propre compte ou pas. En tout cas, quand ils n'appartenaient pas aux comités CNT, ils étaient qualifiés de « pilleurs » et fermement réprimés par les syndicats. Dès le 26 juillet, la presse avertit que des « rondes volantes de vigilance » patrouillaient dans la ville pour arrêter les « pilleurs », « saccageurs » et autres « sans-gêne » qui étaient amenés à la prison Modelo.

<sup>80</sup> Seidman, 2010, p. 108.

<sup>81</sup> Elle ouvrait l'accès aux cantines, aux aides sociales, permettait de trouver et de garder un emploi, d'obtenir un logement, d'être admis dans un hôpital, de voyager, etc.

<sup>82</sup> Seidman, 2010, p. 113.

Confrontés au choix entre la participation des ouvriers à la production et à son efficacité », certains libertaires en vinrent à justifier de punir celui qui, « en raison de sa mauvaise volonté ou d'un autre motif, ne voudrait pas céder à la discipline consensuelle »<sup>83</sup>.

« L'apathie et l'indifférence contribuèrent à la désintégration de la démocratie ouvrière et à la réapparition de l'élite gestionnaire durant la révolution espagnole. La nouvelle élite de militants syndicaux mettait en œuvre, pour faire en sorte que les ouvriers travaillent davantage et produisent plus, tant d'anciennes que de nouvelles techniques de coercition. »<sup>84</sup>

Certains, dès avant 1936, avaient prévenu « qu'un parasite n'obtiendrait rien pendant la révolution ». Pestaña préconisait d'établir des « cartes d'identité du travail pour contrôler les flemmards. [...] Un autre militant affirmait qu'une société communiste libertaire ne devait pas faire usage de la force contre ceux qui ne voulaient pas travailler mais plutôt les traiter comme des déficients mentaux et les laisser aller tant qu'ils ne perturbaient pas la paix sociale. [...] Le congrès de 1936 de la CNT à Saragosse [...] proposa des assemblées populaires chargées de discipliner " ceux qui ne remplissent pas leur devoir, soit sous l'aspect moral, soit comme producteurs ". [...] Qu'arriverait-il, cependant, si les travailleurs eux-mêmes résistaient aux volontés anarcho-syndicalistes de modernisation ? ».<sup>85</sup>

De juillet 1936 à janvier 1939, les syndicats CNT et UGT procédèrent ensemble, malgré les difficultés dues à la guerre et au-delà de leurs dissensions, à un début de rationalisation, de standardisation, de concentration et de modernisation de l'archaïque appareil industriel barcelonais. Et ils se battirent pour créer un marché national compétitif. De cela la plupart des militants sont restés très fiers.

La collectivité de Marathon, anciennement usine de *General Motors*, illustre bien cet effort. Elle devait être fermée par ses propriétaires américains, mais elle fut remise en marche par les militants UGT et CNT. Les techniciens aidèrent à coordonner, financer et conseiller nombre de petites entreprises qui produisirent des pièces détachées, jusque-là importées. En juillet 1937, la collectivité célébra le premier camion et son moteur à avoir été construits en série en Catalogne. Un des directeurs de Marathon, resté à Barcelone, salua le travail des 12 000 ouvriers de l'industrie automobile et déclara que la production d'un tel véhicule faisait partie intégrante de « notre guerre d'indépendance ». Ainsi, « le productivisme anarcho-syndicaliste rejoignait le nationalisme économique espagnol dans l'édification d'une industrie automobile indépendante ».<sup>86</sup> Dans une autre entreprise métallurgique :

« Le conseil d'administration de la collectivité avouait son intention de " réduire autant que possible le travail " en éliminant certains processus<sup>87</sup> [...] et soutenait qu'il était absolument nécessaire de réorganiser le procès de production [...]. La standardisation réduirait le temps de fabrication nécessaire et ouvrirait des perspectives de production " presque illimitée ". »

La nécessité urgente de former des techniciens qui devaient trouver des substituts aux matériaux manquants et mettre sur pied de nouvelles industries fit que la CNT chercha et obtint partiellement le soutien de cette catégorie de travailleurs, en général détestée par les cols bleus. En janvier 1938, la Confédération donna son aval à une proposition de doter les techniciens de pouvoirs coercitifs, mais elle ne réussit pas toujours à convaincre ses adhérents de leur obéir. Cela mit à mal le nivellement des salaires pratiqué depuis juillet 1936, et aggrava l'indiscipline de la base ; par contrecoup, le

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 69 et 70.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 69 et 70.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 134. Cette connivence avec la bourgeoisie moderniste n'empêcha pas les secteurs réactionnaires de tenter de saboter l'économie catalane.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 135. Dans ces conditions de non sortie du mode de production capitaliste, cela équivalait à aggraver le chômage.

centralisme démocratique rampant des syndicats s'accroît.<sup>88</sup> En janvier 1937, le ministre CNT de l'industrie au gouvernement de Madrid, Juan Peiró, soutint que le nivellement des salaires allait contre le principe libertaire et syndicaliste, « à chacun selon son travail » : « Le technicien a bien plus de besoins [que l'ouvrier ordinaire]. Il est nécessaire qu'il soit dûment récompensé. »<sup>89</sup> De fait dans l'ensemble, des différences importantes de salaires furent maintenues, et malgré quelques progrès, ceux des femmes demeurèrent inférieurs à ceux des hommes.

Dans les usines gérées tant par l'UGT que par la CNT, une bonne partie des méthodes qui caractérisaient la production capitaliste – dont le taylorisme<sup>90</sup> – furent donc conservées et même revendiquées par la « société prolétarienne », durant une phase de « transition »...

Frederick W. Taylor pensait que « la bourgeoisie, lorsqu'elle était éduquée scientifiquement, était en mesure de mettre fin à la lutte des classes par la prospérité, c'est-à-dire par la production illimitée et sa contrepartie, la consommation sans limites. [...]. Il sentait, non sans raison, que les ouvriers résisteraient à la direction scientifique du travail par des coupages de cadences et même par du sabotage. Par conséquent, il fit en sorte que l'organisation scientifique du travail puisse contraindre les travailleurs ».<sup>91</sup>



<sup>88</sup> Le syndicat maritime de la CNT mit en garde les marins : « La liaison entre le syndicat et l'équipage ne doit pas se comprendre uniquement de la base vers le sommet, mais aussi dans le sens contraire. » (*Ibid.*, p. 145.)

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>90</sup> La mise en place progressive du stade tayloriste de l'exploitation capitaliste dans le secteur métallurgique au début du XX<sup>e</sup> siècle fut accélérée par la guerre 1914-1918 et suscita une forte résistance ouvrière aux USA : « Lorsque le taux de chômage est faible et qu'aucune percée technologique n'intervient pour remettre en cause la qualification des ouvriers, le rapport entre les ouvriers et le patron repose sur un compromis où les premiers disposent d'une autonomie importante dans l'organisation de leur travail. C'est contre ce compromis que milite le taylorisme. L'ouvrier professionnel va être remplacé par une masse d'ouvriers spécialisés [...]. L'introduction de l'OST se fit de manière forcée selon les préconisations de Taylor, à qui un métallo de l'Iowa répondit à sa façon : “ Si le peuple américain ne veut pas passer tout son temps à travailler, c'est son droit même si les ingénieurs scientifiques prétendent qu'il pourrait produire cinq fois plus qu'actuellement. ”. » (Astarian, 2005, pp. 6-9.) Aux USA, le fordisme va succéder au taylorisme et susciter le désir consumériste des ouvriers. En France, l'OST commence dans les usines automobiles, qui sont « par excellence le champ d'expérimentation du taylorisme » au début du XX<sup>e</sup> siècle. Avec la guerre de 1914-1918, là aussi, la déqualification du travail passe à un cran supérieur. Mais ce n'est qu'après-guerre que l'introduction de la chaîne permettra de dépasser les limites du taylorisme. (Cf. Astarian, 2005, pp. 18-22.) Ainsi en Espagne, ce sont les anarcho-syndicalistes qui veulent introduire l'OST, les mêmes qui appelaient les ouvriers au respect du travail bien fait : lors de l'embauche, la CNT rappelait à l'ouvrier ce principe de base : combattre le patron mais toujours respecter le travail.

<sup>91</sup> Seidman, 2010, pp. 150 et 151.

Début 1937, la revue *Horizonte* de la collectivité CNT-UGT de Marathon fit l'éloge de l'OST qui sélectionnait les meilleurs ouvriers pour chaque tâche dans l'usine, et déclara que le potentiel économique d'une nation pourrait désormais se mesurer en véhicules par habitant. L'entreprise construisit une usine automobile qui ressemblait à celle de Renault en France, avec de longues allées, en vue des futures lignes d'assemblage. Les projets d'urbanisme du futur des militants anarcho-syndicalistes allaient de pair : s'il était question d'ouvrir de grands espaces clairs pour améliorer les conditions d'habitation de la population, c'était aussi pour que la circulation automobile y fût intense.

À l'évidence, le taylorisme et autres techniques employées par les syndicats n'étaient pas simplement une conséquence de la guerre qui exigeait une production rapide. Les syndicats poursuivirent la modernisation de l'industrie que la bourgeoisie espagnole n'avait fait qu'ébaucher.<sup>92</sup>

## 6. La résistance ouvrière

Après juillet 1936, les militants CNT-FAI appelaient à plus de travail et de sacrifice en ces temps difficiles. Mais au lieu d'endosser avec enthousiasme leur rôle d'ouvriers, maîtres de leur outil de production, les travailleurs de la base agissaient comme si les syndicalistes étaient la nouvelle élite dirigeante, et les pratiques ouvrières de ralentissement du travail perdurèrent.

Le salaire aux pièces et les primes avaient été supprimées en juillet 1936, et malgré un accroissement du personnel, une hausse des salaires et une augmentation du temps de travail, la production ne cessait de baisser. Alors, des conseils d'usine demandèrent aux syndicats de rétablir le système des primes et un contrôle rigoureux des producteurs. Dans le cas de l'usine métallurgique Casa Girona, où 1800 ouvriers produisaient du matériel de guerre, une commission chargée d'enquêter sur les « anomalies » conclut que le nouveau système de primes heurtait « nos plus intimes convictions », mais qu'il fallait y recourir puisque les ouvriers emportés par leurs « instincts égoïstes » et refusant de produire sans une motivation monétaire étaient majoritaires. Ces travailleurs « sans conscience et irresponsables » avaient été poussés par les agitateurs communistes de l'UGT, prétendit-on.<sup>93</sup> Cette décision engendra un débat interne tendu dans la CNT. Le président du syndicat soutint que les ouvriers récalcitrants « avaient été des jaunes et ne pensaient qu'à leur estomac ». Un autre militant important estima qu'il ne fallait pas augmenter la semaine de 40 heures, que les ouvriers se sacrifiaient déjà bien assez, que des privilégiés recevaient des milliers de pesetas par mois, et il démissionna.

Ainsi, comme les capitalistes l'avaient fait, les syndicats lièrent la paye au rendement, et le salaire aux pièces fut rétabli dans plusieurs entreprises dès 1937. Mais les problèmes liés au travail à la pièce perdurèrent tout au long de la guerre, dans tous les secteurs de l'industrie. Dans la construction, le conseil technico-administratif CNT formula en août 1937 le dilemme suivant : soit nous restaurons la discipline au travail et nous abolissons le salaire unique, soit nous allons au désastre. Il recommandait que seuls les travaux rentables soient entrepris. « Les masses doivent être rééduquées moralement », et leur travail rémunéré selon leurs efforts et la qualité. Dans le cas contraire, les ouvriers à faible productivité seraient pénalisés voire exclus.

---

<sup>92</sup> Cf. en annexes l'annexe n° 3: « L'anticapitalisme tronqué des anarchistes espagnols ».

<sup>93</sup> En réalité, les gestionnaires des usines où l'UGT était majoritaire rencontraient exactement le même problème de baisse de la production, ce que la CNT savait bien.

Dès l'automne 1936, l'inflation et les pénuries dues à la guerre<sup>94</sup>, et aussi provoquées par les manœuvres du PSUC<sup>95</sup>, amenèrent des travailleurs à réclamer des suppléments de salaire. En décembre 1936, les ouvriers du gaz et électricité réclamèrent la tenue d'une assemblée pour discuter de l'octroi d'un bonus de fin d'année. Ils furent traités de « contre-révolutionnaires et de fascistes » par le comité de contrôle CNT-UGT, pénétré de sa fonction, « diriger et canaliser les aspirations des masses ». Mais comme il craignait que l'assemblée posât d'autres problèmes embarrassants sur les différences salariales et les techniciens, il accepta le bonus (cf. Seidman, 2010, pp. 153-159).

La militarisation inhérente aux conditions du travail industriel fut évidemment renforcée par le contexte de la guerre. En mars 1937, tous les citoyens entre 18 et 45 ans devaient être en possession d'un « certificat de travail ». Les contrevenants pris dans des lieux de divertissement partaient aux travaux de fortification ou en prison (cf. Seidman, 2010, pp. 180 et 181).

Jusqu'à la fin de 1938, les plaintes continuèrent d'affluer dans les syndicats au sujet de l'indiscipline, de l'absentéisme<sup>96</sup>, des retards, des fausses maladies, des auto-mutilations, des coulages de cadences, des vols et du sabotage. Des débrayages furent signalés, mais les grèves furent peu

---

<sup>94</sup> Les prix de gros augmentèrent de plus de deux fois et demi et les produits de base furent sévèrement rationnés : les gens passaient des heures dans les queues devant les magasins. Les entreprises et les syndicats établissaient des coopératives pour épargner le temps et l'argent des employés (cf. Martorell, 2011). On commença à signaler des cas de mort de faim dans Barcelone en 1937.

<sup>95</sup> « Pour coordonner les efforts contre-révolutionnaires de ses partisans [10 000 paysans catalans], les militants du PSUC formèrent le GEPCI, un groupe de pression conservateur de commerçants qui demandait le retour au marché libre. » Les révolutionnaires anarchistes accusaient les « petits capitalistes du GEPCI » d'être responsables de l'inflation en spéculant sur les produits emmagasinés. En janvier et février 1937, « des groupes d'ouvriers armés de Barcelone, y compris des membres des patrouilles de contrôle, réquisitionnèrent des récoltes dans les champs ». La tension ne cessa de monter entre les forces de sécurité de l'État et les ouvriers armés des comités locaux. (Ealham, 2005 a, pp. 301 & 302.)

Le 20 décembre 1936, aussitôt après avoir pris ses fonctions de conseiller à l'approvisionnement, Juan Comorera, du PSUC, prononça un discours musclé en commençant par accuser le POUM d'activités contre-révolutionnaires. Ensuite il dénonça « les groupes parasites de la révolution », c'est-à-dire les groupes *incontrôlés* qui ne voulaient pas rendre les armes. En matière économique, il avança que la Catalogne avait dilapidé en quelques mois « la richesse accumulée par les générations antérieures » et que maintenant « la fête était finie ». Il prétendit que les responsables des pénuries étaient les innombrables comités de toutes sortes « qui ne permettent pas la libre circulation des marchandises [...]. De fantastiques comités de défense qui ne défendent que leurs privilèges créés dans les premiers moments de cette révolution, de cette guerre. [...] qui ont constitué un petit magasin de ravitaillement quand les femmes prolétaires de Barcelone se voient obligées de faire la queue [...]. Qui ont remplacé, aux dépens de la collectivité, les vieux intermédiaires. [...] Et voilà pourquoi on manque de produits de subsistance à Barcelone. [...] Parce que la grande différence de prix entre celui payé au paysan et celui que règle le consommateur ne va pas dans la poche du vendeur, mais quasi entièrement dans celle des comités ».

Ce discours développait et justifiait les pancartes et tracts visibles lors des manifestations de femmes de la fin 1936 et début 1937 : « Plus de pain et moins de comités. Qu'un gouvernement gouverne : celui de la Généralité. » (Cf. *La Vanguardia* du 27 décembre 1936.) Selon Guillamón, ces femmes étaient manipulées par les communistes. Selon Seidman, 2002, ces manifestantes renouaient avec des pratiques du début de la République. Leur mécontentement a certes été exploité par les communistes, mais il relève à ses yeux d'un « individualisme subversif ». Le 14 avril 1937, « une manifestation de femmes, qui cette fois n'étaient pas manipulées par le PSUC, était partie de la Torrassa et avait parcouru les marchés de Collblanc, Sants et Hostafrancs, protestant contre le prix du pain et des produits alimentaires ». Des troubles et manifestations se poursuivirent les jours suivants et des boulangeries furent prises d'assaut (Guillamón, 2011, p. 207).

Plutôt que de critiquer ouvertement la gestion de son prédécesseur cénétiste à la Conseillerie de l'approvisionnement (Juan Domenech, en poste du 28 septembre au 15 décembre 1936), Comorera s'en prit au syndicat de l'Alimentation de la CNT dont le réseau de 13 magasins et de cantines de quartiers, entretenu par les comités révolutionnaires, nourrissait les chômeurs et leurs familles ainsi que les réfugiés de guerre, et rivalisait de fait avec les vendeurs au détail qui suivaient la loi de l'offre et de la demande et se fournissaient au marché noir. La politique du PSUC à ce moment-là était d'exclure le POUM du Front populaire et de ménager momentanément les anarchosindicalistes, tout en séparant les instances supérieures de la CNT-FAI de sa base populaire (Guillamón, 2011, pp. 157- 180).

<sup>96</sup> Ce phénomène affectait aussi les entreprises où faute de matière première la semaine de travail avait été ramenée à 24 heures. Il faut donc prendre en compte que si la production industrielle espagnole avait chuté de 33 à 50 % pendant la guerre, ce n'était pas seulement à cause du faible rendement des ouvriers.

courantes car les menaces de mise en prison ou en camp de travail <sup>97</sup> étaient dissuasives. Petit à petit, tous ces comportements, y compris parler ou manger pendant les heures de travail, l'ivrognerie, l'immoralité, se plaindre violemment, distraire les autres, *etc.* furent assimilés à du sabotage, et les coupables punis d'amende ou renvoyés. Seidman note que les secteurs où le militantisme avait été particulièrement intense dans les années trente avaient un problème particulier avec les saboteurs. Il prend l'exemple du syndicat métallurgique de Badalona « qui demandait à son homologue barcelonais de ne pas fournir d'emploi [à ses ouvriers] sans son approbation explicite ». <sup>98</sup> Il y a donc peut-être un rapport à faire entre la radicalité ouvrière et un désintérêt pour l'autogestion, en tout cas telle qu'elle a été engagée à Barcelone.

Je n'affirme pas que la résistance au travail dans les entreprises rendait compte d'une attente déçue vis-à-vis de rapports sociaux autres, ni qu'elle relevait explicitement d'une volonté de relancer la révolution ; on a trop peu d'éléments tangibles pour le conclure.

En tout cas, plus l'État se renforçait, plus la démoralisation rendait les travailleurs indifférents à leur tâche, et plus des mesures répressives étaient prises contre eux.

Lors d'un *plenum* local de Groupes anarchistes de Barcelone du 12 avril 1937 axé sur la politique collaborationniste de la CNT, où étaient présents des militants des Jeunesses libertaires et des Comités de défense, plusieurs intervenants (dont des membres du groupe Los Amigos de Durruti) exprimèrent leur frustration devant l'échec de la politique de concessions économiques et politiques :

« La contre-révolution a progressé malgré notre collaboration au gouvernement ; cela démontre que cette dernière est contreproductive. »

« [Il faut engager] la socialisation totale de l'industrie, du commerce et de l'agriculture ; sans cela nous perdrons la guerre. On ne peut faire la révolution sans s'affronter au capitalisme, quelle que soit la forme sous laquelle il se présente. »

Face à cette ambiance, quelqu'un fit valoir que « les positions extrêmes étaient justifiées quand nous nous trouvions immergés dans la population. Maintenant, personne ne nous entoure et c'est dangereux de prendre des décisions de ce type ». Et il concluait qu'il fallait juste demander aux comités supérieurs « plus de responsabilité en tout ».

Un groupe anarchiste proposa que les ministres anarchistes « se retirent du gouvernement et que les Comités de quartiers constituent un Comité Central ».

Un autre estima qu'il fallait « éviter l'apparition d'un abîme entre le peuple et la CNT-FAI » et maintenir à tout prix l'unité CNT-FAI.

Mais le *plenum*, prenant en considération le bilan de neuf mois de politique ministérielle, décida à l'unanimité de demander « à nos représentants de se retirer du gouvernement de Catalogne ». Puis une partie de l'assemblée fit machine arrière, effrayée par sa propre audace, sous la pression de représentants des instances supérieures de la CNT-FAI. (Cf. Guillamón, 2011, pp.181-207.)

Tout ceci en dit long sur la crise interne du mouvement libertaire espagnol, et signale la réactivation des vieilles tensions entre anarchistes et anarcho-syndicalistes, avec un risque de scission évoqué. On prend aussi la mesure de l'abîme qui se creusait entre l'organisation et les classes populaires.

---

<sup>97</sup> García Oliver et la CNT-FAI étaient très fiers de la réalisation des camps de travail (dits aussi « camps de concentration »), considérés comme plus progressistes que ceux de l'URSS. Ils devaient réhabiliter les « ennemis du peuple », et les délinquants (cf. Seidman, 2010, p. 118).

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 169.

La lutte ouverte entre révolution et contre-révolution à Barcelone quelques jours plus tard allait rendre manifeste cette contestation interne : lors de la provocation policière du 3 au 7 mai 1937, la rue reprit ses droits. Sans aucun mot d'ordre de la CNT, des barricades s'édifièrent dans les quartiers, défendues par des ouvriers armés – en premier lieu des membres des Comités de défense et de quelques-uns des Patrouilles de contrôle – par des groupes d'affinités de la FAI et d'autres révolutionnaires du mouvement comme Los Amigos de Durruti, des miliciens venus du front (ou en permission), ainsi que des militants du POUM.

Mais les leaders de la CNT-FAI et du POUM demandèrent aux insurgés de retourner au travail, une fois de plus. Les 4 et 17 mai, à Barcelone et à Madrid, les ministres anarchistes furent bien virés des gouvernements, mais par les représentants du Front populaire...

Les Comités de défense ne se donnèrent pas tout de suite pour vaincus : dans une circulaire interne du 27 mai 1937, après avoir tiré le « bilan des erreurs des journées de mai », il fut question d'organiser des « compagnies de cinquante militants armés » en vue d'un « projet d'organisation conspirative » et de passer à la clandestinité. Mais de juin à septembre 1937 la répression se déchaîna contre eux et les neutralisa. Seule une presse clandestine subsista un moment, centrée sur le soutien aux prisonniers antifascistes. (Cf. Guillamón, 2011, pp. 219-222.)

Mai 37 représentera la date emblématique de la victoire de la contre-révolution sous maints aspects, dont celui de la fin de l'osmose entre la CNT et les *barriadas*, et le lent dépérissement de celles-ci sous les coups de la seconde République socialo-stalinienne – et même socialo-stalino-cénétiste à partir d'avril 1938, quand la CNT-FAI revint au gouvernement de Madrid.

« La signification des journées de Mai n'était pas, au fond, en soi, de briser la CNT [...]. Il s'agissait plutôt de briser les solidarités organisationnelles de la CNT à Barcelone de façon à affaiblir ses sections, soutenues et épaulées par la "Barcelone des parias", par les mécanismes et les usages politiques de résistance à l'État. »<sup>99</sup>

Les collectivités d'Aragon seront la cible suivante.

Le problème des pénuries ne fut pas résolu à Barcelone : les jeunes des quartiers pauvres allaient piller dans les champs, y compris dans les parcelles collectivisées (1000 hectares dans Barcelone).<sup>100</sup> Dans les *barrios*, il se disait à nouveau que « voler les riches pour manger est très différent d'attaquer n'importe qui pour mener une vie de luxe », et des militants anarchistes, ouvriers ou pas, reprirent carrément les *atracos*.<sup>101</sup>

Pour couronner le tout, de 1937 à 1939, les bombardiers ennemis criblèrent tout particulièrement les quartiers populaires (Poble sec, Barceloneta, Raval), pour en finir avec la « ville du mal » (cf. Ealham, 2005 a, p. 304).

---

<sup>99</sup> Helen Graham, 1999, p. 531.

<sup>100</sup> Les jeunes réfugiés de guerre volaient en bandes et revendaient au marché noir. 22 000 déplacés et souvent sans emploi vivaient difficilement dans la ville, et cela provoqua des tensions avec les « autochtones » (cf. Seidman, 2010, p. 171).

<sup>101</sup> Un bulletin de la CNT relata comment trois braqueurs du quartier de Can Tunis furent fusillés en décembre 1938 pour avoir attaqué la caisse du syndicat du bois dans le quartier de Pueblo Seco, et tué deux militants. Deux anarchistes de la colonne Durruti (anciens du Comité de guerre) furent exécutés avec eux.

## 7. « Toute cette révolution contre l'économie doit s'arrêter »<sup>102</sup>

Au vu de la généralisation des actes visant à toujours réduire le temps et l'énergie consacrés au travail par un prolétariat qui avait été très combatif, il est difficile de ne pas parler d'aversion fondamentale pour le travail et pour la vocation même de prolétaire.

L'approche morale doublée d'une approche militante traitera les réfractaires barcelonais de tire-au-flanc, ou d'individualistes sans conscience sociale, incapables de s'engager dans une lutte collective. Leur comportement insouciant et dangereux sera considéré comme un sabotage de l'expérience révolutionnaire.

D'autres conviendront que l'appareil cénétiste réduisant le programme révolutionnaire à une peau de chagrin provoqua le trouble puis la désaffection compréhensibles d'une partie des prolétaires, tant sur le front que sur le lieu de travail. Mais ils n'y verront qu'une « révolte muette » contre la bureaucratie syndicale. Ils soutiendront ceux qui critiquèrent activement la CNT-FAI sur le plan politique et doctrinal, et qui se sacrifièrent par responsabilité militante, comme les miliciens de la colonne de Fer, ou qui surenchérent dans l'appel à la discipline.<sup>103</sup> Mais ils ne voudront pas commenter le discours industrialiste des anarcho-syndicalistes des années trente ni l'effet en retour que cela eut sur le projet d'émancipation libertaire en train de s'expérimenter.

Sachant que « le nouveau comportement type de l'ouvrier d'industrie de l'époque était d'en faire aussi peu que possible », comment s'étonner qu'un projet d'émancipation libertaire, désormais associé à la soumission *volontaire* au temps et à l'espace du travail industriel, ne fasse pas recette ? Je ne parle pas d'*anti-travail* conscient ici, mais de la manifestation d'une aversion universelle, peut-être renforcée en Espagne par le fond anti-capitaliste qui y perdura un peu plus longtemps qu'ailleurs. Il ne s'agit pas ici d'attribuer un « beau rôle » à la base par rapport à ses dirigeants, même si la CNT était en train de devenir un syndicat comme les autres.<sup>104</sup> L'intérêt est de comprendre, *pour aujourd'hui*, comment le mouvement ouvrier s'est coulé, bon gré mal gré, dans l'utopie capitaliste.

« Alors que [les militants] identifiaient la conscience de classe au contrôle et au développement des forces productives [...], la conscience de classe de la plupart des ouvriers se manifestait, elle, dans le fait d'échapper à l'espace et au temps de travail, tout comme avant la révolution. »<sup>105</sup>

Cette conscience des ouvriers – sans doute diffuse et indistincte – date des débuts du capitalisme et repose sur ce constat : le travail est la matière vitale du mode de production capitaliste, les travailleurs n'ont rien à y gagner ni à défendre à partir de lui. Mais les syndicats et partis de gauche, révolutionnaires ou pas, participeront au développement capitaliste aveugle<sup>106</sup> jusqu'à ce que les luttes

---

<sup>102</sup> Injonction lancée en juillet 1938 par le directeur d'une entreprise de confection à ses ouvriers qui protestaient contre l'exclusion de trois d'entre eux – qui « produisaient peu et mal » (Seidman, 2010, p. 180).

<sup>103</sup> Ainsi Los Amigos de Durruti qui demandaient « plus de travail, de sacrifices, la fin des hausses de salaires, et même le “ travail obligatoire ” » (Seidman, 2010, p. 195), et déplorait le manque de « moralité à l'arrière » ( Amorós, 2003 b).

<sup>104</sup> Des anarchistes se mirent à admirer ouvertement le modèle soviétique, « qui avait su solidifier la base économique de sa révolution ». En février 1937, le syndicat du textile CNT de Badalona appela les travailleurs à imiter le stakhanovisme, et d'autres parlèrent de faire du travail « un sport, une noble compétition » permettant au vainqueur de recevoir « le titre de travailleur distingué de la production ». La revue *Horizonte* de la collectivité Marathon professa que l'URSS était « le guide et l'exemple à suivre pour le monde ». En un mot, le syndicat était bien devenu « la forme par excellence qui permet l'extraction du maximum d'efficacité et de rendement de ses membres ». (Cf. Seidman, 2010, pp. 185-195.)

<sup>105</sup> Seidman, 2010, p. 193

<sup>106</sup> « Le mouvement ouvrier classique, qui n'a connu son apogée que longtemps après le déclin des anciennes révoltes sociales, ne lutta plus contre le travail et ses scandaleuses exigences, mais développait presque une sur-identification avec ce qui paraissait inévitable. Il n'aspirait plus qu'à des droits et à des améliorations dans le cadre de la société de travail dont il avait déjà largement intériorisé les contraintes. [...]. Le malheur du travail s'est mué en fausse fierté du travail [...]. Le

anti-syndicales et anti-travail des années soixante rendent *visiblement* étrange cette proposition de reconstruire le monde autour d'un centre que ses occupants ne cherchent qu'à fuir.

Pour envisager un jour de pouvoir contredire le constat qu'il n'y a – en 1936 comme aujourd'hui – qu'une utopie, celle du capital<sup>107</sup>, il faudrait qu'une prochaine « insurrection ne se réapproprie jamais les éléments de la propriété capitaliste pour reprendre la production à son propre compte. [...] [ce qui annoncerait] la possibilité d'un rapport des individus entre eux qui n'ait pas le travail pour contenu » (cf. Astarian, 2010).

*Myrtille, giménologue, février 2012. Les traductions de l'espagnol sont de mon fait.*

À suivre



---

mouvement ouvrier [...] imposa contre les “ fonctionnaires ” bourgeois bornés du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle les dernières étapes de l'objectivation. » (Krisis, 2002, pp. 53 et 54)

<sup>107</sup> « Le mouvement permanent, et même accéléré, si cher aux futuristes, c'est le mouvement du capital ; la révolution, en revanche, suppose de contrôler ce mouvement. Elle [...] permet une société basée sur la possibilité de changer le cours de l'histoire », Postone&Brennan, 2011.

## ANNEXES

### Annexe n°1

#### Extrait de Los Amigos de Ludd :

#### « L'anti-machinisme dans l'Etat espagnol aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles »

« Le système industriel [en Espagne] a connu une première étape sous la forme de manufactures concentrées et non mécanisées dans des usines créées ou favorisées par la Couronne au XVIII<sup>e</sup> siècle, parmi lesquelles le grand établissement consacré à la draperie, à Guadalajara, reste la plus célèbre. Signalons également l'usine d'Ávila (destinée à la préparation du coton), les hauts fourneaux de Liérganes et de La Cavada, en Cantabria, qui servaient à la fonte des canons, l'usine de tabac de Séville, etc. La résistance des travailleurs à des formes de travail nouvelles et oppressives s'y est manifestée par des grèves, des attaques physiques contre les contremaîtres et les cadres, etc., mais sans doute parce qu'elles sont encore en petit nombre et ne portent guère préjudice aux intérêts des travailleurs, aucune destruction de machines n'a lieu à cette époque. Par contre, une résistance tenace à la généralisation du travail salarié se fait jour ; il est perçu par les ouvriers et les ouvrières de ces établissements comme une négation de leur liberté individuelle et collective, une atteinte à leur dignité, une dégradation physique et mentale ; en faisant de l'argent perçu comme salaire le facteur principal de leur vie, il est finalement vécu comme un corrupteur de leur intégrité morale. À en juger par leurs actes, ces travailleurs rejoignaient la pensée d'Aristote qui faisait du travail salarié une forme de semi-esclavage, et la résistance exemplaire qu'ils y opposèrent est une des causes principales, sinon la principale, des mauvais résultats obtenus par la presque totalité de ces établissements. [...] Dans l'État espagnol, [...] la propriété communale et les formes de coopération entre égaux restaient étonnamment puissantes au XIX<sup>e</sup> siècle, d'où une prolétarianisation assez incomplète et le poids énorme de la petite propriété. Cet état de fait a rendu difficile l'articulation du marché intérieur, a réduit l'usage et la circulation de l'argent, freiné la concentration des masses déshéritées dans les zones industrielles et, finalement, a limité l'industrialisation, faisant de l'Espagne un pays "attardé" selon la rhétorique des apôtres du développement et du productivisme.

[...] Dans le cas de l'État espagnol, l'attachement des gens à des formes de vie préindustrielles était justifié, car elles comprenaient des biens communaux importants que les diverses entreprises absolutistes et libérales ne réussirent pas à éliminer totalement ; des biens particuliers (terres, maisons, troupeaux, matériel agricole, etc.) assez bien répartis ; des outils et des ustensiles (métiers à tisser, etc.) de l'industrie rurale décentralisée également très communs ; la survie du régime de conseil municipal ouvert (dans les villages) qui offrait encore quelques restes d'auto-gouvernement ; des habitudes d'entraide enracinées, efficaces et satisfaisantes ; un mépris généralisé pour l'argent ; un grand respect pour les autres êtres humains et pour eux-mêmes les empêchant de se soumettre à des pratiques dégradantes comme le travail salarié (et, par conséquent, à l'empire des machines existantes dans la mesure où elles étaient inséparables du régime salarié) ; un grand sens du courage et de la dignité, une sensibilité aiguë pour le juste et l'injuste qui les poussait à s'affronter aux décisions illégitimes du pouvoir établi, une culture propre vivante et créative, etc. Les communautés rurales ont donc résisté à toutes les tentatives réalisées par l'État et les riches pour les dissoudre, et par conséquent, les machines agricoles ne pouvaient trouver aucun cadre politique et social, excepté dans les quelques régions de

latifundium consolidé. Ceci explique que ces communautés préférèrent continuer leur existence (qui était indéniablement, malgré ses graves défauts, meilleure ou, si l'on veut, pas aussi mauvaise que ce que leur offraient la grande ville et la grande industrie), et ne virent aucun intérêt dans la généralisation de la machinerie existante sur le marché (cependant, ils utilisaient couramment la machine qui leur était utile, comme par exemple les vanneuses). [...]

La mécanisation de l'agriculture n'a eu lieu que sous le régime franquiste, puisque c'est seulement celui-ci qui, une fois la guerre civile gagnée, a été capable de détruire définitivement la société rurale (tâche à laquelle l'absolutisme comme le libéralisme progressiste avaient partiellement échoué) — destruction qui est la condition nécessaire de la mécanisation massive. »

Dans un autre de leurs textes (2009, p. 108), Los Amigos de Ludd concluent que « la classe ouvrière industrielle, née dans le deuxième quart du XIX<sup>e</sup> siècle, conserva de fortes attaches avec le monde préindustriel, en raison surtout de l'intégration régulière de paysans dans ses rangs. Par conséquent, et relativement aux autres pays européens, y étaient particulièrement vivaces les idéaux de communauté, l'entraide, le dédain pour tout ce qui a trait à l'argent et aux jouissances matérielles, le goût pour la délibération et la décision en assemblée, la méfiance envers les fonctionnaires des syndicats et des partis politiques. De la même manière, la propriété collective, la critique radicale du capitalisme prédateur, despotique et immoral, portée par les nouvelles idéologies ouvriéristes, marxistes et anarchistes, étaient familières d'un prolétariat issu du monde communal. Ce discours connut ainsi un succès extraordinaire auprès des ouvriers espagnols. Cela rendait fort peu probable un mouvement ouvrier à la manière anglaise, allemande, etc., c'est-à-dire centré sur le conflit salarial, les questions de revenu, autrement dit réactionnaire. C'est ainsi que la rencontre entre le mode de vie et les valeurs héritées du monde traditionnel espagnol et l'idéal radical du mouvement ouvrier a produit un prolétariat extrêmement combatif, cause directe de la guerre civile ».

*Les textes des Amigos de Ludd sont traduits et publiés en français. Certaines considérations y sont discutables, à commencer par l'absence de prise en compte de la mécanisation qui apparut dans les collectivités agricoles en 1936-1938 et une certaine idéalisation des rapports sociaux dans les communes rurales, qu'ils reconnaîtront d'ailleurs en partie ultérieurement ; mais le matériau accumulé et l'apport bibliographique sont considérables et permettent à chacun de se faire une idée.*

## Les deux courants de l'anarchisme espagnol

Le courant anarchiste individualiste était animé depuis le XIX<sup>e</sup> siècle par une myriade de petits groupes très autonomes, en lutte permanente contre l'autorité, le capitalisme et l'État. Selon Chris Ealham, auteur de *La lucha por Barcelona*, la tradition libertaire dans cette ville date de la décennie 1860 et fut véhiculée par les groupes d'affinité comprenant entre quatre et vingt membres qui provenaient du même quartier et se faisaient entière confiance. Ils propageaient une « culture de résistance à l'éthique du travail et aux rituels quotidiens de la société capitaliste ». On trouvait parmi eux des pacifistes, des naturistes et des végétariens, des espérantistes, mais aussi des activistes pratiquant la vie bohème, le brigandage, « l'acte individuel antisocial » et l'illégalisme ; ils ne reculaient pas devant l'usage de la violence. Le terreau de ces groupes anarchistes était la culture des quartiers (*barrios*) dont le « code moral » justifiait le « délit économique » pour finir le mois, et dont la pratique « d'action directe » remontait aux années 1830. Ce courant optait pour la propagande par le fait <sup>108</sup> et pour la voie insurrectionnelle. Il s'opposait violemment à toute organisation, restant dans un premier temps à distance de la classe ouvrière. La lourde répression que ces groupes subirent les rendit inopérants.

Les anarchistes plus intellectuels se réunissaient dans les cafés et se mêlaient à la marge, notamment aux gitans. Les idées individualistes se propageaient au sein des centres populaires culturels et sociaux, les *Ateneos* (entre 1877 et 1914, il en existait 75 à Barcelone), dans les écoles rationalistes et dans de nombreuses revues, parmi lesquelles on trouvait *La Revista Blanca*, *Ética*, *Iniciales*, *Estudios*, etc. On peut y lire des textes en défense et illustration de « l'expropriateur » qui « restitue à la société la partie du produit du travail confisquée par le bourgeois ». Dans *Tierra y Libertad* de Madrid en 1902, deux mois après la grève générale de Barcelone, un article de Firmin Salvochea s'intitulait : « Ne travaillez pas ! ».

Ces groupes revendiquaient un certain éclectisme et pouvaient adopter selon les époques des théories philosophiques « non prolétariennes » (Ibsen, Nietzsche, Stirner). Les publications anarchistes témoignaient d'un grand intérêt pour la culture, la science et les arts, à partir d'une démarche foncièrement anticléricale, progressiste et rationaliste. S'ils s'intéressaient peu à l'action syndicale, les anarchistes individualistes, la plupart urbains, respectaient la figure du *producteur* et étaient de fervents partisans du *communalisme*, système fédéraliste dont la commune rurale autonome est la base. Les tentatives insurrectionnalistes des années trente pour proclamer le communisme libertaire furent soutenues par la famille Urales par la bouche de la conférencière Federica Montseny en 1932 : « Nous devons, nous les anarchistes, déplacer nos activités dans les campagnes, dans les villages ruraux, d'où partiront les phalanges révolutionnaires, pour en finir avec l'hégémonie des villes, foyers de corruption et de stérilisation des mouvements. [...] Nous n'avons pas besoin des villes pour faire la révolution [...] [villes] qui sont le lieu de concentration des forces capitalistes. »<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> C'est en 1881 au congrès international anarchiste à Londres que la « propagande par le fait » fut adoptée « en association à la propagande écrite et verbale ». Cette stratégie d'action politique développée par les anarchistes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> englobait « les actes de terrorisme, les actions de récupération et de reprise individuelle, les expéditions punitives, le sabotage, le boycott voire certains actes de guérilla ». (Source : *Wikipedia*.)

<sup>109</sup> Elorza, 1973, p. 451.

Fin 1935, au vu de l'imminence de la victoire du Front populaire, beaucoup d'anarchistes individualistes commencèrent à penser concrètement à la société future. Ils se mirent eux-mêmes en garde contre une excessive idéalisation de la vie à la campagne, et sur les difficultés de la vie en commun : « Que nous désirions nous évader de la vie d'usine, de bureau ou de boutique [...] est un mouvement naturel, sain et légitime. [...] Les conditions pour réunir toutes les chances de succès sont de retourner à la campagne progressivement, en gardant le travail qui nous assurera les moyens de vivre (si nous pouvons) et, peu à peu, nous transplanter complètement [...]. Il est nécessaire *d'agir seul* pour conserver son indépendance et ne pas risquer de compromettre celle des autres. »<sup>110</sup>

Le second courant renvoie à l'anarchisme ouvrier qui ne s'était pas vraiment développé après la création de la Fédération Régionale Espagnole de l'AIT en 1870. Il reprit de la vigueur au début du XX<sup>e</sup> siècle en s'inspirant de l'anarcho-syndicalisme français. La première grande grève éclata à Barcelone en 1902 ; celle de 1909 fut transformée en insurrection urbaine par la population des quartiers. La CNT se constitua en 1910. L'existence même d'une organisation anarcho-syndicaliste signifiait une certaine rupture dans le *modus operandi* de l'anarchisme espagnol, contre l'activisme individuel et en faveur de l'action collective et solidaire.

Ce syndicat sans permanent, pratiquant l'action directe, va s'imbriquer intimement dans les communautés de quartiers en créant notamment des Comités de *barriadas*, réseaux d'information et d'action (voir *supra* note 49). Il renforcera une pratique populaire déjà existante où la rue était l'épicentre de l'action, qui va s'intensifier dans les années trente (grèves commençant à l'usine et continuant dans les quartiers, refus de paiement des loyers, boycotts, manifestations de chômeurs finissant en expropriations collectives, manifestations de femmes accompagnées d'hommes armés, libération et planque de prisonniers, édification de barricades, etc.). Tout cela participait d'une contre-culture d'action directe qui n'attendait rien de l'État, violemment antipolitique, particulièrement non misérabiliste et animée d'un sentiment de supériorité morale face aux bourgeois considérés comme des criminels. La CNT affermit ses liens avec les écoles rationalistes, les coopératives de consommation et les *Ateneos*, lesquels « renforcèrent l'esprit autonome des *barriadas*, donnant du sens et de la dignité aux expériences des quartiers. Du fait du sacrifice collectif nécessaire à leur ouverture, ils se convertirent en source d'orgueil local, renforçant la confiance de la communauté dans l'idée de la possession commune d'une richesse. [...] Ceci se passait à une époque où en Europe l'arrivée des formes de culture de masse comme le football et les salles de concert avaient commencé à ramollir et diluer la conscience socialiste » (Ealham, 2005 a, p. 95).

Avec la victoire obtenue lors de la grande grève de 1919 contre l'entreprise anglo-canadienne Riegos y Fuerzas del Ebro, à la suite de quoi l'État espagnol fut le premier en Europe à légiférer sur la journée de huit heures, « la CNT devint un des acteurs principaux dans le monde industriel et une référence pour les ouvriers » (*ibid.*, p. 87). La Confédération réussit ainsi à combiner des formes traditionnelles de lutte qui représentaient un grand potentiel d'énergie hors des lieux de travail, et des formes « modernes » comme la grève.

Après 1919, la bourgeoisie catalane réagit fortement contre la CNT, organisa des milices et engagea des *pistoleros* pour casser les grèves et les militants. Le syndicat dut passer à la clandestinité et s'appuya sur les réseaux de soutien des quartiers. La CNT s'allia également à des anarchistes individualistes organisés en « groupes de défense » qui proposèrent leurs services pour répondre coup pour coup au patronat et à l'État<sup>111</sup>. Afin qu'ils ne se singularisent pas trop, la CNT leur octroya la

---

<sup>110</sup> Diez, 2007, p. 222.

<sup>111</sup> De 1919 à 1923, 189 ouvriers furent assassinés dans Barcelone et sa banlieue ; dans l'autre bord, 21 patrons furent descendus. (Cf. Ealham, 2005 a, pp. 98-102.)

paye d'un travailleur qualifié pour protéger les militants menacés, collecter les cotisations, attaquer les banques pour financer la caisse du comité *pro presos*, exécuter les *pistoleros* et s'attaquer même directement à certains dirigeants. Ces groupes totalisaient 200 personnes environ, et ils représentèrent une source de fierté pour les ouvriers ; jamais ils ne furent infiltrés ni trahis.<sup>112</sup> Début 1923, la plupart des groupes d'action anarchistes qui vont pratiquer l'action directe contre la dictature, tel celui des *Solidarios*<sup>113</sup>, étaient composés d'ouvriers syndicalisés endurcis. Mais ils voulaient garder leur autonomie et multiplièrent *los atracos* (les braquages) pour s'autofinancer.

La CNT ne pouvait agir publiquement dans les années vingt. L'une des raisons de la création de la FAI en juillet 1927 à Valence était de contribuer à la lutte en tant que société secrète révolutionnaire. Lors du congrès de sa constitution, il fut affirmé de n'établir « aucune collaboration, aucune entente avec des éléments politiques, et de n'être en intelligence qu'avec la CNT.<sup>114</sup> [...] On approuva les coopératives de consommation et autres essais constructifs (ateliers communautaires, colonies agricoles), du moment qu'ils étaient imprégnés d'esprit libertaire anticapitaliste. » La FAI,

---

<sup>112</sup> Lorenzo, 2006, pp. 61-63. Voir aussi Guillamón, 2011, pp. 32-39 : « Les groupes d'action des années du *pistolero* (1919-1923) se constituèrent comme groupes d'autodéfense des syndicalistes et de l'organisation. [...] À partir de l'assassinat de Salvador Seguí et de [Padronas] (10 mars 1923), une commission exécutive [...] approuva la constitution de groupes d'action qui répondraient au terrorisme étatique et patronal par l'attentat personnel. [...]. Ces groupes furent violemment dénoncés, dans les années trente, par divers secteurs (les *trentistes*) qui les accusaient de porter préjudice à la CNT en confondant l'action révolutionnaire et la délinquance armée. L'État et les patrons criminalisèrent irrationnellement ces groupes d'action, et aussi les syndicats uniques, les *ateneos* et les groupes d'affinité. Car chaque syndicat unique engendrait ses propres groupes d'action, en tant qu'organes indispensables de l'action directe syndicale, face aux abus des contremaîtres et patrons, en cas de non application d'accords salariaux, pour la formation de piquets, pour l'autodéfense et aussi pour soutenir ou abrèger des grèves qui manquaient souvent de caisses de résistance. [...] Pour l'éthique populaire la différence entre légalité et illégalité manquait de sens dans un monde misérable et abject, soumis à une exploitation sans bornes, dans lequel on luttait pour mal vivre. [...] La différence entre un groupe qui effectuait des expropriations pour aider les prisonniers ou financer la presse, et un groupe d'action qui s'alimentait (littéralement) ou profitait de son butin résidait seulement dans la destination finale qui était donnée à ce dernier. [...] Quelques groupes d'action vivaient au fil du poignard, entre la lutte de classes [...] et la révolte millénariste ou antisociale des marginaux, bohèmes et misérables. [...] En mai 1935, un *plenum* de groupes anarchistes condamna les groupes d'action spécialisés dans les *atracos*, fussent-ils destinés au financement de l'organisation ou à la survie de leurs auteurs, chômeurs ou pas. Durruti argumenta que le temps de l'expropriation individuelle était passé, puisque se rapprochait celui de l'expropriation collective : la révolution. »

<sup>113</sup> Douze hommes d'action de la CNT avec, entre autres, García Oliver, Buenaventura Durruti, Francisco Ascaso, Aurelio Fernández, Ricardo Sanz et quatre femmes créent ce groupe en 1922. Ils seront secondés par de nombreux auxiliaires au cours des années suivantes. En 1931, le groupe, réorganisé sur la base des « Cadres et Comités de défense CNT », s'appellera désormais *Nosotros*. Il réalisera son plan « d'organisation armée secrète » et prônera une « gymnastique révolutionnaire ». Partisans de la prise du pouvoir, ses membres furent qualifiés d'anarcho-bolchéviques par la tendance anti-autoritaire et antimilitariste de la CNT. S'ils représentaient la tendance la plus radicale dans l'action au sein du mouvement anarcho-syndicaliste, il faut distinguer les membres de *Nosotros* des anarchistes intégristes de la FAI, à la constitution de laquelle ils ont indirectement contribué, et à laquelle ils adhèrent en 1933. Encore que Lorenzo parle du « discours faïste anarcho-bolchévique [qui] prenait bien dans les masses » sous la République (Cf. Lorenzo, 2006, pp. 79-82, 91 et 105-109.) Selon Guillamón (2011, pp. 8-29), qui se base sur un rapport confidentiel de l'AIT rédigé par Alexander Shapiro « sur l'activité de la CNT » et sur le fonctionnement des Cadres et Comités de défense de décembre 1932 à février 1933, ces comités avaient pour « seul but de préparer les armes nécessaires en cas d'insurrection, organiser les groupes de choc dans les différents quartiers populaires, organiser la résistance des soldats dans les casernes etc. ». Mais après l'échec de l'insurrection du 8 janvier 1933, le rapport critiqua durement les défauts d'organisation de ces comités, et le fait que la CNT soit sous la coupe du Comité National des Comités de Défense (CNCDD). En pleine insurrection asturienne (à laquelle la CNT ne participa pas au niveau national), lors d'un rapport du CNCDD « sur la Constitution des Comités de Défense » du 11 octobre 1934, la tactique prônée par le groupe *Nosotros* fut qualifiée de dangereuse pour le mouvement et dépassée : « Il n'y a pas de révolution sans préparation. [...] Il faut en finir avec l'improvisation, l'inspiration exaltée [...]. Cette erreur de jugement sur l'instinct créateur des masses nous a coûté très cher. » À partir de là, les Comités de Défense devinrent la « milice secrète et anonyme de la CNT » complètement dépendante d'elle, financée par elle. Structuré en groupes de six membres, dont les fonctions de chacun étaient précisément établies, cet organisme totalement clandestin « devait être prêt à incorporer des milliers de syndicalistes, et aussi d'autres groupes secondaires comme les groupes d'affinité de la FAI, les Jeunesses Libertaires et les *ateneos* », au niveau local, *comarcal* et régional. Dans chaque quartier se constituait un Comité de Défense du secteur. Ces groupes d'information et de combat devaient jouer le rôle « d'avant-garde révolutionnaire qui inspirerait directement le peuple ». Les Comités de Défense firent la démonstration de leur efficacité lors des combats de juillet 1936 à Barcelone, sous l'impulsion, encore une fois, du groupe *Nosotros* ; mais ils échouèrent à Saragosse et à Séville, autres places fortes de l'anarcho-syndicalisme.

<sup>114</sup> La *trabazón* était le terme consacré pour désigner le lien organique entre syndicat et anarchie.

dite « l'organisation spécifique <sup>115</sup> », fonctionna sur la base des groupes autonomes d'affinité, <sup>116</sup> pour certains constitués en Fédération Nationale en liaison avec la CNT depuis 1923. À partir de 1930, elle entra dans sa phase suivante, plus clandestine que secrète, et donna de la voix contre les tendances « réformistes » de la CNT. (Cf. Lorenzo, 2006, pp. 87-91.) En 1931, la FAI devint le foyer d'accueil des opposants au réformisme, et un organe révolutionnaire quasiment spécialisé dans les soulèvements <sup>117</sup>, tout en s'imbriquant de plus en plus profondément dans la CNT.

Les deux courants de l'anarchisme espagnol – représentés par l'individu et la commune d'un côté, et le syndicat de l'autre – s'affrontèrent longtemps dans de vastes et épuisantes polémiques, qui recoupaient d'autres joutes entre les tendances dites « radicales » et « modérées », « spontanéistes » et « organisationnelles », « insurrectionnalistes » et « possibilistes », « faïstes » et « trentistes »... à l'extérieur comme au sein de la Confédération. Dans la FAI elle-même, entre un Federico Urales <sup>118</sup>, partisan d'un « anarchisme communaliste », et un Abad de Santillán (voir *supra* note 13) appelant à un « anarchisme constructif » en phase avec la croissance industrielle, le clivage était flagrant.

Même si certains individualistes dénonçaient la CNT et la FAI comme des « machines à cotiser » et des « unités dominatrices », notamment à travers la revue *Iniciales*, beaucoup de liens historiques, politiques et personnels reliaient les représentants des deux courants, qui appartenaient donc bien à la même famille. Des militants anarchistes de premier plan de la CNT-FAI dans les années trente avaient des amis stirnériens. Mais plus la CNT-FAI (et la FIJL, Fédération Ibérique des Jeunesses Libertaires, créée en 1932) envisageaient le surgissement d'un mouvement social de grande ampleur, plus elles prenaient leurs distances avec le vieux fond anarchiste, à commencer par la pratique de l'expropriation individuelle : « Ou nous en finissons avec *el atraco*, ou *el atraco* en finira avec nous, » aurait dit Ascaso en 1935 (Voir aussi sur ces questions Chris Ealham, 1999 et Miguel Amorós, 2003 a.).

---

<sup>115</sup> C'est-à-dire spécifiquement anarchiste, par opposition à l'organisation syndicale. Elle se donnait pour objet un approfondissement idéologique notamment par la propagande orale.

<sup>116</sup> Cf. Guillaumon, 2011, pp. 29-32 : « C'était fondamentalement un groupe d'amis et/ou de militants unis par l'affinité idéologique qui assumaient un travail, des postulats et des tactiques communes, qui pouvaient les opposer à d'autres groupes d'affinité. [...] La FAI n'était qu'une plate-forme commune, ou coordinatrice, des groupes d'affinité qui fréquemment critiquaient le Comité Péninsulaire ou Régional. [...] Les groupes d'affinité se définissaient par leur caractère transitoire, leur autofinancement, la décentralisation, l'autonomie et le fédéralisme. Les conditions de la clandestinité, et aussi leur vocation intrinsèque, faisaient que ces groupes existaient pour réaliser une tâche déterminée, à la suite de laquelle ils se dissolvaient après une brève existence. Certains de ses membres pouvaient rencontrer d'autres groupes pour effectuer une autre tâche concrète. Cette volatilité et la clandestinité permanente résultaient de la nécessaire adaptation à la constante répression policière, mais aussi au refus anarchiste de toute structure organisatrice, ce qui rend l'étude historique difficile. Mais il existait aussi, exceptionnellement, des groupes d'affinité durables. Ils étaient constitués par au minimum quatre *compañeros* et au maximum vingt ; quand ils atteignaient ce chiffre, ils se divisaient en plusieurs autres groupes. [...] Une autre caractéristique de ces groupes était leur constant manque de moyens matériels et financiers. Leurs objectifs embrassaient tout un éventail d'activités culturelles, associatives, ludiques ou d'appui mutuel [...] en passant par le soutien à un *ateneo* ou à une école rationaliste. D'autres se consacraient à des activités syndicales [...]. Leur plus grand désir était de pratiquer tout de suite des valeurs éthiques et sociales, des alternatives. [...] Pendant la guerre civile, les groupes d'affinité participaient activement aux réunions des Fédérations locales (surtout à Barcelone) où ils exprimaient avec force leurs critiques et désaccords avec les comités supérieurs. », voir aussi *supra* notes 16 et 55.

<sup>117</sup> La FAI maintenait une pression permanente afin d'empêcher une intégration réformiste des organisations ouvrières catalanes (on a vu que les « trentistes » furent sollicités pour entrer au gouvernement de la seconde République). Par ailleurs, elle jugeait nécessaire d'entretenir un climat révolutionnaire pour que la classe ouvrière ne se ramollisse pas pendant les rares périodes d'expansion économique et de plein emploi.

<sup>118</sup> Il considérait la CNT comme « le germe de la bureaucratie qui étoufferait l'instinct révolutionnaire spontané des masses ». Dans l'article de *La Revista Blanca* déjà cité, il déclarait qu'« il ne faut appuyer aucun Comité ou Junte, aussi révolutionnaires que soient les hommes qui les composent, parce qu'ils pourront être – et sont presque toujours – les fondements du nouveau pouvoir ». J'insiste toutefois sur le fait qu'Urales, comme d'autres anarchistes, balançait selon les moments entre le spontanéisme et l'organisation, l'insurrection communale et la grève générale ; et si la commune rurale avait sa faveur, il n'en appela jamais à un quelconque retour au passé, mais plutôt à une adaptation de la société au développement. Il était certes « anti-industrialiste », mais aussi à sa manière assez « progressiste ».

## Annexe n° 3 :

# L'anticapitalisme tronqué des anarchistes espagnols

« Il n'est pas nécessaire de détruire l'organisation technique existante de la société capitaliste, nous devons nous en servir. La révolution doit mettre un terme à la propriété privée des usines mais, si les usines doivent exister, et à notre avis elles le doivent, il est nécessaire de savoir comment elles marchent. Le fait qu'elles deviennent propriété collective ne change pas l'essence de la production ou la méthode de production. C'est la distribution des produits qui changera et deviendra plus équitable. »

*Abad de Santillán*

Un tel propos est d'un grand intérêt, car il résume dans sa naïveté tout ce qui fait le fond d'une critique tronquée du capitalisme : ici, il n'est question que de changer le mode de circulation des marchandises, et Santillán a au moins l'honnêteté de déclarer que la propriété collective des moyens de production ne change rien d'essentiel au mode de production lui-même. Avec cet auteur, le travailleur restera toujours confiné dans son espace personnel de travail – le travail concret –, sans intelligence des buts de son activité – qui s'expriment dans le travail abstrait –, et l'accession au caractère social de celle-ci relèvera toujours d'une instance séparée, ici le syndicat, qui se chargera de l'intelligence et de la comptabilité sociales. Marx expose, principalement dans le 6<sup>ème</sup> chapitre « inédit » du *Capital*, la distinction entre le stade formel et le stade réel de la subsumption du travail sous le capital, et c'est cette distinction qui nous permet de comprendre pourquoi une grande partie du prolétariat industriel s'est opposée à la nouvelle organisation du travail après le 19 juillet, mais aussi pourquoi les hommes qui constituaient ces groupes sociaux n'avaient pas une idée claire de ce qui les dominait et les contraignait. La révolution espagnole de 1936 se déroule précisément au moment où la plupart des pays européens, comme la France par exemple, ont déjà accompli leur mutation en direction de la subsumption réelle, tandis que celle-ci devient un enjeu non déclaré du bouleversement social des années 1931-1936 et suivantes. L'échec de la République, pourtant épaulée après le 19 juillet sur ce plan par les économistes de la CNT, va signer le retard historique de cette mutation en Espagne, mutation que le régime franquiste ne commencera à mettre en œuvre qu'à partir des années soixante.

Le propos de Santillán est intéressant à un autre titre, car il trace « un cadre d'interprétation partagé par toute une série de théories qui, par ailleurs, peuvent être fort éloignées les unes des autres » (Postone, 2009, p. 21). Pour Postone, « l'expression “ marxisme traditionnel ” ne se rapporte pas à quelque tendance historique spécifique au sein du marxisme mais, de façon générale, à toutes les approches théoriques qui analysent le capitalisme du point de vue du travail et définissent cette société d'abord en termes de rapports de classes structurés par la propriété privée des moyens de production et d'économie régulée par le marché. Les rapports de domination y sont compris principalement en termes de domination et d'exploitation de classe. Comme on sait, Marx affirme qu'au cours du développement capitaliste il surgit une tension structurelle (ou contradiction) entre les rapports sociaux capitalistes et les “ forces productives ”. Cette contradiction est généralement interprétée en termes d'opposition entre, d'un côté, la propriété privée et le marché et, de l'autre, le mode de production industriel, opposition où la propriété privée et le marché sont considérés comme la marque du

capitalisme, et la production industrielle comme la base de la société socialiste future. Le socialisme est implicitement compris en termes de propriété collective des moyens de production et de planification économique dans un contexte industrialisé. C'est-à-dire que la négation historique du capitalisme est principalement vue comme une société où sont dépassées la domination et l'exploitation d'une classe par une autre. » (*Ibid.*)

Au stade formel de la subsumption du travail sous le capital, le travailleur est encore dans un rapport direct avec son employeur, puisque celui-ci ne fait que regrouper les différents vendeurs de force de travail afin de les faire travailler plus longtemps que ne l'exigerait la reproduction de cette force. À ce stade, c'est encore le travailleur qui organise son travail, qui le maîtrise au moins en partie – c'est d'ailleurs dans ce cadre qu'il est encore l'innovateur principal. À ce stade donc, le travailleur échange en quelque sorte sa force (qui comprend également son savoir-faire) contre une capacité que possède le capitaliste d'organiser le cadre général de production. On pourrait aller jusqu'à dire qu'il y a coopération entre le travailleur et le capitaliste, même si l'on sait combien il y eut de contrainte pour transporter puis maintenir les travailleurs sur leur lieu de chagrin.

Avec le stade réel, le savoir-faire ouvrier devient marginal, et la science de l'ingénieur le remplace. On a dès lors affaire à un type de production où le capitaliste va s'éloigner du travailleur et se démultiplier en autant de spécialistes de l'organisation, non plus seulement du cadre étroit du travail, mais en outre de la totalité de l'espace social, à l'intérieur et à l'extérieur du lieu de production stricto sensu. Pourtant, il ne faudrait pas pour autant croire que ce qui était un rapport « d'homme à homme » devient un rapport d'homme à machine, ou d'homme à technique, ou d'homme à « empire ». Le rapport capitaliste est toujours un rapport social, donc d'homme à homme, et c'est un des effets du « fétichisme de la marchandise » que de masquer cette réalité. L'homme n'est pas dominé par la marchandise au sens où ce sont des objets inanimés qui le domineraient du haut de leur inhumanité, mais il l'est au sens où c'est sa propre activité, cristallisée dans la marchandise, qui le domine du haut de son humanité spécifique à l'époque capitaliste. Les anarchistes ont tendance, encore aujourd'hui, à opposer un certain type d'hommes à un certain autre type d'hommes, et à personnifier en conséquence la domination sous la forme d'agents conscients de celle-ci, ce qui les prive d'une intelligence complète du fonctionnement du capitalisme. Cette tendance plonge ses racines dans les théories de Proudhon, qui avait tendance à projeter le mal sur les vilains banquiers, et elle s'est vue réactivée avec la révolution espagnole, du fait de la persistance plus marquée qu'ailleurs en Europe du stade formel de la subsumption. Et quand on sait combien compte la référence à la révolution espagnole chez les anarchistes, on comprend pourquoi le caractère incomplet de la critique du capitalisme trouve souvent chez eux matière à se renouveler, que ce soit sous la forme aujourd'hui exprimée ici ou là de la réhabilitation du travail, de l'argent ou de la marchandise, que certains croient pouvoir expurger du mal et récupérer comme tels.

## La subsumption du travail sous le capital

Ce que Marx appelle « *subsumption formelle du travail sous le capital* », c'est « la forme *universelle* de tout procès de production capitaliste ».

C'est à ce niveau seulement que :

« le procès de travail se mue en moyen du procès de valorisation, du procès de l'autovalorisation du capital – de la fabrication de survaleur. Le procès de travail est subsumé sous le capital (dont c'est le procès *en propre*) et le capitaliste s'y trouve engagé en tant que dirigeant, que directeur ; il constitue du même coup pour lui ce qui est de façon immédiate un procès d'exploitation de travail d'autrui. [...].

[...] Avant le procès de production, tous ont affaire les uns aux autres comme possesseurs de marchandises n'ayant entre eux qu'un *rapport d'argent* ; au sein du procès de production, les

voici porte-fonction personnifiés des facteurs de ce procès, le capitaliste en tant que “ capital ”, le producteur immédiat en tant que “ travail ”, et leur rapport est déterminé par le travail en tant que simple facteur du capital qui se valorise.[...]

Malgré tout, ce changement n'entraîne pas d'emblée une transformation essentielle affectant le mode réel du procès de travail, le procès de production effectif. Il est au contraire dans la nature de la chose que lorsque la subsomption du procès de travail sous le capital intervient – sur la base d'un *procès de travail préexistant*, constitué avant de se trouver subsumé sous le capital, et ayant pris forme à partir de divers procès de production antérieurs et de conditions de production différentes –, le capital se subsume un *procès de travail donné, préexistant*, comme par exemple le travail artisanal, le mode d'agriculture correspondant à la petite exploitation agricole indépendante. [...] sur la base d'un mode de travail préexistant, donc d'un développement *donné* de la force productive du travail et d'un mode de travail correspondant à cette force productive, de la survaleur ne peut être produite que par *allongement du temps de travail*, autrement dit selon la modalité de la *survaleur absolue*. En tant que celle-ci est la forme unique de production de la survaleur, ce qui lui correspond est donc la *subsomption formelle du travail sous le capital* ».

Mais elle « est en même temps une forme *particulière* en regard du *mode* développé de la *production spécifiquement capitaliste*, puisque la dernière implique la première, alors que la première n'implique pas du tout nécessairement la dernière ».

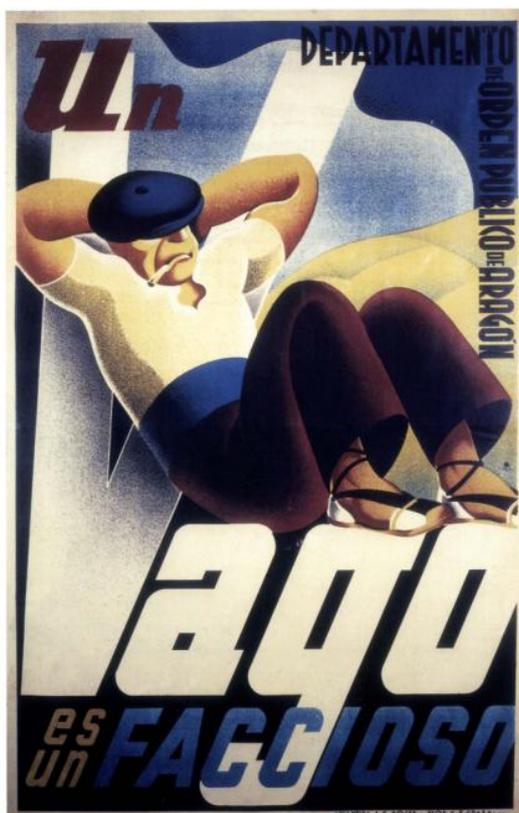
Ce mode développé est ce que Marx appelle « *subsomption réelle du travail sous le capital* ». Il expose « comment lorsqu'il y a *production de la survaleur relative* – (pour le capitaliste individuel, [...] de la *survaleur* se crée pour lui sitôt que la valeur *individuelle* de son produit se situe *au-dessous* de sa valeur sociale, et qu'il pourra donc être vendu *au-dessus* de sa valeur individuelle) – la configuration réelle tout entière du mode de production change et émerge un *mode de production* spécifiquement *capitaliste* (y compris du point de vue technologique), et c'est seulement sur cette base et à partir d'elle que se développent simultanément entre les divers agents de cette production, et spécialement entre capitaliste et salarié, des *rapports de production* correspondant au procès de production capitaliste.

Les puissances productives *sociales* du travail, ou les puissances productives du travail directement *social, socialisé* (commun) par le moyen de la coopération, la division du travail à l'intérieur de l'atelier, la mise en œuvre de la *machinerie*, et de façon générale la transformation du procès de production en *application* consciente des sciences de la nature, de la mécanique, la chimie, etc., avec des fins précises, de la *technologie*, etc., comme aussi le *fait de travailler sur une grande échelle* qui correspond à tout cela, [...] ce développement de la puissance productive du *travail socialisé*, par opposition au travail plus ou moins isolé de l'individu, etc., et avec ce travail socialisé l'*application de la science*, ce produit *universel* du développement social, au *procès de production immédiat*, tout cela se présente comme *puissance productive du capital*, et non pas comme puissance productive du travail, ou comme puissance productive du travailleur individuel non plus que des travailleurs intervenant de manière combinée dans le procès de production. La mystification fondamentalement inhérente au rapport capitaliste est maintenant bien plus vaste que ce n'était et ne pouvait être le cas dans la subsomption purement formelle du travail sous le capital. D'un autre côté c'est alors seulement que se dégage aussi de façon frappante (spécifique) la signification historique de la production capitaliste, précisément par le fait de la transformation du procès immédiat de production lui-même et du développement des puissances productives sociales du travail ».

(Cf. Karl Marx, *Le Chapitre VI, manuscrits de 1863-1867 – Le Capital, livre I*, Les Éditions Sociales, Paris, 2010, pp. 179-210, dans une traduction nouvelle de Gérard Cornillet, Laurent Prost et Lucien Sève.)

## Annexe n° 4 :

### *El elogio del trabajo*



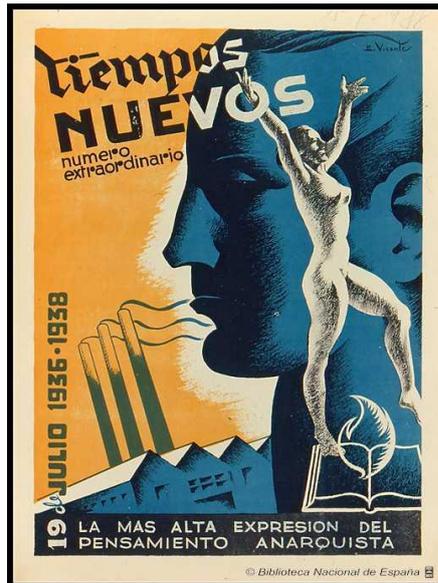
« *Le paresseux est un fasciste* »

Malgré la propension au *descansar es salud!* auquel se référait Paul Lafargue en 1881<sup>119</sup>, il devint en Espagne aussi difficile qu'ailleurs en 1936-1938 d'aborder la question de l'aversion des hommes pour le travail autrement qu'en stigmatisant les ouvriers récalcitrants, ou en encensant les autres.

Le concept de « bon ouvrier » – qui, par antithèse, criminalisait celui qui dans la société bourgeoise vivait dans l'illégalité ou vagabondait – revint en force, coiffé du label de « bon antifasciste », afin de vilipender *a contrario* celui qui – dans l'usine – faisait autre chose que bosser, circulait entre le dedans et le dehors, s'absentait, ignorait l'accélération des cadences ou sabotait l'ouvrage d'une manière ou d'une autre. Puis on qualifia de « bon révolutionnaire » celui qui acceptait de produire toujours plus sans discuter.

---

<sup>119</sup> « Une étrange folie possède les classes ouvrières des nations où règne la civilisation capitaliste. [...]. Cette folie est l'amour du travail, la passion moribonde du travail poussée jusqu'à l'épuisement des forces vitales de l'individu et de sa progéniture. [...]. L'Espagne, qui, hélas ! dégénère, peut encore se vanter de posséder moins de fabriques que nous de prisons et de casernes [...]. Pour l'Espagnol, chez qui l'animal primitif n'est pas atrophié, le travail est le pire des esclavages. » (Lafargue, 2001, pp. 11-14.)



Couverture de la revue *Tiempos Nuevos*

L'usine qui se profile derrière la symbolique des groupes anarchistes naturistes annonce des *temps nouveaux* censés rompre avec des « visions périmées » de la révolution.

Au vu de la propagande qui se déploya dans la presse et par voie d'affiches, remplies de travailleurs à l'ouvrage, pour convaincre les prolétaires qu'ils devaient le rester, et qui culmina avec les articles et livres de Juan Fábregas, on en déduit que les « bons ouvriers » n'étaient pas légion.

Juan Fábregas était un économiste bourgeois de l'*Esquerra* (gauche catalaniste) et il est significatif qu'il ait rejoint la CNT en juillet 1936. En phase avec les théories de Santillán, il représenta la Confédération à des postes d'importance en tant que président du Conseil de l'Économie, puis ministre de la Généralité. Il appelait à « la reconstruction rationnelle de l'économie supervisée par les technocrates dont la coopération était à obtenir à n'importe quel prix ». « Nous ferons du travail la détermination suprême de la vraie richesse, le signe unique du prestige social, il sera la plus grande source de fierté pour les travailleurs émancipés. » (Cf. Seidman, 2010, p. 103.)



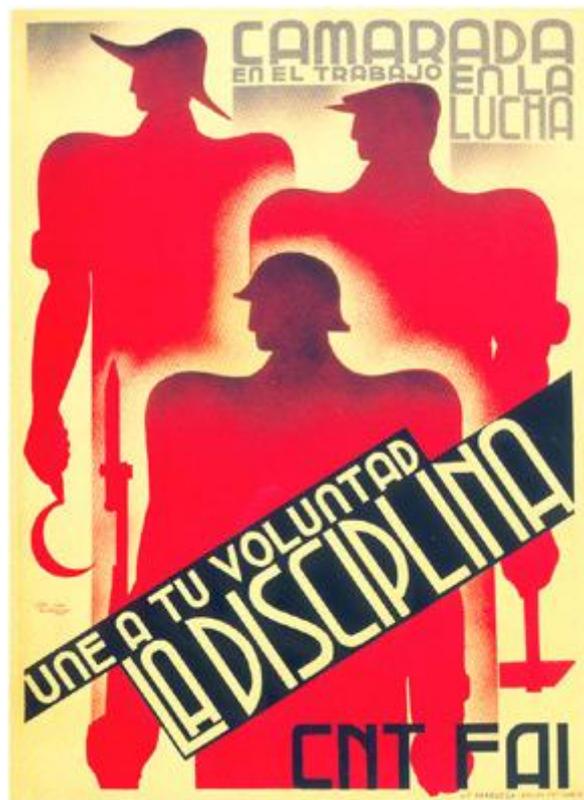
« Le travail est source de vie. En l'intensifiant, tu triompheras »

Son enthousiasme sans bornes le poussa à écrire, dans un article intitulé « Elogio del trabajo »<sup>120</sup>, qu'avec l'autogestion le travail ne devait plus être ressenti comme pénible : « La peine que nous procure le travail n'est, dans la plupart des cas, que le produit d'un réflexe psychologique. Avec une bonne organisation du travail, elle disparaîtra. »

Se citant lui-même en exergue, l'intrépide économiste affirmait qu'il était « nécessaire de créer une mystique du travail ». Plus loin, il proposait de remplacer l'anathème biblique « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » par un « anathème humain, qu'il sera impossible de railler, applicable de manière inflexible et inexorable : Qui ne travaille pas ne mange pas ! ».

Après avoir étrillé comme il convenait « les parasites et les vagabonds professionnels et incorrigibles », il soutint que c'était dans l'inaction et non dans le labeur que résidait le véritable supplice. Fábregas achevait son tableau avec l'image idyllique d'un « monde converti en une immense ruche » où les hommes–abeilles contribueront avec délices et dans une belle solidarité à fabriquer « le miel de la vie ».

#### Les campagnes d'affiches <sup>121</sup>



*CNT disciplina*

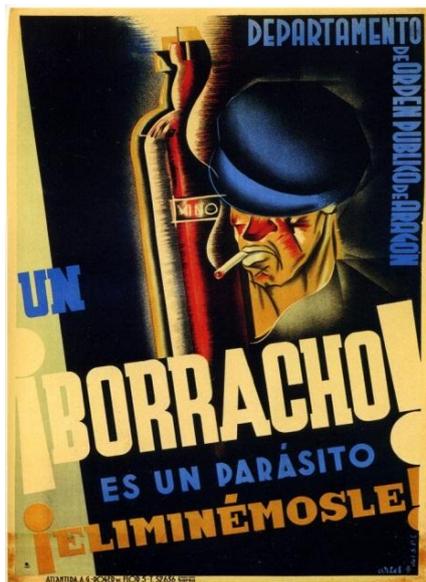
Les principales organisations de la gauche espagnole passaient énormément de temps et dépensaient beaucoup d'argent pour en produire, même lorsque le papier devint rare et cher. Les artistes qui en étaient les auteurs travaillaient sur commande pour les anarchistes, les communistes, les socialistes et la Généralité. « Une sorte d'unité esthétique du Front populaire » s'instaura, inspirée du

---

<sup>120</sup> Cet article fut publié en page financière de la revue culturelle *Mi Revista*, au début de l'année 1938, sur deux colonnes entourant un gros encadré publicitaire pour la « Banca Marsans ».

<sup>121</sup> Voir le volume paru en 2005 aux Éditions Libertaires « Espagne 36. Les affiches des combattants de la liberté ». Les affiches ici reproduites proviennent de cet ouvrage. Merci à Wally Rosell pour la communication des affiches 2 et 5.

style soviétique du réalisme socialiste. Les hommes et les femmes représentés avaient toujours les manches retroussées sur des bras musclés pour travailler, combattre et mourir pour la cause. Les différences entre le soldat et le producteur, entre l'homme et la femme s'effaçaient. La destination de cette propagande était de culpabiliser (voire menacer) les réfractaires au travail et à l'armée.



« L'ivrogne est un parasite. Eliminons-le »

Et bien sûr, elle jetait l'opprobre sur les paresseux et les alcooliques, assimilés désormais aux factieux ; il ne pouvait y avoir que de « mauvaises raisons » de se défilier.

« Cet art doit être vu comme le reflet de la vision des militants et non de la culture de la classe ouvrière dans son ensemble. [...] son essence : le développement et la rationalisation des moyens de production de la nation. Tout le reste cédait la place à cet objectif central. » (Cf. Seidman, 2010, p. 121 et suivantes.)



La révolution canalisée

On constate que les termes « révolution » et « révolutionnaire » étaient quasiment absents des affiches, contrairement à ce qui se pratiquait dans la presse militante anarchiste, surtout locale. Dans ce document, « la révolution ne se contient pas, elle se canalise », en faisant tourner l'usine...

## Références bibliographiques

- Alba, Victor, 2001, *Los colectivizadores*, Laertes, 2001.
- Altarriba, Antonio, 2011, *L'art de voler*, Denoël, Paris, 2011.
- Amigos de Ludd : Bulletin d'information anti-industrielle I et II*, Petite Capitale, 2005 et La Lenteur, 2009, pour les éditions françaises.
- Amorós, Miguel, 2003 a, *Los dos anarquismos*, Barcelone, 2003.
- Amorós, Miguel, 2003 b, *La revolución traicionada*, Virus, Barcelone, 2003.
- Astarian, Bruno, 2005, *Aux origines de " l'anti-travail "*, Échanges et mouvement, 2005.
- Astarian, Bruno, 2010, « Activité de crise et communisation », < <http://www.hicsalta-communisation.com/> >
- Bataille, Georges, 2004, *La sociologie sacrée du monde contemporain*, Lignes, 2004.
- Borkenau, Franz, 1979, *Spanish Cockpit. Rapport sur les conflits sociaux et politiques en Espagne (1936-1937)*, Champ Libre, Paris, 1979.
- Bouanan, Michel, 1998, *L'art de Céline et son temps*, (troisième édition), Allia, Paris, 1998.
- Brenan, Gerald, 2005, *Le labyrinthe espagnol. Origines sociales et politiques de la guerre civile*, Ivrea, Paris, 2005
- Díez Torre, Alejandro, 2009, *Trabajan para la eternidad. Colectividades de trabajo y ayuda mutua durante la guerra civil en Aragón*, La Malatesta, Madrid, 2009.
- Ealham, Chris, 1999, « De la cima al abismo », in *La república asediada*, sous la direction de Paul Preston, Ed. Peninsula, 1999.
- Ealham, Chris, 2005 a, *La lucha por Barcelona. Clase, cultura y conflictos 1898-1937*, Alianza, 2005.
- Ealham, Chris, 2005 b, « Entretien », in *Sueño igualitario* n° 17, juillet 2005.
- Editions libertaires, Editions du Monde libertaire, 2005, *Espagne 36. Les affiches des combattant-e-s de la liberté*, Paris, 2005.
- Diez, Xavier, 2007, *El anarquismo individualista en España (1923-1938)*, Virus, Barcelone, 2007.
- Elorza, Antonio, 1973, *La utopía anarquista bajo la segunda república española*, Ayuso, 1973.
- Fábregas, Juan P., 1938, « Elogio del trabajo », *Mi Revista*, Barcelone, janvier 1938.
- Gimenez & Les Giménologues, 2006, *Les fils de la nuit. Souvenirs de la guerre d'Espagne 1936-1939*, L'insomniaque & Les Giménologues, Montreuil & Marseille, 2006. (Voir aussi le site [gimenologues.org](http://gimenologues.org))
- Graham, Helen, 1999, « Against the State : a Genealogy of the Barcelona may Days » (1937), in « Conflict in Barcelona », *European History*, Lancaster, 1999.
- Guérin, Daniel, 1981, *L'anarchisme*, Gallimard, Folio, Paris 1981
- Guérin, Daniel, 1999, *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, tome II, La découverte, Paris, 1999.
- Guillamón, Agustín, 2009, *Barricades à Barcelone 1936-1937*, Spartacus, Paris, 2009.
- Guillamón, Agustín, 2011, *Los Comités de defensa de la CNT en Barcelona (1933-1938)*. Aldarull, Barcelona, 2011
- Krisis, Groupe, 2002, *Manifeste contre le travail*, Léo Scheer, Paris, 2002.
- La Revista Blanca. Publicación quincenal. Ciencia, sociología y arte*, n° 90, 15 février 1927 et n° 92, 15 mars 1927.
- Lafargue, Paul, 2001, *Le droit à la paresse*, Allia, Paris, 2001.
- Léonard, Mathieu, 2011, *La fabrique, L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale*, La fabrique, Paris, 2011.
- Lida E., Clara, 2011, *La mano negra. Anarchisme rural, sociétés clandestines et répression en Andalousie (1870-1888)*, L'échappée, Montreuil, 2011.
- Lorenzo, César M., 2006, *Le mouvement anarchiste en Espagne. Pouvoir et révolution sociale*, Les Éditions libertaires, 2006.
- Mintz, Frank, 2002, « Diego Abad de Santillán. 1897-1983 », in *À Contretemps*, n° 10, Paris, 2002.
- Paz, Abel, 2001, *Barcelone 1936. Un adolescent au cœur de la révolution espagnole*, La Digitale, Quimperlé, 2001.

Peirats, José, 1983, « A-t-on renoncé à la révolution ? », octobre 1966, tiré de la revue *Presencia* et publié en français par *Noir et Rouge* n° 36 en décembre 1967. Réédité in *Noir et Rouge (Anthologie 1956-1970)*, Spartacus, Paris, 1983.

Postone, Moishe, 2003, *Marx est-il devenu muet ?* l'Aube, La Tour d'Aigues, 2003.

Postone, Moishe, 2009, *Temps, travail et domination sociale*, Mille et une nuits, Paris, 2009.

Postone Moishe (entretien avec), « Travail et logique de l'abstraction », par Timothy Brennan. Paru dans *South Atlantic Quarterly*, printemps 2009 (version française 2011)

Rancière, Jacques, 2008, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Hachette, Paris, 2008.

Renault, Emmanuel, 2011, « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? », in *Actuel Marx*, *Travail et domination*, n° 49, PUF, Paris, 2011

Richards, Vernon, 1997, *Enseignements de la révolution espagnole*, Acratie, La Bussière, 1997.

Santillán, Diego Abad de, 1976, *El anarquismo y la revolución en España : Escritos 1930-1938*, Antonio Elorza, Madrid, 1976.

Santillán, Diego Abad de, 1936, *El organismo económico de la revolución*, mars 1936, réédité en 1938. Extraits en français publiés in *L'Espagne antifasciste*, n° 9, 11 décembre 1936.

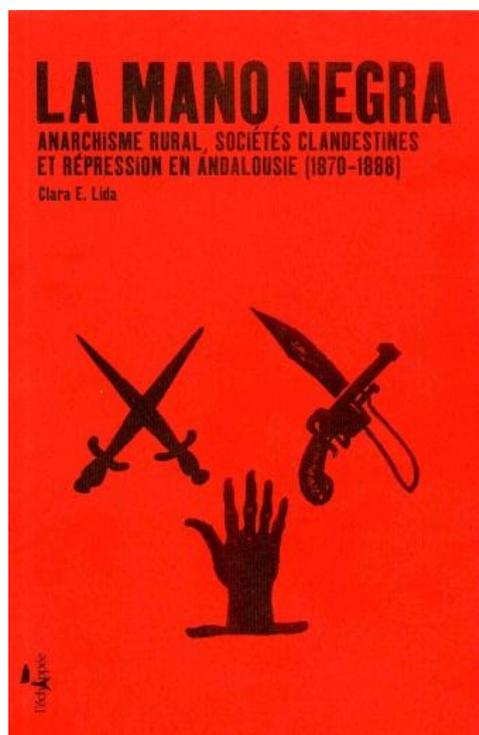
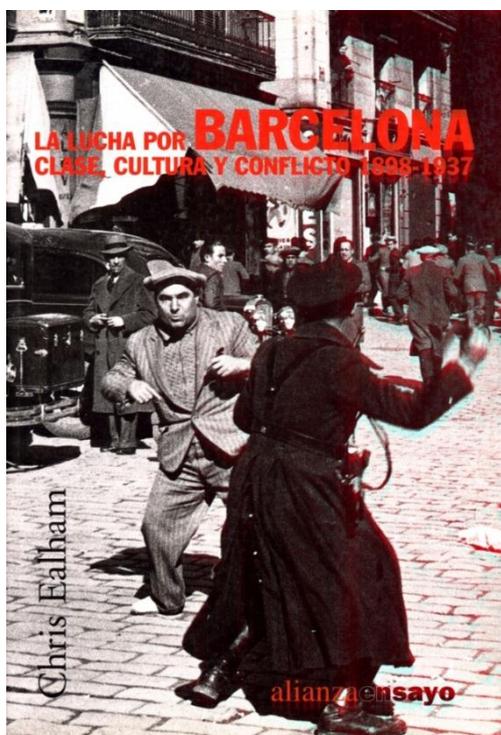
Seidman, Michael, 1988, *Pour une histoire de la résistance ouvrière au travail*, Échanges et mouvement, Paris, 1988.

Seidman, Michael, 2002, *L'individualisme subversif des femmes à Barcelone pendant les années trente*, Le cercle social, 2002. [www.mondialisme.org](http://www.mondialisme.org) et <http://cnt-ait.info>.

Seidman, Michael, 2010, *Ouvriers contre le travail*, Senonevero, Marseille, 2010.

Semprún Maura, Carlos, 2002, *Révolution et contre-révolution en Catalogne*, Les nuits rouges, Paris, 2002.

Souchy, Agustín, 2008, (attribué à), *Collectivisations. L'œuvre constructive de la révolution espagnole. 1936-1939*, Le Coquelicot, Toulouse, 2008.





# Au-delà de la « Centrale » de François Partant

## Une critique du scénario de l'archipellisation dans un cadre autogestionnaire

---

« La révolte ne viendra pas avec des hommes qui demandent au gouvernement de faire leur bonheur mais avec ceux qui veulent leur bonheur en dépit et contre les gouvernements. »

Albert Libertad, *L'Anarchie*, 20 juin 1907.

« Les personnages existent déjà. Il s'en trouve quelques-uns au sein de la fraction de la société qui se marginalise, chez les squatters de Berlin, les provos d'Amsterdam, les néo-ruraux cévenols ou les communautés héritières des hippies californiens. Mais il s'en trouve aussi dans toutes les classes sociales, immergés et étouffant dans le conformisme propre à chaque milieu, crevant de ne pas en sortir, résignés à attendre, car isolés mais assez lucides pour savoir qu'on ne peut s'évader seul. [...] L'avenir dira s'il était ridicule qu'une dizaine de personnes créent cette association pour une alternative socio-économique mondiale (ASEM), si cette association pouvait ou non générer une microsociété capable de jouer un rôle dans la nécessaire réorganisation des rapports entre les peuples. Je pense que l'entreprise mérite en tout état de cause d'être tentée. »

François Partant, *La Ligne d'horizon. Essai sur l'après-développement*, La Découverte, pp. 195 et 211.

Même les gestionnaires les plus hauts placés de la planète sont eux-mêmes des larbins spécialisés, car ils sont parfaitement interchangeables, très ignorants et finalement heureux de l'être. C'est de cela que François Partant (1926-1987) a eu une conscience soudaine à un moment de sa carrière d'expert (et de banquier) en « développement » aux quatre coins du vaste « Tiers monde ». Il a en effet longtemps fait partie de cette élite technicienne qui ne veut jamais être nommée parce qu'elle organise partout, comme le dit I. Illich, le « monopole radical » de savoirs (comme des moyens de productions) produisant une dépendance toujours plus forte des populations dès lors dépossédées de tout ce qui permettait de vivre sans les médiations modernes industrielles et capitalistes. François Partant dès lors ne devait plus lâcher la critique des politiques de « développement » et de leur idéologie progressiste. C'est sa proposition de constitution d'une « société alternative » pour les naufragés du « développement » et les révoltés des centres capitalistes que nous discuterons ici<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour une bibliographie sur la « société alternative », la « Centrale » et l'ASEM imaginées par François Partant, on se reportera à : *La fin du développement. Naissance d'une alternative*, chapitre 9, p. 199 ; *La Ligne d'Horizon. Essai sur*

Cette discussion sera l'occasion de réfléchir au scénario de l'archipellisation mais plus encore de revenir sur la critique du paradigme autogestionnaire, l'auto-organisation et ce qui sous-tend toujours celui-là, le « marxisme traditionnel »<sup>2</sup>. A quelles conditions cette archipellisation pourrait-elle engager le dépassement du travail, de la valeur et de l'argent, c'est-à-dire le dépassement de l'économie dans la constitution d'une nouvelle forme de la synthèse sociale, c'est-à-dire de la vie collective ?

### 1. Revendication d'un droit à vivre à côté de la société officielle, appropriation directe communisatrice ou sécession d'« alternatives » ?



Dans une période de montée du chômage de masse en Occident et de multiplication des naufragés des P.A.S.<sup>3</sup> dans Sud de la planète, François Partant s'adressait à deux sortes de personnes : au prolétariat formel ou informel et à la mouvance communautaire parmi la jeunesse des centres capitalistes. Et en fonction des contextes il imaginait un scénario. Son idée générale était de rompre avec le « grand soir » et d'appeler à une auto-organisation des non-rentables, des naufragés, des sans-le-sou, des dégoûtés, des révoltés qui doivent, pensait-il, *ne compter que sur leurs propres forces, leurs propres moyens d'auto-organiser d'autres liens sociaux*. Jamais un État, une politique publique, un programme, une prise du pouvoir (en soi) ou un parti ne feront cela.

Dans son premier scénario, il propose toutefois une lutte revendicative qui ne serait plus un simple mouvement de revendications pour des emplois, des salaires, des minima

*l'après-développement*, La Découverte, 2007, Annexe 1, pp. 211-229 (sauf mention contraire, les références des citations tirées de ce livre ne sont pas renvoyées en note de bas de page, mais sont indiquées directement dans le corps du texte) ; on peut lire également dans ce même ouvrage le chapitre 8, « Incarner l'utopie », où F. Partant dégage déjà l'idée - au travers d'un roman de fiction - de l'ASEM, de la Centrale, lancées grâce à un « milliardaire fouriériste »... ; *La guérilla économique*, chapitre 7, p. 149. Merci à Jean-Marc Luquet pour ces références.

<sup>2</sup> Je reprends cette définition proposée par Moishe Postone : « Par « marxisme traditionnel », j'entends une analyse du capitalisme essentiellement faite en termes de rapports de classes enracinés dans des rapports de production et médiatisés par le marché, ce qui fait que le socialisme est principalement vu comme une société caractérisée par la propriété collective des moyens de production et par la planification centralisée dans un contexte industrialisé : un mode de distribution régulé de manière juste et consciente, adéquat à la production industrielle. » dans Postone, *Marx est-il devenu muet ? Face à la mondialisation*, L'Aube, 2003, pp. 22-23. Ainsi cette analyse d'une proposition de F. Partant peut être lue comme une contribution à la critique de la perspective autogestionnaire ; je renvoie également au texte sur la scierie autogérée *Ambiances Bois* sur le plateau de Millevaches, dans *Sortir de l'économie*, n°2. On retrouvera plus largement cette critique dans la brochure disponible sur le site < infokiosques.net > : *Contre le mythe autogestionnaire* (décembre 2009).

<sup>3</sup> Plans d'ajustement structurel imposés par le F.M.I. dès les années 1970 suite à la fin des Trente Glorieuses.

sociaux, des droits dans le cadre de la société capitaliste. En fait, ceux qui veulent cette révolution « doivent revendiquer le droit de se constituer en société autonome, et de disposer d'une partie du territoire que se sont réparti les nations. Ce droit se confond avec le droit de vivre pour les victimes de l'évolution technico-économique, qui ne pourront trouver un emploi que dans un cadre différent de celui qu'offre la nation. Mais c'est aussi le droit, qui devrait être reconnu à chaque individu au sein de chaque nation, de vivre conformément à un système de valeurs universalisable [dans l'idée de F. Partant, le « développement » n'est le fait que des valeurs occidentales<sup>4</sup>], en affirmant concrètement sa solidarité avec tous ceux qui, de par le monde, refusent les objectifs insensés que poursuivent les nations » (Partant, *Ligne d'Horizon*, p. 194). Il imagine à cette fin deux scénarios : ou bien un État octroierait (on ne sait pas par quelle grâce) aux hommes et femmes non-rentables un morceau de territoire (et là il faudrait développer une véritable lutte revendicative au sein de la société officielle), ou bien un improbable milliardaire philanthrope leur mettrait à disposition ce même territoire. Penchons-nous sur le premier scénario.

Au-delà d'une filiation qui pourrait remonter aux « Diggers » (en français « Bêcheurs » ou « Piocheurs ») anglais du XVII<sup>e</sup> siècle qui déjà réclamaient de se voir attribuer des communaux pour pouvoir y survivre en dehors du système qui de fait les avait déjà exclus, et entendaient ainsi restaurer « l'ancienne communauté de jouissances des fruits de la terre »<sup>5</sup> ; ce projet, qui peut paraître sacrament naïf, de revendication à l'État d'un « droit de vivre » de manière alternative, a été au début des années 2000 celui qui a été porté par le mouvement « Droit paysan » du ministère de l'écologie tenu par Dominique Voynet<sup>6</sup>. Mais quand bien même l'État octroierait un territoire, ce projet ne pourrait finalement exister qu'à côté et à la merci de la société officielle et de manière totalement dépendante de ses subsides. Dans la crise de la valeur, et donc dans la poursuite des réductions ou des suppressions des minima sociaux, il ne peut être pour l'État qu'une nouvelle manière de gérer la pauvreté sociale engendrée par la société officielle en la déversant dans l'arrière-cour d'un territoire laissé pour tous les « superflus » à qui on pourrait demander de cultiver leur jardin. Ce « ghetto alternatif » entouré de murailles et de check points pourrait être géré et contrôlé par l'État ou des associations paraétatiques. Ou pourrait encore très bien devenir le projet urbanistique de ségrégation socio-spatiale d'un futur Le Corbusier, sous la forme d'une « banlieue nouvelle, autonome et alternative ». C'est déjà en partie la perspective du P.A.D.E.S. (Programme autoproduction et développement social) soutenue par Daniel Cérézuelle et Simon Charbonneau et de quantités de

---

<sup>4</sup> Voir aussi Gilbert Rist, *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, 2001.

<sup>5</sup> Cf. le manifeste des Diggers de Gerrard Winstanley, *L'Étendard déployé des vrais niveleurs*, Allia, 2007, ainsi que l'article de François Matheron, « Winstanley et les Diggers (2) », dans la revue *Multitudes*, juin 2002, en ligne < <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article69#nh5> >. Tout autre est l'expérience du groupe des « Diggers » américains de 1966, qui apparaît comme un appauvrissement de la perspective de réappropriation, puisque la gratuité mise en place n'est qu'issue d'une pratique de vol des objets (« libérez les marchandises ! »), qui n'entraîne aucun changement dans le processus social de production et de valorisation en amont de ces objets volés. Sur cette expérience on verra le livre d'Alice Gaillard, *Les Diggers. Révolution et contre-culture à San Francisco*, L'Échappée, 2008. À l'opposé des revendications de « gratuité », voir la critique très intéressante de cette expérience des Diggers dans le bulletin n°2 de *Nous Autres*, octobre 2010. Pour commander ce bulletin écrire à < [nousautres@ptitcanardnoir.org](mailto:nousautres@ptitcanardnoir.org) > ou à « Nous Autres », La Maison de l'Arbre, 9 rue François Debergue, 93100 Montreuil.

<sup>6</sup> Le mouvement « Droit paysan » a été lancé par un appel publié d'abord dans le livre de Michel Ots, *Un goût d'air libre*, Atelier de Création Libertaire, et relayé par la revue *Silence*, puis les réflexions du mouvement et les lettres aux ministères ont été publiées dans le livre de Béatrice Mesrini, Franck Buendia, Bernard Gilet, Michel Ots, *Feuilles paysannes*, éditions Pli Zetwal, 2001. On lira aussi, sur le mouvement, la brochure de la CNT-FTTE, *Des petits paysans à la CNT*, 2004, de la Fédération des Travailleurs de la Terre et de l'Environnement de la CNT, à commander à BP 04, 34390 Olargues ou bien à l'adresse Internet : [fite\(arobase\)cnt-f-org](http://fite(arobase)cnt-f-org)

« jardins de réinsertion » pour chômeurs subventionnés par les collectivités locales<sup>7</sup>. Le mouvement « Droit paysan » semble s'être toutefois divisé sur la nécessité de revendiquer quelque chose à l'État<sup>8</sup>.

Ce scénario n'est pourtant pas celui que retiendra François Partant pour sa proposition. Marqué probablement par la critique de la croyance en la politique pour s'opposer à l'économique ou à la technique<sup>9</sup> qu'il trouve chez son ami Jacques Ellul (dans cet ouvrage remarquable sous certains aspects *L'illusion politique*), il notait qu'« entre la pensée politique et la réalité [politique] qu'elle est censée appréhender et rendre intelligible en vue d'éventuels changements, un très inquiétant écart s'est creusé. Les politologues de tout poil continuent à dissenter sur la gestion de la société et sur les réformes souhaitables, *comme si nous disposions d'une véritable liberté de choix*. Ils ne tiennent aucun compte de la *fantastique transformation de notre système de pouvoir* » (Partant, p. 223).

Si François Partant finit par se dégager de toute affirmation positive au sujet de l'État et de la politique, pour autant sa proposition n'imagine pas ce qui pourrait être plus probable dans certaines parties du monde dès aujourd'hui : une appropriation directe et communisatrice des ressources, terres, biens et moyens de production. On peut en effet penser que s'il y a, dans les décennies qui viennent, de plus en plus de terrains non utilisés, de plus en plus d'usines qui ne fonctionnent plus, de plus en plus de maisons inhabitées, il y aura aussi de plus en plus d'hommes et de femmes non-rentables dans la société capitaliste désireux de s'en servir, sans respecter la question de la propriété privée, sans se demander si on peut gagner de l'argent avec cela, et sans se demander si l'on doit payer pour leur usage. Il y aurait là l'émergence d'un mouvement qui



<sup>7</sup> Daniel Cérézuelle et Guy Roustang, *L'autoproduction accompagnée, un levier de changement social*, Éditions Eres, 2010. Voir aussi le site du PADES < <http://www.padesautoproduction.net/> >

<sup>8</sup> Pour un exemple de ces débats, voir le texte de Bernard Gilet : « Quelques questions à Droit paysan », dans *Feuilles Paysannes, op. cit.*, tandis que dans cet ouvrage Franck Buendia écrit : « Moa, chui très mitigé pasque autant j'trouve que ce statut éviterait bien des emmerdes quand on choisit une vie simple à la cambrousse ; ôtant, l'idée de réclamer des Droits me fait chier car elle va à l'encontre de mes opinions ; contre tout État, contre le Droit ! Même s'il ne s'agit pas de réclamer un droit com' une permission à nous accorder, dans lé faits j'vois pas la différence car on agit pour son droit de VIVRE. De même, le fait de parler du "droit de se nourrir" me semble absurde et dégueulasse, pourquoi pas réclamer également le "droit de respirer" ? Marre de devoir toujours quémander, mendier la possibilité d'vivre com' on le désire ! Enfin, réclamer un Droit paysan, n'est-ce pas ôssi une façon de s'intégrer un peu plus à ce système marchand é autoritaire de merde ?... »

<sup>9</sup> Hormis toutes les utopies cyberdémocratiques qui postulent un usage politique des nouvelles technologies de l'information, d'Internet au « logiciel libre », on verra l'ouvrage vraiment naïf de Andrew Feenberg, *Repenser la technique. Vers une technologie démocratique*, La Découverte, 2004, qui ose encore développer la tarte à la crème de la « perspective crédible d'un contrôle démocratique des nouvelles technologies ».

viserait à l'appropriation directe des ressources (et non des marchandises comme dans les pratiques de vol et d'autoréduction – voir encore une fois la critique de la gratuité pratiquée par les Diggers de San Francisco dans le n°2 du bulletin *Nous Autres*), sans s'auto-organiser en une nouvelle économie<sup>10</sup>. On peut donc très bien penser que des groupes de personnes décident de s'approprier de façon directe les ressources et entrent en relations avec d'autres groupes qui fassent de même, dans le cadre d'une nouvelle forme de vie collective communisatrice, c'est-à-dire non-économique. C'est là qu'il est nécessaire dans les luttes de dépasser tout type de conciliation au travers de « formulations juridiques » aménageant des niches de survie au sein de la société officielle, mais aussi de dépasser l'autogestion et l'auto-organisation dans le cadre des formes sociales capitalistes-marchandes, ce que n'a pas pu faire le communisme libertaire appliqué dans les collectivisations, notamment agricoles, en 1936 en Aragon (voir dans ce numéro l'article de Myrtille).

## 2. L'A.S.E.M., la « société alternative » des non-rentables

Mais le scénario retenu par François Partant n'est pas plus celui d'une revendication d'un droit à vivre de manière autonome par l'octroi de terrains par l'État, que celui d'un mouvement d'appropriation directe des ressources dans une situation insurrectionnelle ou de guerre civile. Son scénario est plus proche de la constitution d'un archipel de pratiques dites « alternatives » reliées entre elles et qui morcelleraient le territoire de la société officielle en le transformant progressivement en une peau de léopard avant de l'absorber<sup>11</sup>. En 1979 dans *Que la crise s'aggrave !*, Partant investissait encore des illusions dans le vieux schéma révolutionnaire déterministe du marxisme traditionnel, espérant que l'aggravement de la crise soit seul à même de faire enfin prendre conscience au prolétariat des conditions objectives du pourrissement du capitalisme et de la nécessité de son dépassement<sup>12</sup>. La montée du chômage, la crise écologique, la réduction de la voilure d'assistance de l'État à la simple gestion de la pauvreté et de la sécurité amèneraient toujours plus de gens à l'expérimentation d'alternatives, à l'autogestion, à l'entraide, à la réappropriation des savoirs et des techniques. La proposition s'adressait alors à ceux qui durant les années 70 choisissaient de constituer des bricolages sécessionnistes individuels, en couple, en groupe, en communauté, en réseau et dont forcément selon Partant la crise allait élargir le front<sup>13</sup>. Ce scénario de l'archipellisation ne repose pas forcément sur une position déterministe, la perspective « sécessionniste » bien incarnée aux États-Unis par les amis de Kirkpatrick Sale<sup>14</sup>, et que l'on retrouve chez François Partant, existe selon les courants en de très nombreuses variantes et d'ailleurs bien souvent à partir de positions subjectivistes. Cependant le trait commun de nombreuses élaborations du scénario d'archipellisation est souvent le

---

<sup>10</sup> Voir Roland Simon, *L'auto-organisation est le premier acte de la révolution, la suite s'effectue contre elle*, brochure de Théorie Communiste, 2005 (sur internet).

<sup>11</sup> Pour un début de discussion sur le scénario de l'archipellisation au travers des communautés, voir le n°3 de *Sortir de l'économie*, « Vivre ensemble à côté de l'économie ? ».

<sup>12</sup> La seule position subjectiviste (non-déterministe) inverse, se lamentant toujours de la non-réactivité de ce prolétariat léthargique, lobotomisé, imbecile, irresponsable est toute aussi limitée quand elle ne cherche plus à saisir la totalité sociale et sa dynamique au travers d'une critique de l'économie politique. Pour la position subjectiviste, se représentant généralement le capitalisme sous les traits de l'éternel retour, les conditions objectives de révolte étant déjà transparentes (et parfois même depuis longtemps), l'état pourtant de non-révolte ne peut être que le simple résultat d'une puissante manipulation par l'industrie du divertissement, quand ce n'est pas la faute du vieux schéma révolutionnaire déterministe qui pousse au quiétisme. Devant l'endormissement moderne, la position subjectiviste se réduit alors parfois à un pessimisme au ton imprécateur et moralisant, en appelant à la responsabilité individuelle et collective.

<sup>13</sup> Squat rural ou urbain, installation en autonomie relative à la campagne, cohabitat en autosuffisance, jardin collectif en milieu urbain, autoproduction, etc.

<sup>14</sup> Kirkpatrick Sale, « L'unique espoir est dans la sécession », dans la revue *Entropia*, n°8, printemps 2010.

refus discutable de toute violence révolutionnaire (par exemple chez Gustav Landauer). Ainsi pour Partant :

« La violence est inefficace [...]. Il ne s'agit plus d'abattre des pouvoirs (le Capital et l'État) qui transcendent la société, mais d'évacuer ceux que celle-ci exerce elle-même. En heurtant l'ensemble du corps social, la violence accentue nécessairement son conservatisme. D'autant qu'une société embourgeoisée (en particulier parce qu'elle possède quelque chose) a toujours tendance à attribuer ses difficultés, non à l'ordre établi et aux pouvoirs qui le maintiennent, mais à ceux qui le troublent. La violence a enfin le grave inconvénient de placer le combat sur le terrain de l'adversaire, celui sur lequel l'État a le plus de chance de gagner avec un large consensus social. Elle n'est une tactique acceptable que dans le cadre d'une stratégie non violente, dont l'objectif peut être progressivement mis en œuvre par la société, celle-ci subissant en quelque sorte une mutation et l'accélération de son plein gré. D'une façon générale, toutes les relations qui existent au sein du système n'étant jamais fondées que sur des rapports de force, il paraît logique de poser le problème de la transformation sociopolitique d'un pays en termes de rapports de force. Pourtant, c'est sans doute une erreur, car c'est précisément obéir à la logique du système. Si bien qu'on en arrive à perpétuer ces rapports, à substituer un groupe dominant à l'ancien, à maintenir une organisation sociopolitique indispensable à l'exercice du pouvoir sur la société... donc à ne pas atteindre le but de toute révolution : l'élimination du pouvoir. Il faudrait renoncer aux armes qu'il paraît logique d'employer, pour n'utiliser que celles qui sont étrangères au système : la résistance passive, la désobéissance active... Aucun pouvoir ne pourrait venir à bout d'une société qui déciderait de ne plus jouer le jeu, qui choisirait de s'asseoir au bord de la route. »<sup>15</sup> « [La révolution est] non pas un bouleversement brutal mais une lente décomposition économique et sociale, entraînant à son tour une transformation radicale des attitudes au sein des sociétés [...]. Une évolution révolutionnaire. [...] Le problème sera d'organiser ces forces éparses, afin qu'une fraction croissante de la société autogère sa propre crise [...] en vivant progressivement les rapports qu'elle veut instaurer en son sein et avec d'autres sociétés »<sup>16</sup>.

La spécificité de la réflexion de François Partant sur ce scénario s'ancre surtout dans une sorte de bilan au sujet de l'échec des tentatives communautaires dans les années 1970 en tentant de proposer une solution à ce qui n'avait pas marché. Car François Partant mettait préalablement en garde :

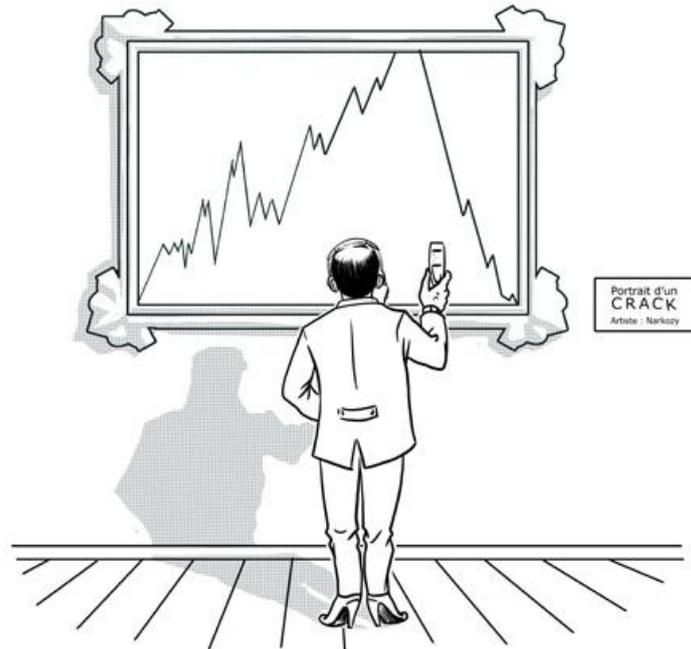
« Les expériences alternatives s'essoufflent remarque-t-il. Il en meurt autant qu'il s'en crée. L'espoir de ceux qui les initient semble se dissiper plus ou moins vite. L'échec est aussi très souvent financier. En France, les journaux consacrés à des expériences ressemblent de plus en plus à une liste d'appels à la générosité des sympathisants. Chaque microréalisation ne présente aucun intérêt en soi, sinon pour ceux qui la vivent, car elle n'est porteuse que de ce qu'elle est elle-même. Elle n'apporte aucune transformation réelle au contexte dans lequel elle se situe, même lorsqu'elle est intrinsèquement originale. Toutes ensemble, elles ne sont qu'une juxtaposition de tentatives individuelles qui ne débouchent sur rien d'autre que ce qu'elles sont au départ. On ne voit pas pourquoi il faudrait aider matériellement l'une ou l'autre, plutôt que de verser une obole à l'aveugle du métro, qui lui aussi a besoin de vivre. Ce n'est pas parce que quelques individus vivent leur idéal social que ceux qui approuvent cet idéal vont soutenir matériellement leur expérience. Pour bénéficier d'une aide extérieure il faudrait qu'ils démontrent que ce qu'ils font est de nature à transformer la réalité dans le sens que les autres souhaitent. Il faudrait que leurs actions soient engagées dans le cadre d'un projet politique – un projet révolutionnaire au sens vrai du terme. » (Partant, p. 192.)

---

<sup>15</sup> F. Partant, *Que la crise s'aggrave !*, Parangon, 2002, pp. 183 et 184.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 187, 190 et 193.

Les contacts comme les coordinations furent rares entre les communautés (hormis les réunions en 1970 et 1971 de plusieurs dizaines de communautés chez Félix Guattari, derrière Montpellier et quelques journaux), chaque expérience se recroquevillant d'abord sur elle-même et son environnement proche. Mais comme la crise s'aggraverait, le nombre des contestataires ira forcément croissant dans sa vision, et tôt ou tard ils se doteront d'un schéma politique commun capable « d'autogérer [leur] propre crise ». François Partant tient à anticiper sur ce schéma politique et propose alors rien moins qu'une « charte de la contestation mondiale [...] qui tracerait le projet politique de *ceux qui n'acceptent pas la réalité actuelle*, qui préciserait les changements à apporter à celle-ci et les moyens pour le faire » (Partant, pp. 192 et 193). La « société alternative » concerne donc d'abord essentiellement des groupes de personnes non-rentables ou qui s'auto-excluent volontairement du système et qui, au lieu de viser l'autarcie économique dans leur groupe, ou de se contenter de vendre leur surplus (de légumes, de miel ou de fromages) sur les marchés ou encore de vivre seulement grâce à des minima sociaux, décident de *s'associer* en une contre-société avec d'autres « groupes ». L'objet de l'utopie de Partant n'est en effet pas moins que la « création d'une socio-économie autosuffisante regroupant, dans le cadre national, une fraction minoritaire de la nation » (Partant, p. 196)<sup>17</sup>. Dans sa fiction, il s'amuse même à imaginer une société alternative « d'un peuple d'un million de personnes », qui pourraient être parmi les plus pauvres du monde comme les habitants des immenses bidonvilles d'Haïti. Ces groupes qui sont spécialisés dans des productions particulières constituent à l'échelle de l'ensemble de ces groupes une « socio-économie autosuffisante », « constituée de sous-ensembles dont les limites ne sont pas fixées par les frontières territoriales », « mais *par les impératifs économiques*, dans la mesure où les *conditions de production* peuvent être différentes selon les groupes sociaux et les régions, selon les choix culturels lorsqu'ils influent sur la nature et les orientations de production ».



François Partant identifie dans l'accès aux moyens de production ce qui est à ses yeux un problème majeur des expériences qu'il qualifie d'« alternatives ». Déjà dans les milieux libristes du début du XX<sup>e</sup> siècle dont nous parle le livre de Céline Beudet<sup>18</sup>, les projets de partir former un groupe sont nombreux, mais les réalisations buttent d'abord sur la question de l'obtention d'un terrain

<sup>17</sup> Il spécifie cependant que « la nation ne peut pas devenir la base sociale de l'utopie autogestionnaire » (p. 223).

<sup>18</sup> Céline Beudet, *Les milieux libres. Vivre en anarchistes à la Belle époque en France*, Les Éditions Libertaires, 2006. Ces groupes des milieux libristes, naturiens, ou en-dehors, qui apparaissent à partir des années 1890 et fleurissent avant la Première guerre mondiale, ont une conception tirée d'une idée toute simple : « il faut parvenir à réduire ses besoins au maximum. Que cela permette de ne plus dépendre de la production capitaliste et donc de vivre avec le minimum tout en étant au maximum indépendant de l'environnement extérieur [p. 153]. » On peut noter d'ailleurs que ces groupes au début du XX<sup>e</sup> siècle, comme d'ailleurs les communautés post-68, restèrent, comme disait Partant, dans l'incapacité de dégager une généralisation de leurs perspectives rupturistes.

et de la mise en commun d'un pécule de départ, la masse critique cherchant à obtenir des ressources par une appropriation directe étant difficile encore aujourd'hui à obtenir<sup>19</sup>. Comme le note Céline Beudet, « cette propriété collective semble être relativement bien assumée mais elle est rarement possible faute de ressources financières. Plus généralement, les “ milieux libristes ” restent à la merci d'un propriétaire. Ou bien le milieu libre ne parvient pas à se mettre en place faute de lieu : il n'est pas évident de trouver à se loger pour un groupe d'anarchistes... Ce n'est que plus tard et progressivement qu'émergea l'idée d'occuper des propriétés et logements vides, dans les années 1960 notamment avec les “ squats ” [les anarchistes naturiens pourtant s'installent dans les années 1920 à Tahiti en pratiquant déjà du squat rural à l'intérieur des terres] »<sup>20</sup>. Cette question de l'omniprésence de la propriété individuelle exclusive et de la disparition de toute propriété collective, comme des droits d'usage collectifs, pousse alors F. Partant à faire le même constat : « Dès lors que nous vivons dans un pays où la terre et les instruments de production font l'objet d'un droit de propriété, [il faut] trouver *une formule juridique* pour concilier la législation nationale et sa pratique en la matière [p. 214]. »

François Partant pense alors qu'on peut trouver une solution réelle et juridique à cette première difficulté concrète. Il imagine la création de l'Association Socio-Économique Mondiale (l'A.S.E.M.) dont l'objectif serait de « donner à des chômeurs, à des paysans ruinés et à toute personne le désirant la possibilité de *vivre de leur travail*, en produisant, à l'écart de l'économie de marché et *dans des conditions qu'ils déterminent eux-mêmes, ce dont ils estiment avoir besoin* », ou encore de « réunir toutes les personnes qui souhaitent fonder ensemble une société au sein de laquelle sont exclus les rapports de domination et les relations de pouvoir. Il est de promouvoir des activités productives pour *donner aux sociétaires des moyens d'existence* » (p. 211). Ainsi l'A.S.E.M. pourrait avancer aux personnes qui veulent avoir le droit de vivre de manière autonome les moyens de production, en leur fournissant en quelque sorte un prêt. Cependant, les membres du groupe qui ont un projet d'adhésion à la « société alternative », s'ils se voient avancer une aide notamment monétaire pour faire démarrer le projet, « doivent pourtant lui verser, dans les conditions et délais précisés par contrat, un montant égal au capital de production que chacun met en œuvre afin que puissent être réalisés de nouveaux investissements sans concours extérieurs » (p. 214). Le groupe devra donc en quelque sorte rembourser sans intérêt le montant prêté (tout ou partie) par l'A.S.E.M., afin que cet argent puisse être re-prêté pour l'installation d'un nouveau groupe de production. F. Partant fait remarquer que « le producteur sociétaire qui est amené à épargner pour rembourser à l'A.S.E.M. la valeur du moyen de production qu'il utilise ne doit pas à son travail seulement ce capital qu'il accumule. Il le doit aussi et surtout à tous les autres sociétaires qui se sont engagés à acheter sa production ».

Cependant ces groupes qui adhèreraient à l'A.S.E.M. et en attendraient donc son aide doivent accepter que le droit de propriété du foncier et du bâti de ces groupes d'auto-exclus, comme la propriété des moyens de production présents et à venir, doivent être assumés par l'A.S.E.M. Tout

---

<sup>19</sup> « Ce n'est pas chose facile que d'organiser une colonie libertaire avec d'aussi faibles moyens, note un participant d'un milieu libre. Si encore nous étions chez nous... mais nous sommes à la merci d'un propriétaire qui, sans avoir rien fait pour les gagner, viendra nous prendre cent francs tous les trois mois. » Fortuné Henry, un fondateur d'un de ces milieux, achète par exemple en son nom une propriété et note que « Tout cela est notre propriété. Cela vous fait déjà rire que nous autres anarchistes, libertaires, nous parlions de “ notre propriété ”. Que voulez-vous ! Ce n'est pas notre faute. La reprise du sol par le prolétariat n'est pas encore chose faite. En attendant, il nous faut composer avec la société actuelle, et celle-ci nous contraint d'être propriétaire » (in Céline Beudet, *ibid.*).

<sup>20</sup> C. Beudet, *ibid.*, p. 144. Hormis la question de la propriété, notons que la deuxième difficulté rencontrée par les milieux libres est « le nombre des colons, qui, peu nombreux, ne pouvaient pas faire les choses en grand, telle la culture ou l'artisanat. “ La prise au tas possible qu'à la condition que le tas soit suffisant et que ceux qui y puisent y apportent. Il faut de l'abondance pour se réjouir de voir consommer ”, note Fortuné Henry ». Troisième difficulté rencontrée, les colons qui sont essentiellement des artisans, ont peu de connaissances sur le travail agricole et l'élevage. Une difficulté que rencontreront généralement les expériences dans les années 70, la majorité des participants étant issus de milieux urbains, on débarque de Paris à la campagne...

l'actif serait donc « la propriété collective des membre de l'association ». Au lieu d'un droit individuel de propriété, François Partant propose donc une propriété collective ; cependant, à la suite de la distinction qu'a faite Proudhon entre « propriété » et « possession », un « *droit de jouissance perpétuelle* » (héréditaire et transmissible) est donné à un groupe particulier : « ce droit, qui n'est évidemment reconnu *qu'à ceux qui l'exercent* (le paysan qui cesse de cultiver sa terre y renonce et la perd), assure aux sociétaires la sécurité que donne la propriété [p. 216]. » Nous avons donc un mélange juridique de propriété collective et d'un droit de possession lié à un usage effectif (ou pour le dire autrement, une propriété d'usage créée à partir d'un titre de propriété privée « invendable »<sup>21</sup>). Cependant, il reste clair que, du point de vue de la propriété au sens exclusif du terme, « les producteurs adhérant à l'A.S.E.M. ne sont pas propriétaires des terres agricoles et des moyens de production que celle-ci met à leur disposition ou les aide à acquérir » (p. 214). « Les producteurs ne sont propriétaires que collectivement en tant que membres de l'association dont ils contribuent à accroître l'actif. À ce titre, ils peuvent d'ailleurs décider que cet actif est suffisant, que les versements de chaque sociétaire peuvent être réduits ou annulés [p. 214]. »

Pour démarrer l'A.S.E.M., François Partant imagine concrètement une « période intermédiaire ». Au départ de l'ASEM, « les sociétaires ne sont pas et ne peuvent pas être ceux dont il vient d'être question [les exclus qui ne disposent d'aucun moyens de production pour se défaire de l'économie]. Tandis que les membres fondateurs ne sont pas des producteurs – et ne devraient pas avoir un pouvoir de décision, alors qu'ils sont en fait les seuls à décider ! –, les premiers producteurs associés seront à coup sûr des travailleurs qui possèdent en tout ou partie leurs moyens de production. C'est pourquoi les statuts de l'A.S.E.M. doivent prévoir une période intermédiaire pendant laquelle le fonctionnement de l'association obéira à des règles classiques, non à celles de la démocratie directe. De plus, ils prévoiront le cas d'un apport [initial] en capital de sociétaires, que l'association devra leur rembourser » (p. 216). Ce dernier point dans la proposition de F. Partant est fondamental, puisque c'est ce capital qui va être avancé pour lancer de nouveaux groupes en leur installant des moyens de production (terrains, bâtiments, matières premières, etc.). Cette somme à rassembler pose concrètement problème, puisqu'il est hors de question de faire un quelconque emprunt pour cela à une banque, le projet étant d'aider des groupes en comptant seulement sur des moyens internes. On pourrait bien sûr, de manière plus terre à terre, imaginer une mise au pot commun dans le cadre d'un grand groupe de fondateurs qui disposeraient déjà de leurs moyens de production, mais dans sa fiction, Partant imagine aussi l'existence d'un improbable milliardaire philanthrope qui offrirait cette somme. Dans le non envisagement d'un mouvement d'appropriation directe des ressources, des biens et moyens de production, on le voit, même si F. Partant s'en défend, la solution est toujours la mise au pot commun de divers groupes fondateurs et l'appel aux dons monétaires des sympathisants et bienfaiteurs. La rupture avec l'échec des communautés des années 70 reste limitée.

### 3. L' « autogestion planifiée » dans la dite « société alternative »

Ces groupes sociaux restreints adhérant à l'A.S.E.M. fonctionnent sinon sur la base de la démocratie directe et s'autogèrent dans tous les domaines, car « la règle est que les individus sont les membres conscients, actifs et responsables du groupe social qu'ils forment » (p. 194). Dans la tradition

---

<sup>21</sup> F. Partant veut éviter aussi toute revente, comme dans le montage juridique actuel du CLIP en France (voir dans ce numéro le texte « Pour un archipel de lieux en propriété d'usage ») et du Mietshäuser Syndikat en Allemagne autour du concept de « propriété d'usage ». Il note ainsi, de manière moins poussée que ces dernières expériences, que « l'éventuelle dissolution de l'association n'entraînerait pas la liquidation de son actif au profit de ses membres. Cet actif ne pourrait être affecté qu'à une autre association, dont les statuts devraient expressément prévoir une identique clause d'inaliénabilité, et dont l'objectif social ne pourrait être que celui de l'association dissoute ».

moderne du mandat impératif<sup>22</sup>, « les individus auxquels sont attribuées des fonctions de direction ne les exercent qu'en vue d'assurer l'exécution des décisions prises par le groupe lui-même ». Le lieu du pouvoir reste donc vide, le groupe « distribue les fonctions en son sein, sans que ces fonctions puissent être une source de pouvoir ou de privilèges matériels indus ».

Cependant pour François Partant, « une économie autogérée ne peut être que planifiée » (p. 220). Au sein de l'A.S.E.M., il imagine alors un « organe technique » particulier qu'il appelle la « Centrale » doté de plusieurs fonctions. Cette « Centrale » effectue des études de faisabilité sur le projet d'adhésion à l'association d'un nouvel adhérent ou d'un nouveau groupe qui lui soumettrait un « projet d'investissement » afin de l'aider à se lancer en lui acquérant les moyens de production. Elle étudie le dossier présenté au regard d'un document général qui est « une étude générale et abstraite [qui] servira de canevas pour des études plus précises » (p. 212). Ce document est « l'inventaire de toutes les activités à promouvoir pour permettre à une microsociété de se reproduire indépendamment de la société environnante, en partant de l'hypothèse qu'elle est complètement isolée » (p. 212). Après avis favorable ou défavorable, la Centrale fait un exposé-résumé du projet qu'elle adresse à tous les sociétaires, « qui seuls décident s'il sera ou non réalisé » sur la règle de l'unanimité (voir p. 213 pour les détails). L'exposé du projet se fait par écrit et est publié par le bulletin de l'association. La Centrale a donc un « rôle de planificateur. Elle programme les activités à promouvoir et cherche les personnes susceptibles de les prendre en charge. Elle favorise la diversification de ces activités et s'assure de leur cohérence » (p. 213).

Avec cette « Centrale » proposée par F. Partant, où finalement se retrouveront des « techniciens de l'agriculture » – « des « techniciens [qui] n'étaient pas tous d'un très haut niveau », « des hommes et des femmes de terrain, des esprits pratiques et ingénieux, capables avec trois carcasses de voitures et une chute d'eau de réinventer la sidérurgie » (p. 201) –, il semble que l'on va retrouver dans la « société alternative » une division entre finalement d'un côté les organisateurs et les recruteurs (plus intellectuels et « doués pour la pédagogie et le dialogue ») et d'un autre côté les travailleurs, bien qu'il soit clair, rappelons-le, que tout fonctionne à la règle de l'unanimité. De plus pour Partant cette distinction semble être provisoire sans qu'il arrive à définir cela<sup>23</sup>. Au-delà de ces deux règles, si on se penche justement sur l'histoire déjà longue de ces groupes d'auto-exclus, on s'aperçoit justement que ce sont les « conflits entre les “ manuels ” et les “ intellectuels ” » qui ont souvent provoqué de très fortes tensions au sein des groupes<sup>24</sup>. « Les difficultés naissent à partir du moment où toutes les tâches ne sont plus faites en commun, chacun de son côté a l'impression d'en faire plus que le voisin, » remarque Céline Beaudet pour les milieux libristes. Il s'enclenche alors, selon la formule de Bernard Lacroix, « une logique cumulative et autonome de développement des antagonismes ».<sup>25</sup>

On peut essayer de voir comment d'autres fictions ou des réalisations historiques ont répondu à ces questions. L'auteur par exemple du livre de fiction *Bolo'Bolo*, pour éviter toute tendance planificatrice des relations entre les groupes (donc éviter une « Centrale » *supra partes* planifiant

---

<sup>22</sup> Cf. Pierre-Henri Zaidman, *Le mandat impératif. De la Révolution française à la Commune de Paris*, éditions Libertaires, 2008.

<sup>23</sup> Il écrit d'ailleurs au sujet de ces techniciens de la Centrale : « tous d'ailleurs devront un jour choisir : soit se retirer, soit accepter un travail directement productif, devenir ainsi un membre ordinaire de l'association, participer à ce titre à toutes les décisions avec l'autorité que leur confèrera leur compétence, si toutefois celle-ci est reconnue par les autres travailleurs. Il n'y aura plus de Plan au sens habituel du terme » (F. Partant, *ibid.*, p. 203.).

<sup>24</sup> Céline Beaudet note que « les tensions se forment de manière récurrente entre les individus chargés des activités liées à la ferme, à l'artisanat ou à la petite industrie et ceux qui se chargeaient des travaux plus “ intellectuels ”, liés à la propagande, tels que les conférences, l'écriture d'articles ou de brochures, etc. » (*op. cit.*, p. 137.)

<sup>25</sup> B. Lacroix, *L'utopie communautaire. Histoire sociale d'une révolte*, PUF, 1984, p. 44.

l'économie d'autogestion), réfléchit d'ailleurs en amont à l'architecture que doivent avoir les relations entre les différents BOLO (l'auteur du livre utilise tout un vocabulaire propre, ici un BOLO est une communauté de base, tribu, commune, voisinage, quartier, communauté de rue, de vallée, village) à partir d'une définition d'un BOLO ancrée dans le mythe de l'autosuffisance :

« Le BOLO est largement autosuffisant pour tout ce qui concerne la nourriture quotidienne de base. Il peut réparer et entretenir ses bâtiments et ses outils par lui-même. Afin de garantir l'hospitalité (SILA), il doit être capable de nourrir 30 à 50 invités ou voyageurs avec ses propres ressources<sup>26</sup>. Les BOLOs peuvent conclure des accords de transferts de ressources avec d'autres BOLOs et disposer ainsi d'une plus grande variété d'aliments ou de services. Cette coopération est bilatérale ou multilatérale et non pas planifiée par une organisation centrale. Elle est entièrement volontaire. Le BOLO lui-même choisit son degré d'autarcie ou d'indépendance selon son identité culturelle (NIMA) »<sup>27</sup>.

Et plus loin, on lit que « certains BOLOs dépendent plus des échanges car leur alimentation est très diversifiée. D'autres, qui font une cuisine plus monotone, se suffisent presque à eux-mêmes ». <sup>28</sup> Dans l'utopie de *Bolo'Bolo*, l'articulation entre les groupes fonctionne donc tout différemment des propositions de François Partant : « Les dons, le fond commun et les accords de trocs, le tout combiné avec l'autosuffisance, voilà qui réduit fortement la nécessité d'une économie, c'est-à-dire la nécessité du calcul de la valeur. La diversité des identités culturelles [NIMA : chaque BOLO développe une identité culturelle spécifique] a détruit la nécessité de la production de masse et donc aussi l'existence d'un marché de masse. L'investissement en temps de travail est difficile à comparer et la mesure exacte de la valeur d'échange (en argent) est presque impossible. IBUs (individus) et BOLOs n'ont cependant pas renoncé à utiliser ce type d'échanges calculés pour certains usages particuliers. C'est là la fonction des marchés locaux, les SADIs. Ces marchés complètent les possibilités d'échange, mais ne forment qu'une petite partie de la base existentielle des BOLOs. [...] C'est l'autosuffisance et les autres formes d'échange qui maintiennent l'argent dans certaines limites. »<sup>29</sup>

On pourrait aussi comparer l'économie d'autogestion planifiée de François Partant aux réalisations des collectivités agricoles d'Aragon en 1936-37. Il existait dans cette région entre 500 et 600 collectivités, fonctionnant d'abord dans le cadre de la population d'un village, sur la base d'une mise en commun des terres, du bétail, du matériel agricole, des récoltes, le tout dans le cadre d'un travail collectif (les « individualistes » – petits propriétaires – pouvaient s'ils le désiraient conserver leur terrain sans aucune pression, selon le principe d'un « communisme libertaire » antiautoritaire). Généralement les terres, les bêtes, les bâtis et les moyens de production des grands propriétaires et des franquistes étaient collectivisés. Chacune de ces collectivités, en interne, a d'abord fonctionné sur la base d'une autoconsommation relative, le finage (l'ensemble des terroirs aux limites imprécises jusqu'à l'époque moderne et nécessaire à la vie d'une communauté rurale) du village étant cultivé prioritairement pour la consommation directe des habitants. Il n'y a donc aucune spécialisation productive définie à l'échelle d'un plan d'une Centrale. Seuls les surplus sont échangés ou troqués à l'extérieur de la collectivité, dans le cadre d'une fédération cantonale regroupant les collectivités des villages voisins, puis dans le cadre supérieur d'une Fédération régionale des collectivités d'Aragon. Cette dernière joue quand même le rôle d'une « Centrale » mais moins planificatrice, puisqu'à son

---

<sup>26</sup> Cette autosubsistance qui est quand même le mythe grâce auquel l'auteur entend échapper à toute forme de planification, n'implique pas nécessairement isolement ou auto-restriction

<sup>27</sup> P. M., *Bolo'Bolo*, L'Éclat, 2003, p. 83.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 159 et 160.

niveau on organise des champs d'expérimentation pour améliorer les techniques agricoles, on s'occupe des champs de production de semences pour fournir les collectivités, on recherche des débouchés commerciaux hors région aux surplus, on organise une statistique de la production excédentaire. Mais au congrès de création de cette Fédération régionale des collectivités en février 1937, les résistances à celle-ci furent majoritaires, note Félix Carrasquer, car « la crainte des collectivités de perdre leur autonomie se manifesta dès les premières interventions »<sup>30</sup>. Les objectifs de la Fédération furent donc très clairs et son fonctionnement resta dans les limites de la reconnaissance de l'autonomie de chaque collectivité : « La fédération défendra l'autonomie des collectivités, » est-il dit, et « le comité de la fédération régionale peut et doit avoir [seulement] connaissance de nos réserves, de nos prévisions de récolte et de nos besoins dans tous les domaines, et, à partir de ces données, planifier les échanges sans perte de temps ni d'énergie et en donnant complète satisfaction à toutes les localités »<sup>31</sup>. Les organes techniques de la Fédération ne servirent qu'à une chose, mieux organiser les échanges de surplus entre les collectivités et organiser les échanges de ces surplus avec l'extérieur régional, mais on ne planifie pas du tout les productions de chacune des collectivités. Chaque collectivité restant donc souveraine et sur une base d'autoconsommation. Avant la création de cette Fédération, c'est chaque collectivité qui, après avoir rempli un camion de patates ou d'échalotes, le faisait partir un peu au hasard vers une autre collectivité pour l'échanger contre une production que ne fabriquait pas la collectivité (des vêtements, des pièces de réparation de machines, etc.). La Fédération est là pour améliorer cela. On le voit, on est ici très loin de l'architecture proposée par F. Partant qui est beaucoup plus holistique, l'interdépendance au travers de l'échange entre les groupes étant totale car ne reposant pas seulement sur les surplus productifs, mais sur la production elle-même immédiatement orientée vers le marché intérieur de la « société alternative ». Mais cependant, tout comme dans la fiction de l'A.S.E.M., les collectivités d'Aragon comme de Catalogne, malgré leur abolition formelle de l'argent, ne surent pas dépasser le travail et sa glorification comme fondement de la société en tant qu'activité socialement médiatisante entre les individus<sup>32</sup>. Ce qui rendait vain toute abolition formelle de l'argent, la valeur resurgissant tôt ou tard quand le travail n'est pas dépassé, et avec elle l'argent (voir à nouveau le texte de Myrtille dans ce numéro)<sup>33</sup>.

#### 4. Critique de l'économie d'autogestion planifiée

La fiction que nous dessine ici François Partant semble critiquable pour plusieurs raisons que j'évoquerai rapidement comme suit :

1. Une vision un peu rapide des exclus comme libérés de la société de la valeur et mis à disposition quasi naturellement pour son projet et plus largement pour l'émancipation (d'où son insistance alors à espérer « que la crise s'aggrave ! ») ;
2. Le soubassement théorique de la proposition, en tant que relevant du paradigme autogestionnaire, reste non seulement rivé à plusieurs fondamentaux du cadavre du marxisme traditionnel et de sa compréhension erronée de la société capitaliste-marchande mais sa proposition, incapable d'envisager le dépassement du travail, a aussi tous les traits du

---

<sup>30</sup> Félix Carrasquer, *Les collectivités agricoles d'Aragon. Espagne 36-39*, Éditions CNT-RP, 2003, p. 55.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 56 et 58.

<sup>32</sup> Voir Michael Seidman, *Ouvriers contre le travail*, op. cit.

<sup>33</sup> Voir la postface des Giménologues au livre d'Antoine Gimenez, *Les Fils de la nuit. Souvenirs de la guerre d'Espagne*, Éditions Giménologues et L'Insomniaque, 2006.

« caractère historiquement récurrent de l'apologie du travail à travers une forme particulière de travail (par exemple agricole) »<sup>34</sup>, mais on pourrait dire aussi du travail artisanal comme celui du petit entrepreneur dit « indépendant » et du « producteur direct » mythifié comme alternative dans les Amaps par exemple ;

3. Enfin me semble-t-il les rapports sociaux fondamentaux du capitalisme ne sont pas saisis, pas plus que la forme de domination historiquement spécifique qui leur est liée, l'autogestion ne peut alors que reconstituer la valeur.

Les sujets du projet de Partant, comme nous l'avons dit, étaient les naufragés du « développement » et les premiers écologistes communautaires des années 70 : « s'ils se constituaient en une société autonome, écrivait-il, ils pourraient se mettre au travail afin de *produire pour le marché qu'ils représentaient eux-mêmes*. Ils sont bien assez nombreux pour édifier une *construction technico-économique complexe* [p. 227]. » Dans son idée un peu mécanique, plus la crise s'aggraverait, plus le système mettrait des gens à sa porte, et plus ce prolétariat surnuméraire pourra ainsi pratiquer une « autogestion de sa propre crise »<sup>35</sup>. Il y aura ainsi comme une contrainte objective à faire la révolution de l'autogestion. L'idée

d'exclusion chez Partant est une pure exclusion, qui est quasi synonyme de « libération » dans le sens de mise à disposition de sujets qui n'auront d'autres solutions que de constituer l'A.S.E.M. Rétrospectivement on peut dire que rien de tout cela ne s'est passé comme pouvait le penser Partant. Car on peut penser, comme l'a noté Bruno Astarian dans sa critique du livre de Mike Davis<sup>36</sup>, *Le Pire des mondes possibles*, qu'en réalité ces surnuméraires pour la société capitaliste-marchande ne sont pas des purs exclus du marché du travail et du rapport social de la valorisation, comme le présuppose F. Partant (il suffit de penser à la production du bidonville de Dharavi à Bombay estimée à 1 milliard de dollars par an, essentiellement dans le secteur du cuir, de la poterie et des bijoux), qu'ils participent pour beaucoup à la grande misère du cycle mondial du capital<sup>37</sup>. Le sujet du projet de Partant n'est



<sup>34</sup> Jean-Pierre Baudet dans sa préface de 2002 à la republication sur Internet de son texte *Critique du travail marginal et de sa place dans l'économie spectaculaire* (1974).

<sup>35</sup> Pour une discussion de ce point voir Matthieu Amiech, « Que la crise s'aggrave ? », *Notes et Morceaux choisis*, n°9, éditions La lenteur, automne 2009.

<sup>36</sup> Bruno Astarian note justement – mais dans une vision toutefois « classiste », propre au marxisme traditionnel – que finalement, « ce qui désespère Mike Davis et consorts [Loïc Wacquant et le reste de la critique sans qualités qu'est l'anti-néolibéralisme/altermondialisme], c'est de ne pas retrouver dans les bidonvilles un prolétariat qui soit conforme à l'image qu'ils en veulent : une masse salariée de façon formelle, consciente et organisée en partis et syndicats. C'est comme cela qu'il faut comprendre leurs lamentations sur la disparition du travail formel, prédominant au cours des trente glorieuses, de même que sur celle de Marx (remplacé par Mahomet !). Il s'agit au contraire de montrer que, loin d'être des laissés pour compte qu'il faudra tirer de leur merde, les bidonvilliens font pleinement partie de la classe qui sera appelée à communiser la société », dans le texte « Les Bidonvilles forment-ils une planète à part ? » consultable sur le site de B. Astarian < <http://www.hicsalta-communisation.com> >.

<sup>37</sup> « Ce travail, remarque Bruno Astarian, n'exclut nullement la misère. Il s'en nourrit et la reproduit. Il n'est porteur d'aucun avenir de développement et d'accumulation, car les capitalistes qui l'exploitent sont eux-mêmes en bout de chaîne de la sous-

donc pas toujours aussi évident et son surgissement n'a rien de mécanique, comme s'il suffisait d'attendre que la crise s'aggrave. De plus, il y a chez Partant cette idée que la société officielle pourrait se morceler en différents marchés intérieurs, dont l'un pourrait exister à l'écart, par et pour les seuls exclus. On pourrait cependant penser que ce n'est là qu'une sorte de formalisation politique du monde du travail informel déjà existant qui n'a rien des caractères émancipateurs qui lui sont attribués<sup>38</sup>. L'autogestion par les non-rentables de leur propre misère semble déjà un avenir prometteur dans le cadre de la « crise aiguë de l'industrie de débarras des déchets humains » (Zygmunt Bauman) que désormais le capitalisme doit surveiller, assister, laisser vaquer et punir, en son propre sein.

Relevant d'un auteur de la pensée du marxisme autogestionnaire, la critique du travail que l'on retrouve chez François Partant en a tous les traits. À l'image de tous les théoriciens de l'autogestion (citons rapidement Pierre Naville, Henri Lefebvre, Victor Fay, Victor Leduc, Daniel Guérin chez les « communistes libertaires », Cornélius Castoriadis, etc.), ce qu'il critique dans le travail c'est que « le travail du boulanger n'est pas inférieur à celui de l'ingénieur, dès lors que la collectivité a également besoin de ce que l'un et l'autre produisent. [...] Seule l'utilité sociale des tâches serait à prendre en compte », car vis-à-vis du grand tout de la collectivité, celles-ci sont d'une utilité égale : « dans le cadre d'une entreprise où toutes les tâches sont indispensables et où elles sont toutes accomplies conformément aux prévisions, la productivité du travail n'est à apprécier que comme un résultat global [p. 221]. » Il critique le fait que le travail est subordonné aussi bien juridiquement que dans l'organisation du travail à la direction et ses gestionnaires. L'émancipation, pour lui comme pour le paradigme autogestionnaire auquel cette réflexion se rattache, est alors synonyme de revenus égaux et d'autogestion du travail par les travailleurs eux-mêmes. Depuis le dix-neuvième siècle la critique sociale veut ainsi simplement l'égalité sociale et économique dans le cadre de la forme de vie collective capitaliste-marchande. L'autogestion se propose simplement de parler de la démocratie à l'intérieur de l'entreprise et de rien d'autre. Et finalement Partant ne peut finalement imaginer une « société alternative » qu'à partir du travail comme forme de médiation sociale et non de son dépassement.

Ce marxisme-là, comme l'a encore montré Moishe Postone, a toujours pensé que la valeur était une mystification réduite à une simple forme de la distribution, car elle serait indépendante de ce qu'elle dissimule (le travail). Comme s'il n'y avait entre les deux qu'une relation contingente et artificielle, et non pas intrinsèque et nécessaire. À chaque fois dans cette critique, le travail est toujours identifié aux intérêts généraux et naturels de toute société humaine (assimilée à la classe des travailleurs), et c'est toujours en son nom que seront critiqués les intérêts particuliers compris comme artificiels de la classe capitaliste parasitique (ils s'en mettent plein les poches et ils ne travaillent pas). Comme si le capitalisme, ancré dans une ontologie à ne surtout pas remettre en cause (le travail, la production, l'industrie), n'était qu'un simple mode de distribution de cette ontologie au travers de rapports sociaux de distribution inégalitaires (qui eux apparaissent spécifiquement pour les marxistes comme capitalistes). Pour les marxistes traditionnels le procès productif est donc non-spécifiquement capitaliste et il est considéré comme purement technique et donc éternel et transhistorique (de là dérivera la thèse de la neutralité de la technologie productive). C'est là l'erreur de ce marxisme traditionnel que d'avoir interprété finalement le rapport social de production chez Marx seulement en termes de mode de distribution, en disant que finalement seule la survaleur (le marxisme s'étant

---

traïtance et transfèrent aux échelons supérieurs une part majeure de la plus-value qu'ils extorquent. Leurs profits sont donc faibles. Quoi qu'en disent les apôtres de l'auto-entreprise, le micro-entrepreneur n'est pas un futur capitaliste » dans « Les Bidonvilles forment-ils une planète à part ? », *ibidem*.

<sup>38</sup> Voir le dossier « Formes et dynamiques du travail informel » de la revue *Les Mondes du travail*, n°9-10, printemps 2011.

focalisé et fossilisé sur la seule théorie de l'exploitation du surtravail/survaleur) n'était pas normale car elle était le signe d'une mauvaise distribution fondée sur la propriété privée et l'expropriation du surtravail par une classe oisive non productive, donc dénoncée comme simple parasite d'une ontologie du travail, neutre, saine et positive. Comme si le capitalisme était quelque chose qui regardait simplement la sphère de la circulation, en tant que mode non conscient et anarchique de distribution sociale. Jamais le marxisme traditionnel ne put saisir que la production elle-même (l'économie), comme sphère détachée et autonomisée du reste de la vie (où elle était auparavant encadrée dans les rapports sociaux précapitalistes, comme dirait Karl Polanyi dans une perspective substantialiste toutefois contestable<sup>39</sup>), n'a jamais été hétérogène à l'émergence logique et historique du capitalisme. Il y a eu dans le marxisme la volonté de toujours réduire la production et le travail à une sorte de substrat ontologique transhistorique, comme si les rapports sociaux capitalistes n'étaient qu'une sorte de subjectivité expropriatrice artificielle qui venait, de l'extérieur seulement, distribuer et agencer la production et le travail en tant que sphère distincte du reste de la vie et se la subordonnant. Cette séparation (cette émergence radicale de l'économie dans nos vies) est au contraire la conséquence et la forme phénoménale de la forme-valeur (pure forme) dans la vie sociale. La production qui apparaît pour la première fois de l'histoire comme une sphère détachée, autonome et extérieure au reste de la vie n'est pas extérieure aux rapports sociaux (donc l'économie n'a pas une existence transhistorique et éternelle), *elle est l'essence de ces rapports sociaux capitalistes-marchands*.

La fin d'un fétichisme réduit ici par le marxisme traditionnel à un simple voile d'idées, imposé et inutile, a ainsi toujours été comprise comme l'apparition ouverte et directe de l'essence – supposée être naturelle et éternelle – de la société, présente comme future, sans la nécessité de ce voile : l'affirmation glorieuse du travail et du processus de production (et donc de l'industrie) supposés être au fondement de toutes les sociétés humaines depuis la nuit des temps. La « société alternative » autogérée reste identifiée en tant que tout au travail, principe évident, éternel et transhistorique. Dans cette même ontologie, par la planification bureaucratique ou autogérée du travail comme on le voit chez Partant, le principe social spécifique à la seule société moderne (le travail) sera enfin reconnu comme ouvertement régulateur de la vie sociale et cela doit constituer une émancipation. Rien de mieux que cette formule de l'anarchiste américain Alexander Berkman qui résume à elle seule toute cette vision tronquée de la société capitaliste-marchande : « si le travail possédait toute la richesse qu'il a produite, il n'y aurait pas de capitalisme. »<sup>40</sup>

La théorie bourgeoise de la modernisation comme les marxismes et certaines variantes de l'anarchisme, ont ainsi eu une vision comparable de glorification du travail et de la soumission ouvrière au travail. L'esthétique du réalisme socialiste – c'est-à-dire la glorification des producteurs et de la production – dans les pays du capitalisme d'État en U.R.S.S. se substituait directement aux sirènes consuméristes de la publicité qui dissocie tout ce qui peut entraver cette glorification du travail (le corps gras, le corps vieux, le corps pas plus musclé que vigoureux, etc.) de tout ce qui peut l'exalter (le mouvement, le jeunisme, l'efficacité, la responsabilité, celui qui est dur déjà avec lui-même et qui le sera avec ses concurrents, l'agressivité, etc.). La religion moderne du sport dans les grandes cérémonies olympiques opposant les fractions de gauche et de droite du même camp mondial du travail était aussi un creuset commun à cette exaltation mondiale du corps capitaliste depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette glorification du travail est aussi l'exaltation du « travail marginal » à partir des

---

<sup>39</sup> Pour une critique du substantialisme de Karl Polanyi et de ses successeurs, voir dans le livre de Serge Latouche, *La Déraison de la raison économique*, Albin Michel, 2001, l'annexe « En deçà ou au-delà de l'économie : retrouver le raisonnable », pp. 167-188.

<sup>40</sup> Alexander Berkman, *What is Anarchism ?*, AK Press, 2003, p. 44.

années 60 chez les écologistes, les hippies et leur retour à la terre. On pourrait ici parler, remarque J.-P. Baudet, d'un

« caractère historiquement récurrent de l'engouement pour le travail rural, qui se présente chaque fois que le développement industriel se heurte à une limite apparaissant provisoirement infranchissable [...] et que le retour à un mode de production plus ancien comble momentanément, sur un plan imaginaire, les angoisses collectives. [...] Quel est l'élément déclenchant pour provoquer ce retour ? Tout porte à penser qu'il s'agit de la dévalorisation du travail contenue dans le processus de transformation du travail en général, et de la tentation de le "réhumaniser". [...] Le petit-bourgeois, le cadre, le paysan ne peuvent pas s'intéresser à la suppression du travail : ils préfèrent sa réhabilitation. Ils ne veulent pas changer le monde, seulement le restaurer. Leur programme s'appelle : "hier" »<sup>41</sup>.

Mésinterprétant le noyau social au fondement de la société capitaliste-marchande, toutes les solutions revendicatives du mouvement ouvrier et de la social-démocratie comme la pensée autogestionnaire ont ainsi visé un mode de vie social consciemment et rationnellement régulé, avec une distribution plus juste, plus solidaire, plus égalitaire au sein de toujours la même ontologie capitaliste. Dans l'idée de F. Partant, la société alternative fonctionne en effet selon le principe de la distribution d'un « revenu moyen établi par le Plan » à chaque individu (quelles que soient la nature de l'activité, la particularité du travail individuel effectué, la temporalité subjective de cette action, etc.). Le quantum de travail effectué individuellement sert toujours de base à la synthèse sociale de la « société alternative ». Les quantités d'argent restent la base d'une vie médiatisée par l'échange de marchandises. La seule question qui lui paraît importante est le fait qu'il ne doit plus exister de hiérarchie des tâches et des métiers ; c'est dans cette perspective simplement autogestionnaire que la hiérarchie des revenus ne serait plus justifiée. Grâce à leur « revenu moyen » les individus achèteront donc aux autres producteurs les produits en fonction de leurs besoins comme dans la société présente. Et nous retrouvons la formation d'une micro société capitaliste-marchande car, bien sûr, le travailleur de la société alternative ne peut acheter ses produits qu'à l'intérieur de cette société et non à l'extérieur :

« Un travailleur ne peut prétendre produire pour ses concitoyens et acheter à l'extérieur, à meilleur compte, ce que ces concitoyens doivent lui vendre pour conserver leurs moyens d'existence [p. 204]. » Ou encore : « Le contrat social n'est pas à conclure entre un peuple et ses gouvernants. Il est à conclure entre toutes les personnes qui s'associent pour constituer un peuple [p. 205]. »

La valeur produite dans le processus de travail est simplement non plus captée par les propriétaires mais captée par le Plan qui distribuera et établira le revenu moyen de chacun. Il ne met en question que l'idée d'un Marché autorégulé, pour privilégier la planification autogérée par l'organe de la « Centrale » qui, par la mise en cohérence des différents types de production, éviterait toute concurrence. Comme il le dit, dans la société alternative,

« la sélection des activités, assurée par la concurrence dans une économie de marché, l'est ici par un centre technique qui veille à la cohérence des projets et à éviter la concurrence » (p. 204). « Elle [la société alternative] devrait cependant reconnaître la "liberté d'entreprendre" qu'interdit la planification lorsque prévaut la centralisation dite démocratique. Cette liberté, qui permet à l'individu de choisir l'œuvre sociale qu'il s'épanouira à réaliser, n'aurait plus pour limites les lois du marché dans un contexte

---

<sup>41</sup> J.-P. Baudet, *op. cit.*

concurrentiel, *mais seulement celles que trace, au niveau d'organisation le plus élevé, la nécessaire cohérence des activités productives*, une cohérence qui serait constamment à reconsidérer en fonction des propositions [le rôle de la Centrale] et initiatives de la base [p. 221]. »

La pensée autogestionnaire est ainsi restée prisonnière des formes sociales marchande et capitaliste : une prétendue « alternative » emmurée dans une vie toujours autant réglée par l'argent et le travail, la marchandise et la valorisation, l'État, le marché et la société industrielle. Très loin de constituer un anticapitalisme quelque peu rigoureux en passant par-dessus bord le vieux ballast du marxisme traditionnel, la pensée autogestionnaire ne discutait toujours que de la dimension prolétarienne de la gestion collective des moyens de production et de la distribution des salaires (« on travaille et on se paie »), c'est-à-dire en mettant l'accent seulement sur la redistribution de toujours les mêmes catégories sociales capitalistes (marchandise, travail, argent, capital) et sur la place de la démocratie au sein d'entreprises qui restent des acteurs économiques qui doivent encore produire des marchandises et réussir à les vendre sur un marché anonyme. La production autogérée, dans le système de contraintes impersonnelles et muettes constitué par des pratiques socialisées au travers de formes sociales très particulières, ne pourra pas constituer un monde social post-capitaliste et post-marchand. Trop marquée par la théorie de la simple domination sociale directe d'une classe sur une autre (dont le livre *De la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie est encore aujourd'hui la référence) qui n'est pas adéquate pour saisir réellement la forme inédite et spécifique de domination qu'exercent le temps et le travail dans la société capitaliste, la théorie de la gauche est totalement impuissante dans ses « assauts » depuis deux cents ans. Un monde de contrainte abstraite, indirecte et impersonnelle se constituera toujours dans le dos de la pratique individuelle socialisée de telle manière, présentant l'agir même de l'individu comme une force extérieure et étrangère, autorégulation, planification bureaucratique, planification autogérée, ou pas.

Cet anticapitalisme n'est pas arrivé à saisir la forme de la domination sociale historiquement spécifique à la société capitaliste autrement que sous la forme d'une domination directe de la classe bourgeoise sur la classe prolétaire (sur le modèle de la dialectique du maître et de l'esclave). Dans cette vision tronquée du fonctionnement de la société capitaliste-marchande, cette forme de domination directe de classe doit forcément laisser sa place à une « démocratie directe dans le domaine économique », comme le note Partant (p. 215). Pour ne pas avoir réussi à saisir la domination dans la société capitaliste dans son caractère historiquement spécifique, c'est finalement sur sa reconstitution qu'est venu s'écraser l'ensemble des assauts « révolutionnaires » du mouvement ouvrier depuis deux siècles, aussi bien lors de la Révolution d'octobre 1917 que dans les collectivisations du communisme libertaire dans l'Espagne de 1936-1937, comme dans l'ensemble des expériences autogestionnaires après la Seconde guerre mondiale<sup>42</sup>. En ayant dépassé ce qu'il avait cru être au fondement de la société capitaliste, une domination sociale directe, le travail marginal et la « relocalisation de l'économie », qui forment aujourd'hui l'idéologie de la décroissance, ne peuvent pas plus se défaire de la forme de domination historiquement spécifique à la société capitaliste-

---

<sup>42</sup> Si Jean-Pierre Baudet avait raison de faire remarquer que dans l'idéologie du « travail marginal » exaltée par les écologistes communautaires dès les années 70 (petit paysan, artisan, entrepreneur « indépendant », producteur direct), enfin « le petit entrepreneur n'aurait pas de patron, il serait son propre patron [...] mais il croit être l'esclave sans autre maître que lui-même, en oubliant que dans le monde de l'économie, le maître n'est lui-même qu'une personification anonyme du capital, une fonction d'apparence humaine, et donc le représentant servile des lois du marché », pour autant on peut penser qu'il interprète mal ici ce que l'on appelle imparfaitement la « loi de la valeur » car il la renvoie comme on le dit dans la théorie traditionnelle aux « lois du marché ». Postone a montré que ce que Marx saisit en fait par l'expression de « loi de la valeur » n'a rien à voir avec la loi du marché (une théorie de l'équilibre général). Il saisit plutôt la dynamique de la transformation/reconstitution, au travers de la dialectique entre les deux faces de la marchandise et du travail, ce que Postone appelle le « moulin de discipline » (voir *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.*, p. 426 et p. 442).



marchande qui ne peut que resurgir. Finalement, remarque J.-P. Baudet dans sa critique du travail marginal, « ce n'est donc pas vraiment la liberté que le marginal recherche à travers la fonction artisanale, mais simplement la discrétion de l'aliénation, sa réalité pas encore devenue visible ». <sup>43</sup>

Il ne faut peut-être pas parler de « travail concret » et de « travail abstrait », car de suite des malentendus s'installent, mais seulement de face concrète du travail et de face abstraite de ce même travail. Il n'y a qu'une chose, le travail. Le travail n'a jamais existé dans les sociétés non-économiques, il émerge radicalement en tant qu'une activité nouvelle dont une face sera de « produire » un « bien » et son autre face sera de constituer immédiatement une forme de médiation sociale entre les êtres et les biens devenus marchandises que ces êtres fabriqueront. Le travail est immédiatement dans son émergence radicale, à la fois activité déterminée par une fin productive et un moyen particulier pour acquérir des biens dans une société déterminée par la marchandise. Dans son émergence apparaît alors radicalement de manière corrélative une nouvelle forme d'interdépendance où personne ne consomme ce qu'il produit (ce qui n'était déjà pas la nature de l'agir avant l'apparition de l'économie) mais le travail ou le produit de chacun fonctionne comme moyen nécessaire pour obtenir les produits des autres : telle est la vie économique qui émerge progressivement entre les XV<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Les travaux ne préexistent donc pas à un espace généralisé d'échange de marchandises, ils sont la forme de cohésion de cet espace d'échange, ce n'est là que l'autre dimension de la double face de tout travail. Dit encore autrement, les travaux ne sont pas rapportés les uns aux autres a posteriori et extérieurement à ce qu'ils sont (la deuxième face n'est pas une couche extérieure qui viendrait se déposer sur la face concrète du travail, dit encore autrement le travail abstrait n'est *pas l'abstraction d'un travail qui lui préexisterait* <sup>44</sup>), car ils constituent dans leur émergence une forme de cohésion sociale, de médiation sociale, c'est-à-dire une forme très particulière de synthèse sociale des individus. Il y a là un fait social total, il n'y a pas d'économie séparée du reste de la vie dans cette vie moderne, il y a là simplement une forme sociale de vie complète, où la vie y est une vie qui émerge immédiatement comme économique. La vie économique « émerge » des rapports sociaux non-économiques et non pas « s'autonomise », se « désencastre » ou se « désenchâsse », termes qui restent marqués par une théorie substantiviste de l'économie. Cela n'a jamais existé de manière structurelle dans des sociétés non-économiques, il n'y avait pas de « travail », dans ce sens où il n'y existait pas une activité déterminée en vue d'une fin productive, une activité qui transforme des matières premières au moyen d'instruments pour atteindre des fins déterminées et/ou qui soit corrélativement une activité qui médiatise socialement les individus entre eux autour de sa simple et propre dépense.

---

<sup>43</sup> Jean-Pierre Baudet, *op. cit.*

<sup>44</sup> « Je ne pense pas, remarque Moishe Postone, que le travail abstrait soit simplement une abstraction *du* travail, ce n'est pas du travail en général, c'est du travail en tant qu'activité socialement médiatisante. Là se trouve, je crois, le cœur de l'analyse de Marx : dans le capitalisme, le travail accomplit quelque chose qu'il n'accomplit pas dans d'autres sociétés. Ainsi, il est à la fois, pour reprendre le vocabulaire de Marx, travail concret, ce qui veut dire une activité spécifique qui transforme la matière d'une façon précise dans un but bien défini, et travail abstrait, un moyen d'acquérir les biens des autres. De ce point de vue, le travail fait là quelque chose qu'il ne fait dans aucune autre société. À partir de cette intuition très abstraite, Marx rend compte de toute la dynamique du capitalisme. Il me semble que le problème central pour Marx n'est pas seulement que le travail est exploité – le travail est exploité dans toutes les sociétés, à l'exception peut-être de celles de chasseurs-cueilleurs – mais plutôt que l'exploitation du travail s'accomplit par le biais de structures que le travail lui-même constitue. » In « Marx après le marxisme – entretien », in revue *Platypus*, 2008, traduction par Sinziana. On peut remarquer, toutefois, que malgré ses grands mérites, Moishe Postone continue parfois à conserver le terme de « travail » dans un sens transhistorique, comme Robert Kurz lui en a fait le reproche dans son texte « La substance du capital » (revue *Exit !*, n°1, 2004). Postone ne cherche finalement pas à savoir si on peut faire rentrer dans le concept de « travail », ou de « travail social », la multiplicité des activités humaines des sociétés précapitalistes qui obéissent à des logiques sociales les plus différentes (Marshall Sahlins fait lui aussi malgré ses mérites la même erreur). De plus, quand Postone parle des rapports sociaux précapitalistes, on pourrait penser qu'il verse encore dans une théorie fonctionnaliste parfois proche de celles de Polanyi/Godelier. Sur cette question, voir dans ce numéro l'article « A la recherche du reflet perdu de l'économie dans les sociétés précapitalistes ». Ce qui est certain, c'est que dans une société postcapitaliste le concept de « travail » n'a pas de sens car son signifié n'y existe pas.

De plus il me semble qu'il faut dégager le concept de « domination » de toute compréhension transhistorique, car la forme de la domination historiquement spécifique à la société capitaliste-marchande dépend au contraire de structures sociales « abstraites » et « objectives » et constitue d'abord une forme de domination impersonnelle, indirecte et abstraite :

« L'une des caractéristiques du capitalisme, remarque ainsi Postone, est que ses rapports sociaux fondamentaux [constitués par le travail] sont sociaux d'une manière très particulière. Ils n'existent pas en tant que rapports ouvertement interpersonnels, mais comme un ensemble quasi indépendant de structures qui s'opposent aux individus, comme une sphère de nécessité " objective " impersonnelle et de " dépendance objective ". En conséquence, la forme de domination sociale propre au capitalisme n'est pas ouvertement sociale et personnelle. »<sup>45</sup> « Le système constitué par le travail abstrait incarne une forme nouvelle de domination sociale. Il exerce une forme de contrainte sociale dont le caractère impersonnel, abstrait et objectif est historiquement nouveau. La détermination initiale de cette contrainte sociale abstraite, c'est que les individus sont forcés de produire et d'échanger des marchandises pour survivre. Cette contrainte ne dépend pas d'une domination sociale directe, comme c'est le cas, par exemple, avec le travail de l'esclave ou du serf ; elle dépend au contraire de structures sociales " abstraites " et " objectives " et constitue une forme de domination impersonnelle, abstraite. Cette forme de domination ne se fonde finalement sur personne, ni homme, ni classe, ni institution ; son fondement ultime, ce sont les formes sociales structurantes de la société capitaliste qui se sont généralisées et qui sont constituées par des formes déterminées de pratique sociale. La société, en tant qu'Autre universel, abstrait, quasi indépendant, qui fait face aux individus et exerce sur eux une contrainte impersonnelle, est constituée par le double caractère du travail sous le capitalisme, en tant que structure aliénée. La catégorie de valeur, comme catégorie de base des rapports de production capitalistes, est également la détermination initiale des structures sociales aliénées. » (Postone, *TTDS*, p. 237.)

La forme de la domination sous le capitalisme est ainsi composée des structures de rapports sociaux engendrées dans un mouvement de constitution mutuellement réciproque par le travail, la production de marchandises et l'impératif de valorisation, constituant un système fétichiste autonomisé où les rapports sociaux mènent leur vie propre sous une forme réifiée et dominent les individus comme une puissance apparemment extérieure. Et dans ce cadre réellement fétichiste, à l'inverse de ce que dit Marshall Sahlins quand il ne spécifie pas assez son concept trop transhistorique de « culture », la société ne sera pas l'hôte de l'économie<sup>46</sup>, mais son ilote ! Cette forme de domination ne se fonde finalement sur personne, ni homme, ni groupe, ni classe, ni institution, car son fondement ultime, ce sont les formes sociales structurantes de la société capitaliste qui se sont généralisées et qui sont constituées par des formes déterminées de pratique sociale. Les capitalistes exercent le pouvoir non comme « des seigneurs politiques ou théocratiques », mais parce qu'« ils personnifient les moyens de travail vis-à-vis du travail » (Marx, *Le Capital*, Livre III). André Gorz résume bien alors quelles sont les aventures du sujet dans ce monde de la marchandise : « Ce n'est pas " je " qui agit, c'est la logique automatisée des agencements sociaux qui agit à travers moi en tant qu'Autre, me fait concourir à la production et reproduction de la mégamachine sociale. C'est elle le véritable sujet. Sa domination s'exerce sur les membres des couches dominantes aussi bien que sur les dominés. Les dominants ne dominent que pour autant qu'ils la servent en loyaux fonctionnaires »<sup>47</sup>. La planification

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.188.

<sup>46</sup> Cette thèse est soutenue par Sahlins dans le dernier chapitre, « La pensée bourgeoise. La société occidentale : une culture », dans *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, 1980, tandis que sa thèse sur « l'hybridation dans la modernité » se retrouve par exemple dans son livre *Les Lumières en anthropologie*, Société d'ethnologie, 1999.

<sup>47</sup> André Gorz, *Ecologica*, Galilée, 2008, p. 12.

ou l'autogestion de l'ensemble de la production seront ainsi toujours condamnés à voir resurgir dans le dos des individus, et au travers du mouvement réflexif de leur pratique de travail dite « alternative », cette forme de dynamique et domination historiquement spécifique à la seule société capitaliste, tant que le travail n'aura pas été dépassé à la fois comme activité pratique et comme forme de cohésion sociale d'une société très particulière.

## 5. Frapper au cœur de la synthèse sociale : la fin de la préhistoire de l'humanité comme un au-delà de l'économie

François Partant se proposait, dans le cadre d'un scénario d'archipelisation, d'autogérer ou d'auto-organiser la forme de vie collective présente. Mais s'auto-organiser différemment en tant que travailleur ou consommateur (les deux faces d'un même *sujet pour la valeur*), ce n'est pas changer les fondements de celle-ci, c'est-à-dire basculer vers une autre forme de vie collective où la nature de sa synthèse sociale serait différente. Même une fois l'État aboli et l'expropriation des capitalistes établie, l'autogestion restera toujours la gestion des entreprises, de leur production et de leur liaison c'est-à-dire de leurs échanges. Ce n'est pas plus en « relocalisant l'économie » avec des modes de productions à plus petite échelle, en partant du « quotidien », ou en libérant l'espace numérique grâce au mouvement de l'Open Source<sup>48</sup>, que l'on arrivera à donner un grand coup de pied dans la fourmilière de la synthèse sociale capitaliste. Inexorablement la valeur, liée à une forme de synthèse sociale par le travail qui n'est pas remise en cause par le paradigme autogestionnaire, renaîtra tout comme une forme à la fois de dynamique et de domination spécifique à cette forme de vie collective, une domination par le temps et le travail. Cela ne pourra être évité et constituera ainsi le cadre social muet de cette « autogestion » qui n'en sera pas vraiment une car limitée toujours par la domination des rapports sociaux réifiés qui se subordonneront les individus en tant que leurs simples supports et rouages. L'abolition seulement de l'argent, du marché, de la propriété privée, de l'organisation gestionnaire et managériale du travail, de l'industrie – la « désindustrialisation » comme l'imagine l'Encyclopédie des Nuisances – pour un simple travail plus manuel et artisanal, sans dépassement du travail en tant que tel comme forme de la synthèse sociale de la société présente, est vouée à toujours plus échouer<sup>49</sup>. Si les

---

<sup>48</sup> « Le quotidien note R. Kurz, n'est pas en soi un lieu de résistance, notion, qui, à ce niveau, perd sa substance. Au contraire, la résistance commence là où les individus s'élèvent au-dessus de leur quotidien déterminé par le capitalisme jusque dans ses pores mêmes et deviennent ainsi enfin capables de s'organiser. Faisant suite au mouvement alternatif des années 1980 et à son échec, la métaphysique gauchiste de la vie quotidienne se réfère en partie aussi à des tentatives d'un autre mode de production et de vie à l'échelle plus petite de communautés particularistes, qu'elles soient légitimées de façon néo-utopiste ou pragmatique. Ces tentatives, par exemple, sous la forme d'une économie dite locale ou du mouvement numérique Open Source, ne peuvent atteindre la synthèse sociale, pas plus que les occupations d'entreprises », R. Kurz, *Vies et mort du capitalisme*, *ibid.*, p. 169 (je souligne).

<sup>49</sup> À partir de la mise en évidence de cela, nous pourrions aussi analyser en termes de *reconstitution* de la valeur et d'une forme de dynamique et de domination, c'est-à-dire de *non-dépassement de la synthèse sociale par le travail*, ce qui est subsumé de manière erronée sous la notion de « récupération » des pratiques dites « alternatives »<sup>49</sup>. Depuis trente ans, le vocabulaire de la récupération est utilisé à toutes les sauces et devient bien commode pour ne pas rompre avec la vision tronquée du capitalisme portée par le marxisme traditionnel et ses derniers avatars. Mais on pourrait aussi penser qu'il n'y a finalement jamais eu de « récupération » dans l'histoire de l'opposition au capitalisme, car cette idée ne fait que présupposer que ce qui est cru comme « alternatif » est comme par miracle extérieur (en dehors) et hétérogène à la forme de synthèse sociale capitaliste, c'est-à-dire face à lui comme face à une domination dont on peut se dégager et que l'on peut poser devant soi. Pour cette critique qui se fait encore « du point de vue du travail » (Postone), et se considère comme déjà en elle-même en dehors de la formation sociale capitaliste, il n'y a plus qu'à construire le « double pouvoir » de l'alternative au capitalisme ici et maintenant, il ne manquerait que la volonté sociale. Il y aurait là le point de départ d'une critique du supposé « art de la récupération » et de l'opposition entre « critique artiste » et « critique sociale » que décrivent Luc Boltanski et Eve Chiapello dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*. Cette critique a de nombreux traits communs avec le marxisme traditionnel, qui lui aussi ne pouvait s'empêcher de voir le capitalisme non seulement en termes de rapports sociaux de classes fondés sur la propriété privée et le marché, mais aussi comme une sorte de subjectivité extérieure et expropriatrice d'un monde social

notions définissant le scénario d'archipellisation soutenu par F. Partant ne sont pas praticables, alors bien sûr c'est la question de la possibilité même, donc de la pertinence, de ce scénario qui est mise en cause. *L'archipellisation ne peut être en elle-même une sortie de l'économie*, elle ne peut à elle-même constituer une autre forme de vie sociale. Il semble improbable que ces « contre-modèles » constituent *un début* de forme de vie collective non-économique. Le contenu de la révolution se place à un tout autre niveau, dans les profondeurs sociales de ce qui constitue le capitalisme d'abord comme une forme de vie sociale inédite, la transformation sociale révolutionnaire est d'abord de « *frapper au cœur de la synthèse sociale* »<sup>50</sup> et à cette fin il nous faut rompre avec *le schéma et le contenu de la Révolution* depuis le début du XIXe siècle qui a toujours présupposé comme naturelle la synthèse sociale capitaliste.

Ce schéma et contenu peuvent être qualifiés par le terme de *paradigme révolutionnaire prolétarien (ou d'anticapitalisme tronqué)*, et aujourd'hui il n'est plus qu'un cadavre à faire entièrement passer par-dessus bord<sup>51</sup>. Son ossature fossilisée pourrait être décrite sous trois aspects :

- **Marxisme traditionnel et programme prolétarien.** Le paradigme révolutionnaire prolétarien a porté une critique du capitalisme faite *du point de vue du travail*<sup>52</sup>. La lutte des classes a consisté à vouloir *libérer le travail du capital* en affirmant positivement et l'identité travailleuse de la classe ouvrière et le travail, principe prétendument éternel et transhistorique qui serait affirmé comme le noyau de la société future rendu transparent par l'abolition du voile mystificateur de la valeur grâce à un processus enfin conscient de planification, d'autogestion ou de constitution de la société des conseils. Dans cette vision-là, le travail reconnu comme essence de toute société aurait enfin son véritable dû. Une théorie du prolétariat fut établie sur cette critique superficielle portée par le marxisme traditionnel. Théorie que l'on peut qualifier de programme prolétarien ayant pour contenu et pour but la montée en puissance de la classe ouvrière à l'intérieur du mode de production capitaliste, l'affirmation du travail productif et l'érection du prolétariat en classe dominante.
- **Schémas pratiques du programme prolétarien.** Ce programme prolétarien a vu la transposition pratique suivante. La tradition ouverte par Octobre 1917, surestimant l'insurrection armée, a imprimé *une vision instrumentale et techniciste de la mobilisation des masses* comme simple appui pour la conquête du pouvoir politique d'Etat, premier temps nécessaire dans cette vision gradualiste, pour planifier ensuite une transformation des rapports sociaux par une « révolution par le haut »<sup>53</sup>. La transformation prend ici la forme normative de la construction de « l'homme nouveau » aux dépens d'une auto-transformation collective de notre propre socialisation. Mais si la dimension étatique, autoritaire et violente du « socialisme réellement existant » à l'Est a engendré une première réaction dans les années 1920-30, avec

---

naturel, sain et par-dessus tout qui lui serait hétérogène. La notion de « récupération » ne me semble qu'exprimer une vision tronquée du capitalisme qui reste celle d'une conscience fétichisée.

<sup>50</sup> Robert Kurz, *Vies et mort du capitalisme. Chroniques de la crise*, Lignes, 2011, p. 167. Toute une discussion serait à créer autour de la définition par R. Kurz du nouveau contenu de ce qui doit être la révolution, il semble penser qu'une « planification sociale », sans Etat, autour de la satisfaction des besoins, pourrait constituer une nouvelle synthèse sociale.

<sup>51</sup> L'Internationale Situationniste invitait déjà en 1962 à « reprendre l'étude du mouvement ouvrier classique d'une manière désabusée » (I.S. n°7).

<sup>52</sup> Cf. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit.

<sup>53</sup> Même si bien sûr, on ne peut ignorer la place occupée par les soviets, mais qui furent toujours des formes vides sans forme de vie sociale instituante autre que celle autour du travail, et qui donc se devaient d'être trahis », cf. Rudolf Rocker et Victor Serge, *Les soviets trahis par les bolcheviks (la faillite du communisme d'Etat)*, un texte de 1921, éditions Spartacus.

l'ultragauche<sup>54</sup>, puis une deuxième après la Seconde guerre mondiale avec la « troisième gauche » constituée autour de l'idéologie du mythe autogestionnaire<sup>55</sup>, pour autant ces deux réactions n'ont fait que changer le *schéma pratique* (conseils ou démocratie économique à la place de la dictature du prolétariat) mais pas le *programme prolétarien* et le *contenu « émancipateur » de la société future qui restait en tout point identique*. Ce schéma de la transformation poussé à l'absurde au XXe siècle, est aujourd'hui caduc.

- **Contenu « émancipateur » de la société communiste future.** Est caduc également tout le contenu « émancipateur » même de ce qui était projeté comme société future de la révolution et de la réforme aux XIXe et XXe siècles. Au début du XIXe siècle, la société communiste ou anarchiste est imaginée comme la société des « producteurs associés » sur un mode, au départ, plus ou moins artisanal (c'est tout le paradigme de l'association du capital et du travail, dans le mouvement coopératif). Puis il y a eu une transformation du contenu de la société communiste, en fonction de la naissance de la société industrielle dans le sein de la société capitaliste<sup>56</sup>. Depuis 150 ans, la société communiste est désormais imaginée comme l'organisation de la production industrielle massive et équitable de biens utiles qui profiteront à tous. L'abolition de la société capitaliste est ainsi caractérisée par le dépassement d'un capitalisme mûr car géré par des trusts et des cartels et non plus par des bourgeois, ouvrant alors la voie à une gestion de l'économie et de l'industrie par les ouvriers. Pour ce faire, la révolution était caractérisée dans ses moyens par deux éléments, par la propriété collective des moyens de production d'un mode de production élevé au stade de l'automatisation industrielle grâce au capitalisme et par la planification centralisée de ce même contexte industrialisé. La société communiste future dans l'ensemble de ses variantes s'est ainsi toujours réduite à un mode de distribution régulé de manière juste et consciente, et adéquat à la production industrielle permise grâce au capitalisme. Hors du royaume de la nécessité, la liberté est celle de l'abondance d'un mode de production d'automatisation technologique intégrale. Et comme la société capitaliste n'avait pas toujours amené les forces productives d'un état industriel très avancée à celui de l'automatisation, une phase de « transition » pouvait être imaginée consistant généralement à continuer à faire travailler les ouvriers rémunérés par des bons de travail (et non de l'argent), pendant que l'on pousse plus encore la société industrielle machinique dans son point extrême de société intégralement automatisée : la société communiste. Cette société n'étant que la recherche de la meilleure façon de produire et faire circuler les biens, elle était une économie différente, mais qui restait une économie.

On peut dire qu'il y a eu trois critiques imbriquées dans l'anticapitalisme tronqué du vieux mouvement ouvrier depuis 150 ans :

- une *critique du capital au nom du travail*, impliquant deux autres critiques :
- une *critique de l'Etat du capital au nom de l'Etat ouvrier ou du pouvoir ouvrier* (sous la forme du schéma insurrectionnaliste amenant à la dictature du prolétariat, à la société du

---

<sup>54</sup> Roland Simon et Chemins non tracés, *Histoire critique de l'ultragauche. Trajectoire d'une balle dans le pied*, Senonevero, 2009.

<sup>55</sup> *Autogestion. La dernière utopie ?* (sous la dir. de Frank Georgi), Publications de la Sorbonne, 2003.

<sup>56</sup> « Le modèle communiste des “ producteurs associés ” sur un mode plus ou moins artisanal [de la période de la subsumption formelle du travail par le capital] est maintenant remplacé [dans la période de la subsumption réelle du travail par le capital] par une association gestionnaire d'usines entières, formant la base d'une pyramide de conseil ou la démocratie directe assure la liberté de chacun d'une façon qui revient en fin de compte à l'intériorisation de la loi de la valeur », Bruno Astarian, « Eléments sur la périodisation du MPC : histoire du capital, histoire des crises, histoire du communisme », in *Hic Salta*, 1998.

- pouvoir des conseils, à la fédération des syndicats du syndicalisme révolutionnaire et de l'anarcho-syndicalisme ou à la démocratie économique de la société autogérée)
- et une *critique du travail au nom de la machine et de l'automation de la production*.

Cette approche tridimensionnelle ne peut plus aujourd'hui servir de base à l'émancipation.

Dans le cadre faussé du marxisme traditionnel, le mouvement ouvrier a toujours mieux su lister un programme des abolitions ou chercher à savoir qui sera capable de l'accomplir et qui s'y opposera, que *d'esquisser à quoi doit ressembler immédiatement la forme de vie sociale nouvelle*. Trop longtemps on a en effet plus insisté sur l'agent ou le sujet que sur le *contenu même de la transformation des rapports sociaux*. Même la position stratégique insurrectionnelle, radicale dans sa forme mais vide dans son contenu, était au pire obligée de penser *la forme de vie nouvelle comme étant la forme insurrectionnelle elle-même* (comme dans certaines tendances des Autonomes italiens des années 70 ou dans la mouvance Tiqqun), fétichisant la violence pour la violence, ou au moins pire, d'imaginer que de toute façon cette forme de vie nouvelle viendra et se donnera d'elle-même de manière spontanée au Sujet historique dans la lutte même (dans une vision à la fois déterministe et optimiste). Ces positions sont aujourd'hui caduques.

Il ne s'agit pas de *faire* la révolution mais *d'être la révolution* selon la formule d'Ursula Le Guin dans *Les Dépossédés* (1974). Face au futur sans avenir de la société industrielle, marchande et capitaliste qui triomphe, la communisation comme sortie de l'économie est immédiatement *sacrifice de l'avenir transformateur au présent transformateur*. C'est une transformation des rapports sociaux, de nos comportements, de nos imaginaires qui ne devront tendre à ne plus être des relations, des comportements, des imaginaires économiques, qui doit commencer de suite. Changer la vie, transformer la vie quotidienne, c'est changer les fondements sociaux de la forme de vie collective présente. La *sortie de l'économie* est bien plutôt immédiatement déplacement discontinu des axes de gravités des médiations sociales structurant la forme de vie sociale constituant la pauvreté d'une simple vie économique, en entraînant l'auto-institution d'une nouvelle forme de vie collective fondée sur d'autres médiations sociales, d'autres formes de cohésion sociale qui opéreraient la synthèse sociale d'autres formes d'activité, d'autres formes de circulation des biens, où « travail », « salaire », « argent », « temps de travail », « consommation », « production », « échange », « troc », « marchandises », en un mot, *l'économie*, n'iront plus de soi.

La vie quotidienne enchâssée dans la forme de vie collective, change alors. Dire que le contenu de la communisation est une sortie de l'économie, c'est dire que la communisation est *le mouvement de la transformation des rapports sociaux économiques (capitaliste-marchands) en rapports sociaux non-économiques (communisés)*. On peut penser que c'est dans la constitution de cette nouvelle forme de la synthèse sociale que l'économique doit être « réenchâssé » afin d'y disparaître. Le processus d'une sortie de l'économie pourrait alors être pensé comme *auto-institution*, « réenchâssement », *disparition*. En ce sens où la communisation des rapports sociaux est *la fin de l'économie*, ce que Georg Lukács a exprimé dès 1923 et pas de manière totalement aboutie, quand il imaginait la future « économie socialiste » en ces termes antiéconomiques :

« Cette " économie " n'a plus cependant la fonction qu'avait auparavant toute économie : elle doit être la servante de la société consciemment dirigée ; elle doit perdre son immanence, son autonomie, qui en faisait proprement une économie ; elle doit être *supprimée comme économie* ».

« La violence [révolutionnaire] n'est pas un principe autonome et ne peut jamais l'être. Et cette violence n'est rien d'autre que la volonté consciente, chez le prolétariat, de se

supprimer lui-même – et de *supprimer en même temps la domination asservissante des relations réifiées sur les hommes, la domination de l'économie sur la société* »<sup>57</sup>.

Jean-Marie Vincent a lui aussi exprimé cela :

« la thématique marxienne de la nouvelle société ne peut donc être réduite à celle du passage d'un mode de production à un autre ou d'une forme de production dominante à une autre forme de production dominante. Elle implique bien plutôt un déplacement du centre de gravité des activités sociales de la production vers les activités non productives au sens strict du terme. La production matérielle et immatérielle de valeurs n'a plus à être le modèle des autres activités, elle doit au contraire devenir production informée et vérifiée de façon permanente par les autres activités sociales en plein renouvellement »<sup>58</sup>.

Aucun medium fétichiste ne doit s'interposer entre les individus sociaux, et entre les individus sociaux et le monde. Le dépassement de la société capitaliste ne peut être la reprise de la production de biens et de valeurs d'usage et d'une vie d'échange avec d'autres règles formelles, il ne peut être le fait d'une quelconque association de travailleurs/consommateurs « alternatifs ». Ce qui se présentera comme une communauté matérielle (de production et d'échange) ne pourra constituer une autre forme de vie sociale. *L'arrachement à l'économie* ne peut être donc compris comme une façon de s'auto-organiser pour survivre. L'émancipation ne peut être que *l'abolition de tout-ce-qui-peut-être-réappropriable-pour-y-être-auto-organisable*, son objet ne peut plus être de constituer un « mode de production », une « libération » du travail (vis-à-vis du capital), une « bonne économie » ou encore une « autre économie ». La communisation dont le contenu est la fin de l'économie, ce n'est ni l'autogestion (ni la gestion), ni la gratuité (ni la non-gratuité)<sup>59</sup>, ni la redistribution (ni la distribution), ni l'égalité économique (ni l'inégalité économique), ni la relocalisation (ni la globalisation). Il n'y a pas d'*alter-économie qui tienne*. L'émancipation n'est pas une nouvelle « économie », même régulée, décentralisée, relookée, relocalisée, démocratisée ou autogérée. Elle n'est tout simplement pas la meilleure façon de distribuer ou de produire des biens. « Le communisme, s'il tient évidemment compte de besoins, et s'il assure une production pour les satisfaire, n'en fait ni un point de départ ni la base de la vie sociale »<sup>60</sup>. La sortie de l'économie s'entend donc ni en termes de simple « expropriation » ou de simple « réappropriation »<sup>61</sup> mais seulement, au niveau le plus fondamental d'un processus révolutionnaire, en termes d'*écart, dépassement et d'abolition* du noyau de ce qui fait aujourd'hui « société » (un *basculement*). Si on peut penser que « la communisation fait le saut dans la *non-économie* »<sup>62</sup>, elle ne peut être pensée et réalisée que dans la constitution d'une nouvelle forme de la synthèse sociale, gage du *dépassement social* du travail, de la valeur, de l'Etat et de l'argent.

---

<sup>57</sup> Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Les éditions de Minuit, 1960, p. 289, je souligne.

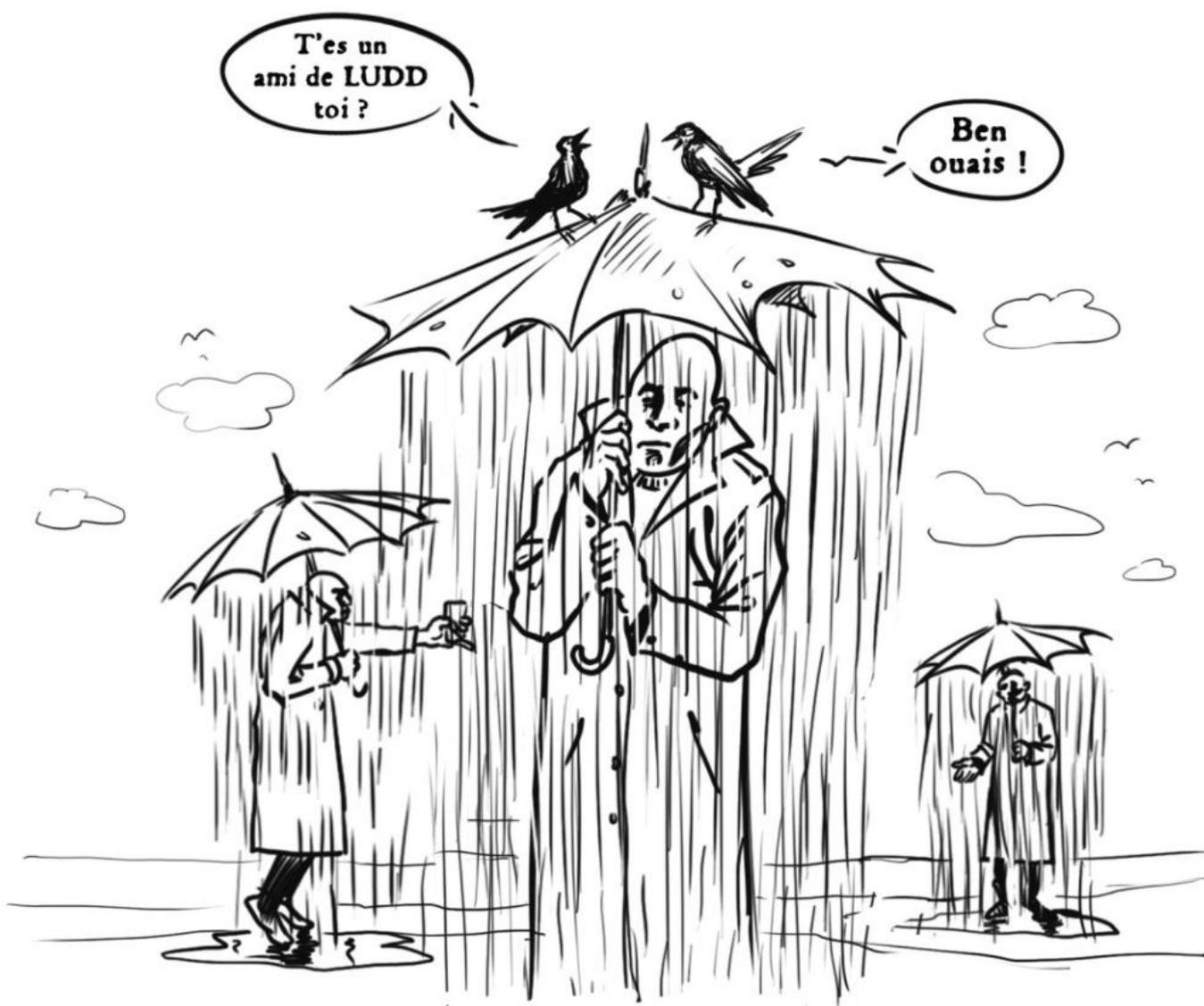
<sup>58</sup> Jean-Marie Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, PUF, 1987, p. 87.

<sup>59</sup> « Communiser ce n'est pas rendre gratuit, et accessible à tous, ce qui existe déjà, de la téléphonie mobile à la centrale électrique en passant par la maison de la culture et la boulangerie du coin. Sinon, nous garderions moyens de production et modes de consommation en les délivrant de leur caractère marchand : remplir le caddie sans ouvrir un porte-monnaie, faire le plein d'essence sans sortir une carte Visa... la même vie en somme, moins la caissière, le banquier, le percepteur, le vigile », Gilles Dauvé et Karl Nésic, in « Communisation », *op. cit.*

<sup>60</sup> Gilles Dauvé et Karl Nésic, *op. cit.*

<sup>61</sup> Ce terme de « réappropriation » a souvent été utilisé dans les précédents numéros de *Sortir de l'économie*, cela me semble plutôt mal assuré aujourd'hui. Il présuppose ce qui doit être réapproprié comme quelque chose de naturel.

<sup>62</sup> Bruno Astarian, « Activité de crise et communisation », juin 2010, in « III.3.1 “ La lutte pour une activité totalisante ” ». Astarian note aussi dans les exemples qu'il étudie, que « le principe de la “ production ” sans productivité est que l'activité des hommes et leurs rapports sont premiers par rapport au résultat productif ».



« Expropriation » et « réappropriation » sont deux mots régulièrement utilisés. Le premier terme ne peut être à lui seul le contenu de l'émancipation<sup>63</sup>. Si le deuxième terme veut aller plus loin qu'une simple expropriation des accapareurs, en voulant aussi mettre en question la nature de la vie sociale moderne, pourtant il présuppose lui aussi une ontologie du travail (par exemple dans son usage par la mouvance anti-industrielle). En ce sens qu'il critique la face abstraite du travail au nom d'une réappropriation de sa face concrète (on retrouve cela par exemple dans le livre de Matthew B. Crawford, *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, qui défend le travail manuel, les métiers artisanaux et la vision d'une économie de petits producteurs indépendants – on pense à William Morris, C. Lasch et à bien des visions de l'économie proposées par des courants de l'anarchisme, pas seulement le proudhonisme). Ce terme présuppose aussi *un avant* à partir duquel on critique la « désappropriation » en laquelle consisterait le capitalisme, et vers lequel il faudrait *faire retour* même si cela devrait se faire dans une forme moins traditionnelle et davantage antiautoritaire. Cet avant est bien souvent celui de la société paysanne et du travail artisanal. Ivan Illich avait ainsi mis en évidence de manière probablement un peu rapide, et de manière très réductrice au regard de ce qui

<sup>63</sup> Cf. La première partie, « Une critique du marxisme traditionnel », de l'ouvrage de Moishe Postone, *op. cit.*

est réellement au fondement de la vie sociale et qui n'est pas du tout l'économie, certains outils ou même la production<sup>64</sup>, deux « modes de production » dont il réduisait la nature au type d'outillage utilisé<sup>65</sup> : un « mode de production autonome de valeur d'usage » (qu'il idéalisait totalement et qu'il situait dans les sociétés traditionnelles), fondé sur des outils simples, personnels et ajustés à des capacités et des besoins directement appréhendés par leurs utilisateurs au travers de leur valeur d'usage<sup>66</sup> ; l'autre, le « mode de production intégré » de valeur d'usage, fondé sur le déploiement d'une puissance et d'une complexité organisationnelle qui dépassent largement l'horizon de chacun de ses agents et où les valeurs d'échange vont remplacer les valeurs d'usage<sup>67</sup>. Il y avait pour Illich comme une cohabitation (il dit plutôt une « synergie ») transhistorique de ces deux « modes de production » mais la révolution industrielle par ses nouveaux outils poussa la cohabitation jusqu'à un effet de seuil qui déséquilibra après la Seconde guerre mondiale ce rapport, et l'on vit apparaître le « monopole radical »<sup>68</sup> du mode de production intégré au détriment du mode de production autonome. Faute du point de vue du « mode de production autonome », la « réappropriation » n'était alors que *le retour* à ce « mode de production autonome » ou à sa défense et à sa résistance mais qu'il fallait imaginer dans une forme plus actuelle et moderne, la société conviviale. Illich était ainsi un auteur du type polanyien, marqué à la fois par le substantivisme économique et l'idée d'une solution à partir d'un équilibrage de formes économiques différentes<sup>69</sup>. Nostalgique de ce qu'il percevait comme une « synergie possible » entre deux modes de production séculaires, la solution était de revenir en deçà du

---

<sup>64</sup> La vision d'Illich réduisant le concept de « mode de production » à un empilement d'outils (ce qui le poussera à distinguer deux catégories, les outils conviviaux et les outils hétéronomes), s'illustre bien par exemple quand il dit qu'« il y a eu dix mille générations, qui ont adopté des milliers de styles de vie et ont parlé d'innombrables langues. [...] Chaque mode de vie a façonné la condition humaine à sa manière : *autour de la houe, du fuseau, des outils de bois, de bronze ou de fer* », dans *La perte de sens*, Fayard, 2004, p. 73 (je souligne). J'impute cette erreur, souvent de départ dans la réflexion d'Illich, à l'anthropologie et à l'archéologie qui dès le XIX<sup>e</sup> siècle ont d'abord appréhendé les fondements des sociétés primitives à partir d'une classification évolutionniste de leurs outils et matériaux (pensons aux classifications totalement réductrices des différentes périodes préhistoriques à partir des outils). Ces visions classificatrices vieillottes, qui évidemment sont aujourd'hui complètement écartées par l'anthropologie contemporaine, sont pourtant le matériau implicite de la réflexion d'Illich sur ce qu'il appelle le « mode de production autonome » qu'il décrit toujours à partir du type et de la nature des outils. Il y a là un réductionnisme majeur sur la nature des formations sociales, et notamment sur ce qui est, pour parler comme Sahlins ou Godelier, au « cœur » ou au « fondement » des sociétés humaines. Tout l'économisme substantif d'Illich est là-dedans.

<sup>65</sup> « Or, remarque Emile Kirschev, un mode de production n'est pas qu'un empilement de moyens techniques, c'est aussi [...] une certaine façon d'induire *la cohésion a priori* des producteurs avant même que ne s'engagent concrètement leurs activités, au point de déterminer le contenu et l'orientation que prennent justement ces activités, y compris dans la sélection des outils. » (Préface d'Emile Kirschev à *L'impasse industrielle*, d'Ingmar Granstedt, A plus d'un titre, 2011.)

<sup>66</sup> Il faut d'ailleurs noter que, pour Illich, le « mode de production autonome » est complètement synonyme du concept anthropologique d'« économie de subsistance » (pour une critique du concept je renvoie encore au texte « A la recherche du reflet perdu de l'économie dans les sociétés précapitalistes »). « L'expression “ économie de subsistance ” est appliquée, en ethnologie, note-t-il, à la forme de survie d'un groupe en soi marginale par rapport à la dépendances envers le marché, et dans laquelle les gens fabriquent ce qu'ils utilisent [valeur d'usage pour Illich] au moyen d'outils traditionnels et au sein d'une organisation sociale souvent héritée telle quelle. » Illich se propose de « récupérer le terme en parlant de “ subsistance moderne ” » pour qualifier ce qui devrait être une « économie postindustrielle », dans *Œuvres complètes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 89. Quand la vision économique qu'Illich projette de manière erronée sur les sociétés passées est projetée à son tour comme solution pour une société nouvelle à inventer.

<sup>67</sup> A plusieurs reprises Illich va tomber dans le travers de vouloir faire la critique de la valeur d'échange au nom de la valeur d'usage (qu'il identifie au mode de production autonome).

<sup>68</sup> « J'emploie l'expression “ monopole radical », note Illich, pour désigner une autre réalité : la substitution d'un produit industriel ou d'un service professionnel aux activités utiles auxquelles se livrent, ou souhaiteraient se livrer, les gens. Le monopole radical paralyse l'action autonome au bénéfice des prestations professionnelles. » (Dans *Œuvres complètes*, vol. 2, Fayard, 2005, p. 72.)

<sup>69</sup> Pour Polanyi on sait que sa solution, qualifiée de « réencastrement » et qu'il espérait voir apparaître avec l'institution de l'État providence, consistait à promouvoir l'équilibre parfait entre les trois pieds d'un trépied magique : le marché, la redistribution et la réciprocité. La notion de développement durable repose également sur un équilibrage impossible (entre trois dimensions : économique, environnementale et sociale), tout comme la pensée cybernétique d'équilibre des paramétrages dans la bio-économie de N. Georgescu-Roegen.

seuil de déséquilibre entre les deux modes de production qu'il pensait identifier : « le degré de bien-être d'une société, remarquait-il, ne résulte, en aucun cas, de l'addition de deux modes de production, hétéronome et autonome, mais de l'association fructueuse, de la synergie entre valeurs d'usage et produits normalisés »<sup>70</sup>. Cette synergie « se reflète dans l'équilibre que maintient la société entre les libertés et droits »<sup>71</sup>. « La production hétéronome d'une marchandise ne rehausse et ne complète la production autonome du but personnel correspondant que jusqu'à un certain point. Au-delà de ce point, la synergie entre les deux modes de production se retourne paradoxalement contre le but visé à la fois par la valeur d'usage et par la marchandise. »<sup>72</sup> Le terme de « mode de production autonome » était probablement malheureux, et n'est guère relaté comme tel dans la littérature anthropologique<sup>73</sup>. Ingmar Granstedt le fera d'ailleurs remarquer en disant : « Peut-on encore parler de mode autonome de production ? Des activités autonomes, où l'économique se confond avec des formes personnelles ou culturelles de sociabilité, sont-elles une “ production ” au même titre que celle d'une entreprise ou d'un organisme public ? Tuer et saler un cochon à l'aide des voisins, selon les coutumes et des règles de réciprocité qui signifiaient bien plus qu'une simple collaboration technique, était-ce produire au même titre qu'une usine de charcuterie ? Se relayer entre parents et amis pour veiller un malade, à domicile, est-ce fournir des actes comptabilisables au même titre que ceux du personnel hospitalier ? Il semble bien que non. Ivan Illich propose de parler plutôt d'activités vernaculaires. »<sup>74</sup> C'est en effet ce concept qui est davantage intéressant chez Illich car il permet de subsumer des activités sous autre chose que de « l'économie ». Par vernaculaire Illich « qualifie tout ce qui était né, élevé, tissé, cultivé, confectionné à la maison, esclave ou enfant, nourriture ou habillement, animal, opinion ou plaisanterie, [...] activités auxquelles se livrent les gens lorsqu'ils ne sont pas motivés par des considérations d'échanges, un mot qui qualifierait les activités hors marché par lesquelles les gens font et fabriquent ce qui leur est nécessaire »<sup>75</sup>. Cependant le tableau que nous dresse Illich du « mode de production autonome » semble vraiment idéalisé et c'est toujours avec une nostalgie pour la « tradition » qu'Illich critique le « mode de production hétéronome ». La littérature en « anthropologie économique » montre tout de même un autre visage qu'Illich ne saisissait pas dans sa taxinomie construite seulement à partir des types d'outillage, mais aussi parce qu'il ne voulait probablement pas le saisir. Les rapports de parenté qui constituaient le cadre domestique de la « production » étaient marqués par une forte hiérarchisation (pas seulement entre les sexes mais aussi entre les âges, etc.), le fait que le paysan se retrouvait dans un rapport structurel asymétrique entre lui-même, producteur de surplus en termes de biens, et celui qui le contrôle par le biais de ce surplus au travers du prélèvement des impôts, des taxes ou d'une rente foncière (« ici, le contrôle des hommes passe par celui des produits », note Francis Dupuy), les rapports politico-religieux se subordonnaient grandement le cadre domestique de la « production » et en était la véritable logique au fondement de la fabrique et de la reproduction des rapports sociaux des sociétés paysannes, ainsi cela composait aussi une « constitution fétichiste » (Robert Kurz) des sociétés paysannes. Si le terme de « mode production » n'était peut-être pas véritablement exact, celui d'« autonome » semble véritablement très exagéré et relève à la fois d'une idéalisation de ces sociétés paysannes et d'un critère trop réducteur pour constituer une taxinomie des « modes de production ». De manière générale la « réappropriation », qui va ainsi faire

---

<sup>70</sup> Ivan Illich, « Pour en finir avec les “ besoins ” », dans *Œuvres complètes*, vol.2, Fayard, 2005, p. 71.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>73</sup> Voir par exemple le chapitre « Le cadre domestique de la production dans les sociétés paysannes » du livre de Francis Dupuy, *Anthropologie économique*, Armand Colin, 2008, pp. 177-185.

<sup>74</sup> Ingmar Granstedt, *Du chômage à l'autonomie conviviale*, coédition Silence-Utovie-Ligne d'Horizon-MRERS, pp. 9 et 10.

<sup>75</sup> Illich Ivan, « Dans le miroir du passé », dans *Œuvres complètes*, vol. 2, Fayard, 2005, p. 831.

sa critique du point de vue d'une idéalisation du passé, va ainsi souvent interpréter le capitalisme en tant qu'extériorité venant nous déposséder d'activités en elles-mêmes hétérogènes à cette saisie. Pour ces raisons le terme de « réappropriation » me semble donc peu praticable, et puis forcément la réappropriation reste dans l'idée d'auto-organiser l'économie, ce qui ne peut évidemment être satisfaisant. On pourrait sauver ce terme mais alors en le détachant de toute idée d'auto-organisation. Ce qui sera « réappropriable » ne sera pas auto-organisable (par exemple en un « mode de production autonome »), mais sera « réenchâssable »<sup>76</sup> dans une autre structure sociale de la synthèse des individus en une société, ce qui fera disparaître dans la *non-existence sociale* ce qui a été « réapproprié ». L'économie, qui n'a émergé que dans la seule société capitaliste-marchande, n'y existera plus.

Depuis Polanyi et à partir de concepts transhistoriques du « politique » et du « social », le modèle fordiste est considéré par certains comme un réencastrement de l'économie dans le social, quand la phase historique du capitalisme entre les années 1930 et les années 1970 semblait à tout un ensemble de théoriciens démontrer que la politique s'était dorénavant subordonné l'économie. Aujourd'hui encore le MAUSS ne tient qu'à revenir à cette vision du « réenchâssement » que l'on ne peut qu'écarter. Il serait en effet peu précis de dire que l'économie sera réenchâssé « dans le social » comme on l'entend souvent dire, comme si ce dernier en tant que sphère des rapports sociaux des individus existait de manière extérieure, indemne et sans aucun rapport avec les rapports économiques vus comme simples agrégats de moyens techniques extra-sociaux dans le cadre d'un simple métabolisme biologique avec la nature. Pas d'économisme dans cette affirmation, « la critique de la valeur est bien consciente, remarque Anselm Jappe, que des rapports sociaux différents de l'échange des équivalents et du contrat sont à l'œuvre même à l'intérieur de la société capitaliste. Elle affirme cependant que le potentiel émancipateur de ces formes de rapport ne pourra se déployer qu'au prix d'une sortie généralisée du travail abstrait en tant que forme de médiation sociale autonomisée et fétichisée »<sup>77</sup>. Car si le MAUSS a raison de faire remarquer l'existence au sein de la société capitaliste de rapports sociaux d'une tout autre logique, il oublie cependant que c'est au niveau de la synthèse sociale que l'on retrouve ce qui est au fondement social du capitalisme et que la forme valeur elle-même doit être comprise comme un « fait social total », donc multidimensionnel, qui à la fois constitue et distingue des sphères différenciées. La société économique, si donc elle comporte encore en elle des rapports sociaux qui ne peuvent être réduits à sa logique, est aussi fondée dans un agencement du *social* à son image<sup>78</sup> ; le social n'est donc pas extérieur et hétérogène à l'économie et il ne peut être invoqué à tout bout de champ contre le capitalisme comme un fétiche magique (on peut semble-t-il se poser la question sur ce point de l'idée de se servir de la socialité primaire comme un levier, comme tendent à le penser Alain Caillé ou encore Jean-Claude Michéa au travers de la « common decency »). En cela, il faut se méfier de l'invocation perpétuelle du « social », car *ce en quoi* l'économie doit être réenchâssé ne me semble justement pas exister aujourd'hui. C'est à nous de le constituer. Ainsi il me semble que la célèbre formule polanyienne doit être changée, il faudrait plutôt parler de « réenchâssement » de l'économie dans une structure du social à déterminer collectivement. Pour compléter cette première définition, à un deuxième niveau, il faudrait se détacher

---

<sup>76</sup> Par facilité de langage dans ce paragraphe, j'utilise le terme très imparfait de « réenchâssement », envers du terme de « désencastrement » utilisé par le substantivisme économique de Karl Polanyi.

<sup>77</sup> Anselm Jappe, « Le « côté obscur » de la valeur et le don », *Revue du MAUSS*, n°34, 2009, p. 111.

<sup>78</sup> Il faut bien sûr ici distinguer « le social » (au sens des travailleurs sociaux de l'État capitaliste de Providence), comme sphère de travail immanent à la société de la valeur, tel que l'a décrit Jacques Donzelot dans *L'Invention du social*, et les concepts de « fait social » et de « société », mis en évidence par la sociologie et l'anthropologie au XIX<sup>e</sup> siècle, comme le raconte Laurent Mucchielli dans *La Découverte du social*. Le concept maussien de « fait social total » est relatif à la deuxième occurrence.

de tout réenchâssement de l'économique conçu comme subsumption de l'économique sous des finalités supérieures politiques, éthiques, humanistes, « sociales », écologiques, etc. C'est là, on le sait, tout le paradigme de « l'économie sociale et solidaire » (suite logique de l'anticapitalisme tronqué proudhonien), qui ne constitue qu'une sphère immanente à la société de la valeur, mais non son dépassement. Il faudrait aussi ici créer tout un débat à partir de celui que Serge Latouche a engagé entre la sortie de l'économie et « l'économie “ antiéconomique ” de la consommation ou de la félicité »<sup>79</sup>. « La “ bonne ” économie, remarque-t-il, peut se révéler être un instrument intéressant pour instaurer le nécessaire dialogue entre l'ancien qui n'en finit pas de mourir et le nouveau qui n'en finit pas de naître, à condition de prendre garde aux monstres qui, selon Gramsci, peuvent surgir dans ce moment délicat »<sup>80</sup>. Ainsi si la naturalisation de l'économie est souvent la cage de fer de la conscience qui voudrait remettre de manière un peu naïve « les choses à l'endroit » (l'économie au service de l'homme et non l'inverse), Latouche pense par exemple que certaines choses à la marge pourraient être intéressantes dans ces courants-là. Cependant il semble important de dire – Serge Latouche semble en être d'accord – qu'à rebours de la compréhension polanyienne du « réenchâssement » le « réenchâssement » doit alors être disparition de cette sphère d'activité séparée que l'on appelle l'économie, et non *soumission de la perpétuation de son existence à des « fins plus sociales, politiques ou démocratiques »*, comme on l'entend dire souvent.

Pour penser la constitution d'une nouvelle forme de la synthèse de la société postcapitaliste et de la détermination de ses principes, il faudrait ici dégager sérieusement une théorie de ces formes variées de synthèse sociale dans un certain nombre de formations sociales en se penchant sur la littérature sociologique et anthropologique, notamment celle qui réfléchit à ce qui est, à chaque fois de manière historiquement spécifique à telle et telle formation sociale, au cœur, au fondement, au noyau des sociétés humaines<sup>81</sup>.

Pour autant, à la différence de tous les discours qui idéaliserait les sociétés traditionnelles passées, il n'y a pas de retour possible ni souhaitable en arrière, vis-à-vis des formes de synthèse sociale passées (la question se pose au niveau du degré d'interdépendance atteint par la socialisation par le travail abstrait<sup>82</sup>). Même dans les sociétés où l'économie n'existait pas, des formes de fétichisme social existaient et des rapports dégueulasses de domination étaient présents. Certes l'économique était inexistant car « enchâssé » dans la religion, un rapport magique au monde, la domination sociale directe de certains sur d'autres, dans la coutume, le respect des ancêtres et de la tradition, etc., mais ce monde sans économie<sup>83</sup>, dans cette « constitution-fétichiste »-là, n'est pas non plus un monde enviable. La « production », la circulation des biens et plus largement l'interaction entre les individus ont depuis toujours été soumises à des formes de domination trouvant leurs justifications dans un mode de conscience fétichiste (des formes de non-conscience). Si la domination économique sur

---

<sup>79</sup> Voir le chapitre 3, « Esprit du don, économie de la félicité et décroissance », dans Serge Latouche, *Sortir de la société de consommation*, Les Liens qui libèrent, 2010, pp. 73-92 et en particulier la conclusion de ce chapitre.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>81</sup> Pour reprendre les intitulés d'ouvrages de Marshall Sahlins et Maurice Godelier. Anselm Jappe aborde une taxinomie de ces formes de synthèse sociale dans *Les Aventures de la marchandise* et dans son texte « Le “ côté obscur ” de la valeur et du don », in *Revue du MAUSS*, n°34, 2009, qu'il serait intéressant de présenter et discuter ultérieurement. On pourrait aussi aller voir du côté de la taxinomie proposée par Alain Testart mais qui ne se place pas au niveau de la synthèse sociale, dans *Éléments de classification des sociétés*, Errance, 2005.

<sup>82</sup> Mais la question de la transformation des rapports sociaux présents n'est jamais une question d'échelle spatiale comme le croient les décroissants qui ne pensent souvent qu'à « relocaliser l'économie ». C'est d'abord la question de la forme de la synthèse sociale et non du degré d'interdépendance quelle permet et atteint.

<sup>83</sup> En fait l'expression n'est pas juste, car le degré de surgissement de l'économique varie selon les sociétés que l'on prend en compte.

l'ensemble des autres dimensions de la vie est intolérable, forme de vie sociale spécifiquement capitaliste, il n'y a pas de société idéale, sans contradictions, ni de modèle précapitaliste à suivre ; on ne peut que tirer un trait sur l'utopie d'une société parfaite composée par des « Homo bisounours ». Pour autant, le fétichisme présent (le fétichisme de la marchandise) est particulièrement mutilant, autodestructeur et jamais une société n'avait eu une dynamique aussi rapide, abstraite et impersonnelle. Il faut donc au pire « se choisir » des formes de fétichisme moins mutilantes, moins autodestructrices que le fétichisme de la valeur. Au mieux la transparence totale de la conscience sociale et de sa forme est probablement quelque chose à éternellement poursuivre, même si elle n'a jamais existé dans la constitution des sociétés humaines et ce dans leur grande diversité. Et si l'histoire est bien davantage qu'une lutte transhistorique des classes, l'histoire de rapports sociaux fétichistes successifs (voir le texte de David Graeber dans ce numéro), on ne peut idéaliser par exemple, la démocratie directe athénienne au Vème siècle avant J.-C., qui n'a pas dépassé la constitution fétichiste des sociétés grecques antiques. Il n'y a rien à rejouer, il faut penser l'impensable, prévoir l'improbable. La communisation comme fin de l'économie est alors un processus pratique inouï mais finalement aussi inouï et improbable qu'a été l'émergence radicale de l'économie comme forme de vie sociale sous le capitalisme. Aucune déclaration théorique ne pourra prétendre ce que pourrait être une société antiéconomique, autrement que très abstraitement. Seule l'expérience pratique, dans la lutte contre notre détermination en tant que sujet de la valeur en procès, d'une nouvelle médiation sociale entre nous, et comme métabolisme avec le monde et le processus effectif même de ce changement, pourront nous renseigner sur le sujet. Seule une association voulue par des individus dépendant de leurs convictions et de l'invention d'une pratique radicale dans son contenu même, et non pas déterminée par leur position donnée dans le système (classes, rôles, etc.), sera à même de mener à bien un tel mouvement d'arrachement social à l'économie.

Pour autant on ne peut oublier que la sortie de l'économie est un processus qu'il faut saisir au travers de la catégorie du saut<sup>84</sup> et elle ne peut être immédiatement forme de vie collective non-économique, même dans le scénario de la communisation insurrectionnaliste. Il me semble que jamais dans l'histoire il n'y a eu de basculement immédiat d'une forme de la synthèse sociale, encore moins son établissement par l'application abstraite d'un plan, d'un modèle, d'une carte préétablie, d'un contre-modèle à l'échelle microscopique dont il suffirait d'élargir l'assise, application qu'il suffirait de constituer au moment opportun. Une société n'est pas un jeu de mécano, elle n'est pas un *moyen* d'organiser des vies individuelles qui seraient présociales, ou le résultat d'un déterminisme biologique. Ainsi ce ne peut être par des « mesures énergiques » à prendre, à des moments opportuns d'un processus révolutionnaire, qu'une chose aussi immense et structurante que la forme de la synthèse sociale d'une société peut basculer vers une autre forme à mettre en place. Il faudrait chercher longtemps dans l'histoire pour trouver un exemple d'insurrection qui établisse une nouvelle forme de synthèse sociale. Il y a des invasions, des révolutions de palais, des révolutions sociales entre des groupes aux intérêts opposés, c'est-à-dire des luttes de classes mais immanentes à la forme de synthèse sociale qui les constitue, etc., mais la forme sociale dans laquelle se rapportent les individus les uns aux autres n'est jamais le propre, l'enjeu, l'objet de ces « révolutions ». La synthèse sociale moderne s'est elle-même établie au niveau d'abord continental puis mondial dans « le temps long de l'histoire » (F. Braudel) entre le XVI<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle, sans plan préétabli, sans complot de philosophes, sans changements d'épistémès préalables. Son émergence ne peut pas plus être réduite à telle ou telle « mesure », mais à un ensemble de processus sociaux pratiques conscients et à leurs automatismes fétichistes constituant une forme de cohésion sociale largement inconsciente. Ainsi un tel degré et une telle nature de socialisation historiquement spécifique à la société capitaliste ne peuvent être détricotés

---

<sup>84</sup> Voir G. Lukács, *op. cit.*, pp. 289-291.

dans un temps court. De plus un autre angle de réflexion serait celui de dire que, dans le détail, l'arrachement à la vie économique ne peut être pensé de la même façon sur toute la planète, mais à chaque fois en fonction de la situation contradictoire particulière du contexte social capitaliste. C'est donc plus largement le concept de révolution (émancipation) qui dans son contenu ne peut que signifier *basculement de la forme de synthèse sociale présente vers une autre* à « définir », et qui dans ses déterminations concrètes, celles d'un processus, doit être réfléchi<sup>85</sup>.

Si l'auto-organisation est le premier acte de la révolution, la suite se fait contre elle mais à condition me semble-t-il de pouvoir constituer la structure d'une nouvelle forme de la synthèse sociale<sup>86</sup>. Le premier acte ne sera dépassé que dans celui de penser et de constituer une nouvelle forme de synthèse sociale. On ne peut pas dire que finalement la suite de l'organisation se fait de manière spontanéiste dans le cadre d'une contrainte objective qui pousse au dépassement mécanique de l'auto-organisation. C'est dans cette situation de la possibilité d'un dépassement de l'auto-organisation que l'existence d'une expérimentation d'une nouvelle forme de synthèse sociale dans le cadre d'un archipel en mouvement pourrait être intéressante. Il serait intéressant de voir si justement l'archipellisation ne pourrait pas consister en l'élaboration d'un début possible – parmi d'autres – de cette structure sociale autre à inventer<sup>87</sup>.

Clément Homs

---

<sup>85</sup> Dans des termes très similaires à cette réflexion, on peut se reporter à l'ouvrage de John Holloway, *Crack capitalism. 33 thèses contre le capital*, Libertalia, 2012, qui s'attache à creuser de manière très intéressante ces questions de dépassement de la synthèse sociale constituée par la valeur, aux travers de la constitution de « brèches » (même si la compréhension de la double nature du travail et la catégorie du « faire » chez Holloway, peuvent susciter des critiques et des interrogations).

<sup>86</sup> Pour faire écho au texte de Roland Simon, *L'auto-organisation est le premier acte de la révolution, la suite se fait contre elle*, texte disponible sur le site < <http://meeting.communisation.net/> >.

<sup>87</sup> Le principal problème est que cette archipellisation constituant une nouvelle structure sociale dans laquelle l'économique va tenter d'être réenchâssé en une « bonne économie » ne doit pas être vu comme sortie de l'économie ; elle ne peut être fétichisée comme « alternative ».



# Vous avez dit « monnaie » ?

## De l'origine sociale des monnaies aux formes monétaires contemporaines

« You try to gimme your money  
you better save it, babe  
Save it for your rainy day »

Jimi Hendrix, « Fire »

La monnaie est une chose curieuse. Indispensable aujourd'hui dans notre quotidien, celle-ci est souvent perçue comme possédant, par elle-même, une sorte de pouvoir magique lui permettant d'exaucer tous nos vœux, tous nos désirs, bref, dans notre société marchande, d'acheter quasiment tout. Il y a donc bien, à côté du fétichisme de la marchandise, un fétichisme de la monnaie : le fait de prendre pour une propriété naturelle, son « pouvoir d'achat », ce que la monnaie ne possède que comme représentation de rapports sociaux historiquement spécifiques. Dès lors, « comprendre ce qu'est réellement la monnaie », comme y invitaient F. Flipo et D. Bayon dans un article au ton fort juste<sup>1</sup>, est certainement une voie féconde pour défétichiser cette dernière et de là, sortir de l'économie.

Pour autant, les formes et surtout les usages de la monnaie que nous connaissons dans notre société moderne sont très particuliers comparés à ce qu'ils ont pu être en d'autres lieux et d'autres époques. A tel point même qu'un débat existe pour savoir s'il est toujours légitime de parler de « monnaie ». En outre, de nombreuses sociétés précapitalistes, pour lesquelles l'économie n'existe pas<sup>2</sup>, ont utilisé des « monnaies » et bien souvent d'ailleurs plusieurs en même temps. Aussi, la question qui semble émerger est-elle la suivante :

Une société post-économique est-elle *ipso facto* une société sans monnaie ou bien, au contraire, une société avec un ou plusieurs types de monnaies particulières ?

Ce texte ne prétend pas trancher la question. Les études portant sur les « monnaies », les tentatives de définitions, leurs histoires, qui sont légions, ne sont pas toujours compatibles, et je n'ai aucune prétention à avoir fait le tour du sujet. Quant à la forme que pourrait prendre une société au-delà de l'économie, le problème reste encore largement ouvert. Plus modestement, l'objectif est ici simplement d'offrir un point de départ à cette nécessaire réflexion.

Dans un premier temps, il s'agira, en mettant à profit les apports de l'anthropologie, d'aller aux sources sociales et non économiques de la « monnaie », avant d'observer, dans un second temps, les

---

<sup>1</sup> « Ca va péter ou ça a déjà pété ? » dans *La Décroissance*, n° 79, mai 2011.

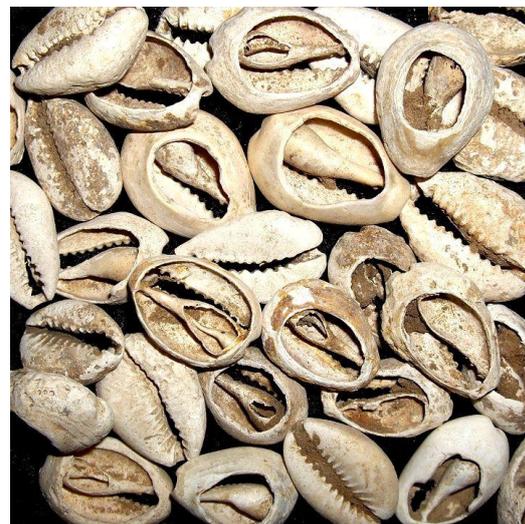
<sup>2</sup> « Dans les sociétés traditionnelles, [...] structurellement, l'économie n'existe pas », remarque M. Sahlins dans *Age de pierre, âge d'abondance* (Gallimard, 1976, p. 118) ou encore chez Louis Dumont, « il n'y a rien qui ressemble à une économie dans la réalité extérieure jusqu'au moment où nous construisons un tel objet », dans *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (Gallimard, 1977, p. 33).

différentes formes prises par la monnaie moderne, aujourd'hui. Mais, avant d'aller plus loin, une définition de la monnaie est nécessaire.

## I. Une définition de la « monnaie »

Qu'est-ce que la monnaie ? La fameuse réflexion de Saint Augustin concernant le temps s'applique *mutatis mutandis* à la monnaie : « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais que je veuille l'expliquer à la demande, je ne le sais pas ! » Car il est vrai que, plus on y réfléchit, plus la nature de la « monnaie » se dérobe.

Si l'on regarde dans l'histoire, la liste des objets ou des biens qui ont été appelés « monnaies » par les anthropologues, à tort ou à raison, est longue : coquillages cauris, pierres de jade, pièces de tissus, barres de sel, dents de cochons, graines de cacao, grains d'orge, pièces frappées, etc. Aujourd'hui encore la monnaie peut prendre des formes diverses : billets de banque, monnaie scripturale, tickets restaurant, chèques fidélité, etc.



Une forme de monnaie très ancienne : les cauris

Difficile de s'y retrouver. Peut-on parler de « monnaies » pour les premières ? Ou devrait-on parler de « quasi-monnaies » ? De « paléo monnaies » ? De « monnaies primitives » ? Ou encore de « monnaies sauvages » alors qu'il faudrait voir dans les secondes des monnaies modernes ?<sup>3</sup> Tout cela dépend bien évidemment de la définition que l'on retiendra.

Parmi toutes les définitions disponibles, celle que propose Alain Testart dans un article articulant brillamment économie politique et anthropologie<sup>4</sup>, me semble particulièrement convaincante. La voici. Sera considérée comme monnaie :

- Une ou plusieurs espèces de biens, le nombre de ces espèces étant limité,
- Dont la cession, en quantité déterminée, au sein d'une communauté de paiement, est prescrite ou préférée dans la plupart des paiements et est réputée avoir valeur libératoire.

Où il faut entendre « payer » comme un « acte par lequel on s'acquitte d'une obligation en cédant une chose prescrite à l'avance par le code social ou un engagement contracté. » Ainsi, quand je paie, je me libère d'une obligation<sup>5</sup>. C'est le « pouvoir libératoire » de la monnaie. Il s'ensuit par ailleurs que la

<sup>3</sup> A. Caillé, « Monnaie des sauvages et monnaie des modernes », *Bulletin du MAUSS*, mars 1987.

<sup>4</sup> A. Testart, « Moyen d'échange / moyen de paiement : des monnaies en général et plus particulièrement des primitives » dans *Aux origines de la monnaie* (sous la dir. A. Testart), Errances, 2001.

<sup>5</sup> Le terme « payer » peut ici porter à confusion tant nos esprits sont marqués par l'économisme ambiant, aussi je précise qu'il n'y a, *a priori*, aucune connotation marchande. Comme le dit Karl Polanyi « le paiement n'est pas un phénomène économique » (cf. *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, 2008, p. 227). L'obligation de laquelle on s'acquitte en payant peut en effet être de nature sociale et non économique. N'oublions pas que payer vient du latin *pacare* qui signifie « apaiser » ou encore « ce qui apaise l'ennemi ».

monnaie est le seul bien qui ne puisse être refusé comme moyen de paiement. Cette définition appelle quelques remarques.

Pour de nombreux économistes, la monnaie se caractérise par les diverses fonctions que celle-ci permet d'assurer. A savoir, pour les principales, les fonctions de moyen d'échange, de réserve de valeur, d'étalon de valeur et de moyen de paiement. (Cette dernière fonction n'émergeant que tardivement avec K. Marx et M. Weber) A. Testart montre qu'une telle caractérisation n'est pas pertinente<sup>6</sup> et cela pour au moins deux raisons : d'une part, ces fonctions sont indépendantes entre elles et, d'autre part, des objets différents de la monnaie peuvent remplir les mêmes fonctions (les monnaies de compte par exemple, peuvent servir d'étalon sans pour autant avoir de valeur<sup>7</sup>, un bien immobilier peut faire fonction de réserve de valeur, le crédit peut servir de moyen d'échange, etc.). Il faut bien faire la différence entre l'aptitude à être utilisé et l'utilisation effective. Ce qui, en définitive, distingue la monnaie des autres biens c'est la *préférence* que les hommes lui portent comme moyen de paiement.

Définir la monnaie comme un bien permettant de payer permet également de recouvrer facilement les fonctions classiques évoquées ci-dessus<sup>8</sup>. La relation entre moyen de paiement et moyen d'échange mérite cependant une attention particulière. Imaginons la situation suivante :

Pierre, qui possède un bien X, souhaiterait acquérir le bien Y que détient Paul. Si Paul souhaite acquérir le bien X, pas de problème ! Il suffit de procéder à un troc. Toutefois, cette « coïncidence des désirs » n'a pas toujours lieu... Comment faire alors ? Pierre pourrait échanger, avec un autre échangiste, Jacques, son bien X contre un bien Z. Malheureusement, il n'y a aucune raison *a priori* que Paul souhaite acquérir Z et incidemment Pierre n'a aucune raison d'échanger son bien X avec Jacques. La situation change cependant radicalement si la monnaie existe ! En effet, dans ce cas, Pierre a tout intérêt à échanger son bien X contre de la monnaie car il est assuré que Paul acceptera, comme tout un chacun, cet argent en échange du bien Y !

On voit bien, à travers cette expérience de pensée<sup>9</sup>, que la monnaie ne joue le rôle de moyen d'échange des économistes qu'à la condition qu'elle soit acceptée par tous<sup>10</sup>. Autrement dit, la monnaie est le bien que je préfère comme moyen de paiement dans l'exacte mesure où celui-ci est également préféré par tous. Ce que P. A. Samuelson résume de façon lapidaire : « Paradoxe : la monnaie est acceptée parce qu'elle est acceptée »<sup>11</sup>. On sent poindre ici une dimension sociale de la monnaie, irréductible à sa dimension économique. La tradition métalliste qui expliquait l'acceptabilité des pièces de monnaie grâce à la valeur intrinsèque objective que leur conférait une certaine quantité de métal précieux est aujourd'hui totalement discréditée et ne peut justifier l'existence de monnaie fiduciaire telle que les billets de banque. En fait, il semble que l'acceptabilité dont jouit la monnaie

---

<sup>6</sup> Rejoignant sur ce point J. Hicks, *Monnaie et Marché*, éd. Economica, 1991.

<sup>7</sup> Les monnaies de compte ne s'échangent pas. Or, seul l'échange permet de réaliser la valeur !

<sup>8</sup> Cela n'est sans doute pas nécessaire tant l'approche de la monnaie à travers ses « fonctions » est incapable de rendre compte de sa nature sociale, néanmoins cela crédite la définition d'Alain Testart d'une certaine cohérence.

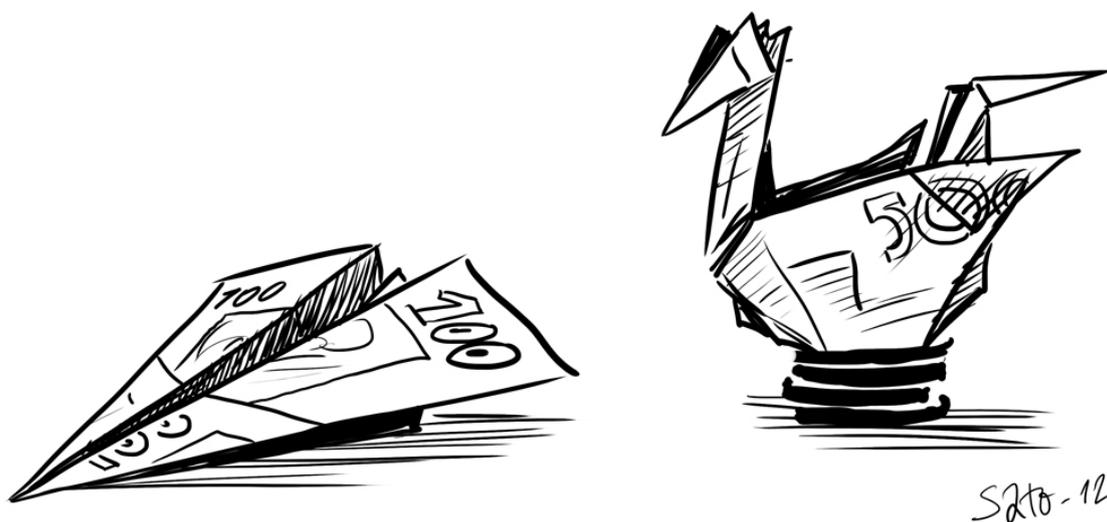
<sup>9</sup> Bien évidemment cette situation, qui n'a rien d'historique, est totalement fictive. Il s'agit simplement de mettre en évidence une propriété particulière de la monnaie. Je me situe donc dans le cadre d'une genèse conceptuelle et non historique. Voir plus bas.

<sup>10</sup> Alain Testart, qui développe un exemple similaire dans son article « Moyen d'échange / moyen de paiement : des monnaies en général et plus particulièrement des primitives » (*op. cit.*), ne juge pas opportun d'insister sur ce fait, qu'il considère être une « banalité », mais montre plutôt que la monnaie est ainsi une *cause* de l'échange puisqu'en l'absence de monnaie Pierre n'aurait sans doute rien échangé avec Jacques ni avec quiconque. Pour autant, il me semble que cette « banalité » n'en est pas une pour tout le monde...

<sup>11</sup> P. A. Samuelson cité dans l'article d'A. Orléan, « L'origine de la monnaie (I) », *Revue du Mauss*, 1991.

doive plutôt son existence à une sorte d'accord entre les membres de la société<sup>12</sup> mettant en jeu certaines formes proprement sociales telles la confiance, l'habitude, ou encore la foi<sup>13</sup>. Ainsi, on peut citer Georg Simmel qui évoque la « foi socio-psychologique apparentée à la fois religieuse »<sup>14</sup> ou bien encore François Simiand qui voit, quant à lui, la monnaie comme le produit d'une « croyance et d'une foi sociale »<sup>15</sup>. L'incapacité des révolutionnaires français, après 1789, à faire accepter par la population les fameux assignats en guise de paiement, et cela même en menaçant de la peine de mort quiconque les refuserait<sup>16</sup>, ou inversement, celle de la ville d'Arras à interdire, malgré des tentatives de répression qui ont duré plus deux siècles, l'usage des méreaux, cette monnaie populaire qui y était répandue au XIIe et XIIIe siècles<sup>17</sup>, illustrent admirablement la nature sociale de cette confiance, ou selon les cas, de cette défiance.

Finalement, il faut donc bien s'accorder avec S. Latouche lorsque celui-ci affirme que « la monnaie touche à l'essence du social » ou encore qu'« elle est hors économique »<sup>18</sup>. Rien n'est donc simple en matière de monnaie...



<sup>12</sup> C'est même pour B. Lietaer et M. Kennedy, ce qui permet de définir une monnaie : « tout moyen d'échange standardisé généralement accepté au sein d'une communauté », dans *Monnaies Régionales, de nouvelles voies vers une prospérité durable*, Editions Charles-Léopold Mayer, 2008, p. 217-218.

<sup>13</sup> A. Orléan a écrit à ce sujet plusieurs articles stimulants dans lesquels il montre que la théorie quantitative de la monnaie, qui reste aujourd'hui la conception dominante, est incapable de rendre véritablement compte de ce phénomène et propose plutôt de voir la monnaie comme « une dynamique intersubjective de type spéculaire » où le désir mimétique cher à René Girard n'est pas loin. Voir « l'origine de la monnaie (I) et (II) » ; « Pour une approche girardienne de l'*homo oeconomicus* », etc.

<sup>14</sup> Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, 1900, cité par A. Orléan dans l'article « monnaie » pour le *Dictionnaire des sciences humaines* disponible ici :

< <http://www.parisschoolofeconomics.com/orlean-andre/depot/publi/Dictionnaire0612.pdf> >.

<sup>15</sup> Simiand François, « La monnaie réalité sociale », 1934, cité par A. Orléan, *ibid.*

<sup>16</sup> Voir par exemple l'introduction de l'article « Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* » d'A. Orléan et de F. Lordon sur < <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article80> >.

<sup>17</sup> B. Lietaer et M. Kennedy, *Monnaie Régionales*, p. 63.

<sup>18</sup> Serge Latouche, *L'invention de l'économie*, Albin Michel, 2005, p. 31.

Munis d'une définition, il est maintenant légitime de nous demander quelle est l'origine de la « monnaie ». Toute une littérature, principalement due aux économistes, présente l'apparition de la « monnaie » comme une réponse aux problèmes découlant de la pratique du troc. Adam Smith, par exemple, exposait, dans son célèbre *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, les déboires rencontrés par un boulanger qui, désirant de la viande, était confronté à un boucher, qui, étant quant à lui déjà pourvu de tout le pain qui lui était nécessaire, ne voulait aucunement du sien. L'invention de la monnaie venait dans ce cadre, à point nommé, comme une réponse aux frictions spécifiques liées au troc<sup>19</sup>, puisqu'elle agissait tel un « lubrifiant des échanges »<sup>20</sup> permettant au boulanger de satisfaire ses besoins : en vendant son pain à quiconque en voulait contre de la monnaie, il lui était désormais possible de revenir chez le boucher acheter sa viande avec la monnaie gagnée. Ainsi, aux dires des économistes, le troc serait une pratique humaine naturelle, qui aurait toujours existé, et qui aurait, dans un second temps, donné naissance à la monnaie.

Pourtant, comme nous allons le voir maintenant, les faits rapportés par les anthropologues ne laissent aujourd'hui aucun doute : tout ceci n'est qu'une fable mystificatrice !

## 2. L'échange : un cas très particulier de circulation

A nos yeux d'« homo oeconomicus », tout transfert réciproque de biens ou de services entre deux personnes, ou deux groupes, s'apparente à un échange. Le troc n'est qu'un cas particulier : un échange sans monnaie. Pour autant, il faut se rendre à l'évidence, au sein des sociétés primitives, l'échange n'est pas le mode dominant de transfert des biens et des services.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de définir précisément ce qu'est un échange. Je reprends ici la fine analyse menée par A. Testart dans son *Critique du don*. Un échange est composé de deux transferts réciproques dans lequel « chacun des transferts est à la fois cause et effet de l'autre »<sup>21</sup> En particulier, retenons que, dans un échange, les relations sociales qu'entretiennent entre eux les échangistes ne sont ni causes ni effets du transfert réciproque. Autrement dit, non seulement aucune relation sociale particulière n'est nécessaire au transfert de bien (ni *a fortiori* à l'origine comme c'est au contraire le cas lorsque, par exemple, les échangistes possèdent un lien de dépendance qui les relie) mais même après, aucun lien n'a été institué entre les échangistes ; ces derniers sont simplement quittes. Il s'agit là d'un rapport social mais pas d'une relation sociale à proprement parler. La relation corrélatrice à un échange est ainsi, en quelque sorte, asociale. Mais il y a plus !

En effet, à côté de l'échange, et donc du troc, figurent d'autres types de transferts bien plus répandus dans les sociétés primitives. Bien sûr, on pense tout de suite au don et c'est un des grands mérites de Marcel Mauss que d'en avoir souligné l'importance dans son fameux *Essai sur le don*. La forme agonistique qu'il peut prendre, comme dans le cas du Potlatch chez les Kwakiutl de la côte nord-ouest américaine est d'ailleurs bien connue. L'influence de M. Mauss et son insistance sur « l'obligation de rendre » a cependant amené nombre d'anthropologues à ne voir plus que des dons

---

<sup>19</sup> Il en est ainsi de S. Jevons qui identifiait trois principales contraintes : la double coïncidence des besoins, l'absence de mesure homogène de la valeur et l'absence de moyen de subdivision. Cf. *Money and the Mechanism of Exchange*, (1876).

<sup>20</sup> Selon le mot attribué à John .Stuart Mill.

<sup>21</sup> Alain Testart, *Critique du don. Etude sur la circulation non marchande*, Syllepse, 2007, p. 50.

partout. Mais qu'est-ce qu'un « don » ? A nouveau je suivrai A. Testart : « le don est un transfert non exigible dont la contrepartie ne l'est pas plus »<sup>22</sup>. Où il faut entendre « exigible » non pas comme moralement exigible, mais comme juridiquement exigible (distinction que n'a pas opérée M. Mauss). Ce qui signifie en particulier que ne pas honorer cette obligation peut être sanctionné par le recours à la force dont dispose le pouvoir politique. Si l'on admet cette définition alors il faut également admettre que ce qui a été trop souvent qualifié de « don » et de « contre don » n'est autre qu'un échange dont le contre transfert est différé dans le temps. Il en va ainsi du fameux Kula découvert par B. Malinowski dans les îles Trobriand à l'est de l'Indonésie. Nous en reviendrions donc à l'échange... Est-ce tout ?

Non ! Outre l'échange et le don figurent en effet d'autres types de transferts que, faute de mieux, A. Testart appelle les transferts du troisième type (t3t)<sup>23</sup>. Un « t3t » est « un transfert [juridiquement] exigible sans qu'aucune contrepartie ne le soit. » L'ensemble des « t3t » est vaste : amendes pour dédommagements ou réparations, tributs au chef, taxes, impôts, etc. Bien souvent, la cause d'un « t3t » est une dépendance statutaire ou juridique, liée à ce que l'on pourrait appeler, suivant en cela M. Godelier, les rapports politico-religieux<sup>24</sup>. Le serf du Moyen Âge, par exemple, devait payer à son seigneur, une taxe, le chevage, du seul fait qu'il était serf, bref de son statut. Un des traits caractéristiques des sociétés anciennes est en effet leur capacité à produire des obligations, parfois secondées de droits, de nature non économique. Ce sont par exemple des obligations issues de la naissance, de la parenté, du mariage, etc.<sup>25</sup>. Ainsi, dans certaines tribus australiennes, le chasseur ne dispose pas de son gibier, il *doit* le remettre à d'autres, bien souvent ses beaux-frères, qui eux-mêmes *doivent* lui remettre le leur. Dans ce cas, nul échange, ni don ! Mais bien transfert réciproque dû à titre de dépendance réciproque<sup>26</sup>.



---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 56, ou encore la note de lecture sur cet ouvrage dans *Sortir de l'économie*, n°2, 2008.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 51 et suivantes.

<sup>24</sup> Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, 2007.

<sup>25</sup> Sur ce sujet voir aussi *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, 2008, p. 239.

<sup>26</sup> Au passage, il me semble qu'une société post-économique, une société dans laquelle la « séparation marchande » aura été abolie, devra nécessairement s'appuyer sur des transferts du troisième type. Bien sûr, sans faire appel à une dépendance statutaire subie ce qui ne serait pas souhaitable, mais plutôt à quelque chose comme des obligations réciproques, librement consenties, entre plusieurs groupes, ou plusieurs personnes, permettant d'offrir à chacun sécurité mais aussi une puissance d'agir élargie. Facile à dire !

En fait, le troc quand il est présent dans les sociétés primitives relève principalement de ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui le commerce extérieur. On ne troque pas avec ceux de sa tribu mais avec les « étrangers ». Dans les sociétés primitives où la division du travail est faible, chacun produisant la plus grande part de ce qu'il consomme, la circulation des biens et des services, et en particulier le troc, entre les membres n'est en effet pas véritablement nécessaire<sup>27</sup>. Toutefois, ce qu'il est important de souligner, c'est que ces échanges « extracommunautaires » ne sont pas à proprement parler marchands<sup>28</sup>. Ils prennent place dans le cadre de ce qu'Alain Testart nomme une « amitié d'échange », une sorte d'amitié contractée spécifiquement afin de réaliser des échanges. C'est d'abord le lien d'amitié entre les échangistes qui rend possible, dans un second temps seulement, les rapports entre les biens. En particulier, à aucun moment, les biens échangés n'ont été « jetés » sur un marché (vu comme place ou comme système) comme de vulgaires marchandises. Ce lien d'amitié entre les deux échangistes, entretenu sur une longue durée par divers moyens est d'ailleurs ce qui rend possible l'utilisation du crédit lors de ces échanges : on ne fait pas le contre-transfert de l'échange tout de suite, on attend la prochaine rencontre, voire la suivante, nul besoin de monnaie donc.

Les apports de l'anthropologie dont nous disposons aujourd'hui permettent donc de rejeter définitivement la fable du troc comme explication de l'apparition de la monnaie. Avec le recul, il s'avère que les économistes classiques et néo-classiques, n'ont pas su faire la distinction entre genèse conceptuelle, ou idéale, et genèse historique. Ce qui les a amenés à entrelacer les deux approches créant ainsi une grande confusion chez leurs successeurs.

Par genèse conceptuelle, il faut comprendre une forme de raisonnement logique qui partant d'un certain « état de nature », ou d'un concept, en développe rationnellement les implications. Dans le cas de W. S. Jevons<sup>29</sup>, ou dans l'approche d'A. Orléan et de F. Lordon<sup>30</sup>, il s'agit d'un « état de nature » abstrait, n'ayant jamais existé historiquement, dans lequel une division du travail importante est supposée et que l'on pourrait qualifier d'économie marchande sans monnaie. Un autre exemple d'une telle approche nous est donné par Karl Marx dans *Le Capital*, qui, partant de la forme marchandise, réussit à rendre compte de la société capitaliste dans son ensemble et incidemment de la monnaie conçue comme une marchandise particulière, placée, par un acte social, au rang d'équivalent universel<sup>31</sup>. C'est la confusion entre ces deux types de genèse qui a conduit à projeter dans le passé des formes historiquement spécifiques liées à la société contemporaine, telle la relation marchande.

Bref, l'idée suivant laquelle, dans le passé, les transferts de biens n'étaient que des échanges mettant en scène deux parfaits inconnus, illustrant en cela une figure intemporelle, anhistorique, que

---

<sup>27</sup> Max Weber devait certainement avoir une idée similaire en tête lorsqu'il évoquait l'hypothèse selon laquelle le commerce entre peuples a précédé les formes d'échanges internes. Cf. *Histoire économique*, Gallimard, 1992, p. 218. Toutefois, cela ne signifie pas qu'il faille voir l'émergence du commerce intérieur des temps modernes comme une évolution naturelle et inéluctable de ce type de commerce. Comme le note K. Polanyi, il faut au contraire se tourner vers « le *deus ex machina* de l'intervention étatique » pour en expliquer la genèse. Cf. *La Grande Transformation*, Gallimard, 1983, p. 97.

<sup>28</sup> A. Testart, *Critique du Don*, *op. cit.*, et particulièrement, le chapitre 5, « Echange marchand, échange non marchand ».

<sup>29</sup> Pour une discussion là-dessus on peut consulter l'article de P. Alary, « Money and the mechanism of exchange », lecture critique d'une approche conceptuelle idéale et historique de la genèse de la monnaie, disponible ici : < [http://www.lsf.lu/eng/content/download/666/3430/file/F5\\_Alary.pdf](http://www.lsf.lu/eng/content/download/666/3430/file/F5_Alary.pdf) >

<sup>30</sup> Cf. « Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* » d'A. Orléan et de F. Lordon, *op. cit.*

<sup>31</sup> « Or seul un acte social peut muer une marchandise déterminée en équivalent universel. C'est pourquoi l'action sociale de toutes les autres marchandises exclut de leurs rangs une marchandise déterminée en laquelle elles exposent intégralement leur valeur. La forme physique de cette marchandise devient par là même la forme-équivalent socialement reconnue. Etre équivalent universel devient, au travers de ce procès social, la fonction sociale spécifique de la marchandise exclue. C'est ainsi qu'elle devient monnaie », dans Karl Marx, *Le Capital*, Gallimard, 2008, Ch. II.

serait l'altérité radicale propre à l'échange marchand, est fausse ! L'hypothèse de l'origine économique de la monnaie ne tient donc pas ! Quoi d'autre alors ?

### 3. Où l'on paie !

En fait, il ne fait plus guère de doute que les premières formes de « monnaie », avant les pièces frappées donc, émergent dans le cadre de paiements liés à des obligations sociales.

Deux ouvrages majeurs consacrés aux monnaies primitives ont contribué à cette prise de conscience. Celui de Paul Einzig<sup>32</sup> et de A. Hingston Quiggin<sup>33</sup>, tous deux curieusement publiés la même année, 1949. Dans le premier, P. Einzig remarque en effet cette « importance écrasante des paiements unilatéraux et non commerciaux dans la vie primitive lorsqu'on les compare aux paiements provenant des échanges ». Quant au second, A. H. Quiggin y insiste sur les rapports entre la monnaie et « les coutumes quasi universelles du *bride-price* et du *wergeld* ».

De quoi s'agit-il ? Le *bride-price*, ou paiement pour la fiancée, consiste en « un transfert de bien, public et obligatoire, du groupe du mari à celui de la femme à l'occasion de leur mariage »<sup>34</sup>. C'est une pratique très ancienne que l'on retrouve un peu partout sur la planète. Quant au *wergeld*, ou prix du sang, c'est un « paiement [qui] consiste en la remise de biens précieux par le groupe du meurtrier à celui de la victime. Présent aussi bien en Afrique — Afrique du Nord surtout — qu'en Mélanésie, il est moins fréquent que le paiement pour la fiancée. »<sup>35</sup>

Comment faut-il interpréter les « monnaies primitives » dans le cadre de ces pratiques ? Question difficile... Francis Dupuy pense qu'il est légitime de voir, dans la foulée de A. H. Quiggin et plus récemment de Philippe Rospabé<sup>36</sup>, avec quelques réserves toutefois, celles-ci comme des substituts : « elles dispensent de donner une femme pour une femme lorsque l'on n'a pas l'intention ou que l'on n'est pas en mesure de le faire » et « offrent la possibilité d'échapper à la succession des victimes et permettent ainsi d'enrayer la spirale vindicatoire destructrice pour les groupes sociaux »<sup>37</sup>. Alain Caillé<sup>38</sup>, même s'il récuse le terme de « monnaie » dans ce contexte<sup>39</sup>, évoque quant à lui l'idée de « compensation » pour l'épouse cédée ou pour les victimes faites dans un groupe. Enfin, une remarque de P. Rospabé selon laquelle « la richesse substituée [...] n'est que la promesse d'une vie en retour »<sup>40</sup> permet encore de comprendre la « monnaie » dans ce contexte comme une reconnaissance

---

<sup>32</sup> Paul Einzig, *Primitive Money in its Ethnological, Historical and Economic Aspects*, Eyre & Spottiswoode, 1949.

<sup>33</sup> A. Hingston Quiggin, *A Survey of Primitive Money. The Beginning of Currency*, London, Methuen, 1949.

<sup>34</sup> A. Caillé, Introduction au livre de P. Rospabé, *La dette de vie. Aux Origines de la monnaie*, La découverte, 1995.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> P. Rospabé, *La dette de vie. Aux Origines de la monnaie*, *op. cit.*

<sup>37</sup> Francis Dupuy, *Anthropologie économique*, Armand Colin, 2001, p. 158.

<sup>38</sup> A. Caillé « Quelle dette de vie ? » dans *L'Homme*, 2002/2, n°162, p. 243-254.

<sup>39</sup> Réservant l'usage du terme « monnaie » à la monnaie proprement moderne, se plaçant ainsi dans le sillage de K. Polanyi et G. Dalton, il préfère parler dans ce cas de « biens précieux dénombrables qui fonctionnent comme symbole et sceaux de l'alliance ». Ce qui n'est pas sans évoquer la remarque de M. Leenhardt faite dès 1937 concernant la monnaie calédonienne qui est pour lui « symbole de vie et sceau des contrats », voir F. Dupuy, *op. cit.*, p. 153.

<sup>40</sup> Cité par Francis Dupuy dans *Anthropologie économique*, *op. cit.*, p. 157.

de dette, un engagement à payer plus tard<sup>41</sup>. Auquel cas, il est possible d'imaginer que les « monnaies primitives » ne seraient devenues des moyens de paiement *stricto sensu* que dans un second temps : après avoir été utilisées sur de très longues périodes comme de simples gages de paiements futurs (en l'occurrence « d'une vie en retour ») ce n'est que progressivement, via un processus de fétichisation, que celles-ci auraient été considérées comme des biens possédant par eux-mêmes un pouvoir libérateur. Ce qui est une hypothèse très spéculative, j'en conviens parfaitement.

Quoi que l'on pense de l'interprétation à leur donner, ces paiements ne sont pas les seuls à avoir cours dans les sociétés primitives. Alain Testart évoque également ceux concernant les « amendes pour n'avoir pas respecté les tabous du deuil », les « compensations financières pour insulte ou atteinte à l'honneur d'un autre » les « paiements nécessaires pour entrer dans des associations » et enfin « pour certains services », même si, dans ce dernier cas, le « phénomène est rare ». Curieusement, comme le remarque C. Baroin<sup>42</sup>, Alain Testart n'inclut pas dans cette liste les paiements relatifs aux rituels et à la religion, tels les rites funéraires et les sacrifices, à la différence d'Alain Caillé<sup>43</sup>. Est-ce parce qu'Alain Testart ne considère pas ces actes comme de véritables « paiements » ? Pour ce qui est des sacrifices, il évoque le cas des offrandes sacrificielles<sup>44</sup> ou encore certains sacrifices aux esprits<sup>45</sup> qui doivent en effet être considérés comme des dons mais aussi ceux intervenant dans la théologie hindoue, qui, étant imposés par la religion, ne sont pas des dons, ni, me semble-t-il, des paiements à proprement parler puisque, par définition, un paiement libère alors que la nature même de la dette dans cette religion fait que l'on ne peut s'en libérer<sup>46</sup>... Sans doute faut-il alors classer ces derniers parmi les « t3t ». Pour le reste, les sacrifices expiatoires relevant du pénal doivent vraisemblablement être considérés comme des paiements mais, à ma connaissance, il n'en donne pas d'exemple. Bref, la situation est extrêmement complexe et je m'arrêterai donc là sur ce point.

En tout cas, s'il est un fait sur lequel tout le monde s'accorde, c'est bien que l'« on paie énormément, dans la société archaïque, mais par pour acheter »<sup>47</sup> et c'est même ce qui fait la grande caractéristique des monnaies primitives<sup>48</sup> : être des moyens de paiements sans servir de moyens d'échange, autrement dit d'achat<sup>49</sup>.

Toutefois, une question demeure : les « monnaies » primitives sont-elles véritablement des monnaies au sens où nous l'entendons aujourd'hui ? Nous avons vu en effet que pour A. Caillé, tel n'était pas le cas puisque, suivant en cela Karl Polanyi, il distingue les « *special purpose money* », les monnaies à usages spécifiques que seraient les « monnaies » primitives, des « *all purpose money* », les monnaies à tous usages que seraient les monnaies modernes. Qu'en est-il ?

---

<sup>41</sup> Conception de la monnaie qui n'est dès lors pas totalement incompatible avec celle de Joseph A. Schumpeter pour qui celle-ci n'est en effet qu'un « moyen de règlement provisoire de relations de crédit ».

<sup>42</sup> Voir la recension de *Aux origines de la monnaie* dirigé par Testart, rédigée par Catherine Baroin dans le *Journal des africanistes*, volume 73, n° 1, 2003, p. 181-185.

<sup>43</sup> A. Caillé, 1987, « Monnaie des sauvages et monnaie des modernes », *op. cit.*

<sup>44</sup> Alain Testart, *Critique du don*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>47</sup> A. Caillé, « Monnaie des sauvages et monnaie des modernes », *op. cit.*

<sup>48</sup> A. Testart, « Moyen d'échange / moyen de paiement », *op. cit.*, p. 38.

<sup>49</sup> Même s'il semble parfois possible, dans des cas très particuliers, d'interpréter certains paiements comme des achats de droits sur des personnes (achat de droit sur l'épouse ou encore le rachat de son droit de vie dans le *wergeld*). Voir A. Testart, « Moyen d'échange / moyen de paiement », *op. cit.*

#### 4. « Monnaies » primitives *versus* Monnaies modernes

En fait, il me semble que les monnaies modernes, lorsque l'on y regarde de près, sont également des « *special purpose money* ». Aussi, plutôt que d'opposer des « monnaies à usages spécifiques » à des « monnaies à tous usages », serait-il préférable d'analyser leurs spécificités relatives. Plusieurs raisons à cela :

D'une part, on peut constater qu'il existe dans notre société des formes de monnaies qui combinent un ou plusieurs critères de limitation dans leur usage. Ce peut-être une limitation temporelle (les tickets restaurant), spatiale (les monnaies locales), une limitation de l'espace des biens et des services accessibles (les bons alimentaires) ou, enfin, une limitation de l'espace social, en ce sens que seules certaines personnes peuvent accéder à une certaine forme monétaire (les exclus bancaires, par exemple, ne peuvent disposer de monnaie scripturale). Bref, d'une manière générale, les monnaies complémentaires, dont je donnerai un aperçu plus loin, peuvent être qualifiées sans ambages de monnaies à usages spécifiques et incidemment ce type de monnaie n'est pas l'apanage des seules sociétés primitives.

D'autre part, les monnaies ayant cours légal, celles que l'on qualifierait spontanément de monnaies à tous usages, ne le sont pas véritablement et cela de deux manières.

Premièrement, force est de constater qu'une monnaie ne permet de payer que ce qui est payable, compte tenu de la forme de vie sociale dans laquelle elle prend place. Ainsi, si l'on peut payer pour le *bride-price* dans les sociétés primitives, un tel paiement est impensable dans notre société et, inversement, si l'on peut aujourd'hui payer pour acheter de la terre, le travail d'autrui, voire de la monnaie, ceci était purement inconcevable dans les sociétés précapitalistes. L'usage de la monnaie moderne est donc bien spécifique à une forme de vie très particulière et, corrélativement, il est ainsi légitime de parler de monnaie à usage spécifique.

Secondement, il faut s'interroger avec attention sur la signification de « monnaie à tous usages ». En effet, si par cela, il s'agit d'affirmer que la monnaie paie tout ce qui est payable en monnaie, on ne fait qu'énoncer une tautologie. Aussi, pour gagner en compréhension, faut-il prendre soin de distinguer le système monétaire des formes de monnaies qui, prises ensemble, le constitue. En outre, comme il est évident qu'aucune forme monétaire ne peut accomplir, à elle seule, la totalité des usages, la question devient de savoir si les formes monétaires modernes sont suffisamment fongibles pour justifier l'appellation « monnaie à tous usages ». J'emprunte la définition suivante à Jérôme Blanc<sup>50</sup> :

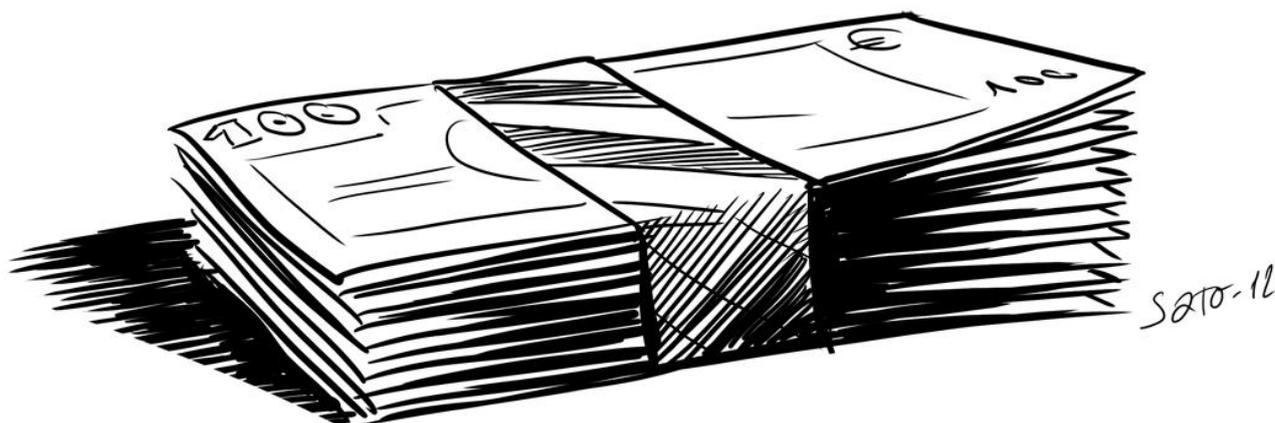
« La fongibilité de la monnaie peut se définir comme la capacité de fondre plusieurs avoirs en un seul de sorte que l'avoir qui en résulte est employé sans mémoire de ce qui l'a constitué ».

---

<sup>50</sup> J. Blanc, « Karl Polanyi et les monnaies modernes un réexamen » (2004), article disponible à cette adresse : < <http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/07/91/31/PDF/PolanyiMoModernes.pdf> > . On trouvera également des informations pertinentes du même auteur sur ces questions dans l'article, « L'articulation des monnaies : questions sur la fongibilité et la convertibilité » (2006), disponible à cette adresse :

< <http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/08/03/92/PDF/FongibiliteConcurrence.pdf> >, mais aussi dans « Fongibilités et cloisonnements de la monnaie » dans *L'argent des anthropologues la monnaie des économistes*, L'Harmattan, 2008.

En particulier, les formes monétaires doivent être convertibles et ne pas être destinées à des affectations particulières, c'est l'indifférenciation. La convertibilité doit être comprise de deux façons : il s'agit d'une part d'une conversion entre différentes formes monétaires (par exemple, lorsque je retire de l'argent au distributeur, je convertis de la monnaie scripturale en billet de banque, ou encore quand je change des Euros en Dollars) mais également, d'autre part, d'une conversion d'un espace sociologique à un autre (pour que l'argent de la drogue puisse circuler dans l'espace monétaire



commun, il faut d'abord le blanchir par exemple). Quant à l'indifférenciation, ce qu'il faut saisir, c'est que de nombreux cloisonnements de multiples natures (comptables, cognitifs, circuits socio-économiques, moraux) font que, dans la pratique, celle-ci n'est que très relative. Pour ne donner qu'un exemple, si je gagne au Loto, je ne voudrais certainement pas utiliser cet argent pour les usages communs de tous les jours ; au contraire, je réserverai celui-ci pour une autre utilisation, disons une grande fête avec mes amis. Ainsi, après avoir déposé l'argent du Loto sur mon compte courant, je garderai en mémoire que telle somme d'argent y est prédestinée à organiser une fête conviviale. L'indifférenciation des avoirs sur mon compte ne serait alors que très relative et, dès lors, la monnaie scripturale disponible ne serait pas « à tous usages » ! La fongibilité ainsi définie, et comme le montre à l'envie J. Blanc, n'est donc pas totale. Bref, la monnaie, y compris celle ayant cours légal, n'est pas un objet impersonnel et interchangeable : au contraire, celle-ci possède des marques de tous ordres qui induisent certains types d'usages.

En résumé, les monnaies modernes ne sont pas des monnaies à tous usages mais bien monnaies à usages spécifiques. La distinction polanyienne n'est finalement pas pertinente.

Ce qui précède suggère une dernière remarque. Bien que soumises à la logique abstraite et impersonnelle de la valeur, les monnaies modernes ne remplissent qu'imparfaitement leurs rôles « d'équivalent général », soit que leur forme concrète les dote de certaines particularités qui limitent, pour ainsi dire par construction, leurs usages, soit que des *pratiques* de cloisonnements viennent perturber leur fongibilité. Il y a, en quelque sorte, une résistance anthropologique à l'avènement d'une monnaie qui ne serait que la simple manifestation physique d'une valeur abstraite. Jérôme Blanc avance ainsi l'hypothèse que les pratiques de cloisonnements seraient une nécessité anthropologique : moins les avoirs et les formes monétaires sont différenciés, plus les pratiques de cloisonnement se développent en réaction. Par ailleurs, les pratiques consistant à faire perdre certaines marques socioculturelles à la monnaie ne sont pas spécifiques aux sociétés précapitalistes. Ainsi, si dans certaines communautés du Mali les femmes doivent littéralement cuire la monnaie rapportée par les

hommes sur la vente du poisson avant de pouvoir l'utiliser<sup>51</sup>, les chambres de compensations, rendues notamment célèbres à travers l'affaire Clearstream, jouent un rôle parfaitement similaires aujourd'hui : avant de réinjecter l'argent « sale » (pots de vins, trafics d'armes, etc. ) il faut d'abord faire disparaître son origine.

En définitive, outre sa dimension abstraite et quantitative que lui confère sa valeur, la monnaie moderne ne peut se défaire d'une dimension plus qualitative, où entrent en ligne de compte sa forme physique concrète, un univers symbolique, ou encore des marqueurs socioculturels, qui en orientent l'usage. Après cette présentation, quelque peu générale et abstraite, voici un exemple de monnaie insolite.

## 5. La monnaie de pierre de l'île de Yap<sup>52</sup>.

On trouve sur Yap, petite île perdue dans un archipel de la Micronésie en Océanie, la plus grande monnaie du monde. Il s'agit de disques de pierre aragonite, des *rais*, dont le diamètre peut aller jusqu'à 3,6 mètres et qui disposent d'un trou en leur centre afin d'en « faciliter » le déplacement en y insérant une sorte de perche en bois, les *rais* les plus grandes nécessitant jusqu'à cent cinquante hommes pour assurer le transport...

Ces pierres très rares proviennent de l'île de Palau, distante de 450 Km, où elles sont taillées avant d'être transportées à Yap, initialement en canoë, puis, après l'arrivée des Européens au milieu du XIXe siècle, sur des navires marchands, ce qui a notamment permis d'acheminer des pierres de plus en plus grosses et généré un phénomène d'inflation au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle.

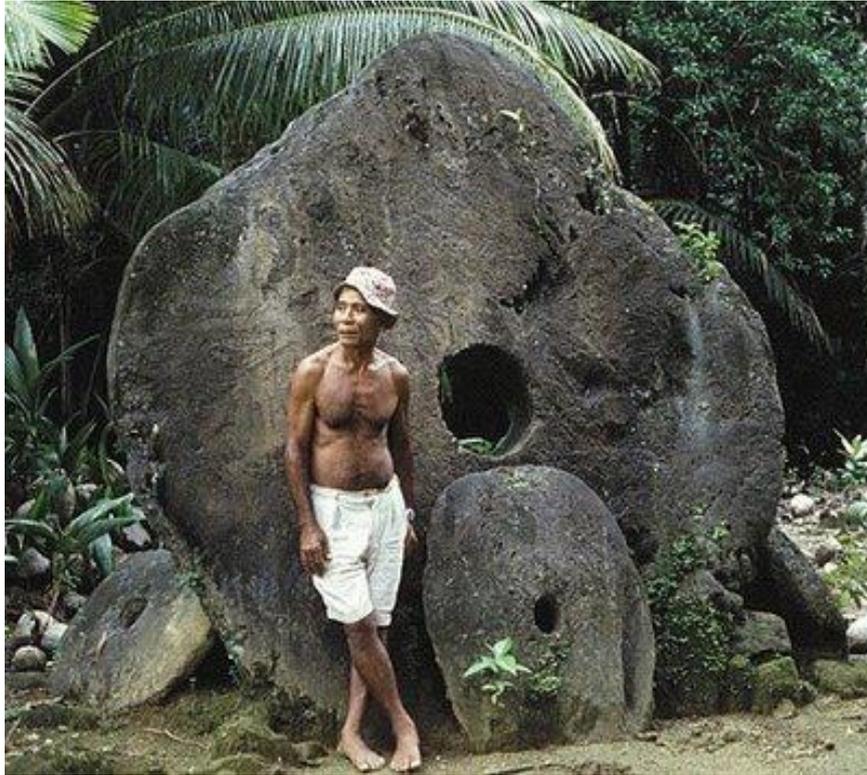
La société de Yap, à l'époque où cette monnaie était couramment utilisée, n'était pas véritablement primitive puisqu'il y existait une répartition des « activités humaines » relativement importante. Ainsi, les pierres étaient utilisées par les habitants pour acheter du poisson, des canoës, des filets de pêches, des cochons, mais aussi les services du tatoueur, du tailleur de vêtements, du guérisseur ou encore en paiement pour la construction des maisons, etc.

Si les *rais* les plus petites circulent facilement, il en va tout autrement des plus grosses et c'est là vraisemblablement l'origine d'une particularité remarquable de la monnaie de pierre : une pierre peut être cédée plusieurs fois sans changer physiquement de place. Tout au plus, le nouveau propriétaire peut y apposer sa marque. Mais souvent, cela n'est pas même nécessaire et il suffit que la pierre soit cédée publiquement pour que les Yapais s'accordent sur le propriétaire. On évoque souvent à ce propos le cas d'une grande *rais* qui, étant tombée dans la mer lors de son transport, n'était donc jamais arrivée sur Yap, mais qui, appartenant à une famille digne de confiance, a pu ensuite être cédée sans que personne ne l'ait jamais vue tout en possédant cependant une valeur reconnue de tous. Une autre anecdote concerne la ruse des Allemands lorsqu'ils rachetèrent Yap en 1898. A cette date, le « réseau

---

<sup>51</sup> Comme le rapporte Jérôme Blanc dans son article « L'articulation des monnaies : questions sur la fongibilité et la convertibilité » *op. cit.* Un autre exemple de ces pratiques nous est donné par les mineurs de Potosi qui « permettent à l'argent [le métal] de se réaliser comme monnaie en le blanchissant de ses origines diaboliques », cf. Pascal Absi, « La part du diable : métal et monnaie dans les mines de Potosi, Bolivie » dans *L'argent des anthropologues la monnaie des économistes, op. cit.*

<sup>52</sup> Dans ce paragraphe je me réfère principalement à l'article très bien documenté et en quatre parties, « L'île à la monnaie de pierre » disponible sur le site < <http://antisophiste.blogspot.com/> >.



Quelques pièces de monnaie en pierre dans l'île de Yap

roulier » de l'île n'étant pas assez développé à leur goût, les Allemands ordonnèrent aux Yapais de se mettre au travail afin d'y remédier. Toutefois, devant l'obstruction des chefs, les Allemands furent contraints de prendre des sanctions. C'est là qu'ils eurent une idée lumineuse : ils marquèrent tout simplement les monnaies de pierre avec de la peinture noire en signifiant par cela à la population que celles-ci appartenaient désormais au gouvernement. L'effet fut radical : les Yapais se mirent instantanément à l'œuvre !

Cette spécificité de la monnaie de pierre la rapproche d'ailleurs beaucoup de notre monnaie scripturale : un simple signe, une simple écriture suffisent à changer le propriétaire de la monnaie.

Une autre particularité de la monnaie de pierre est qu'elle n'est pas fongible et ne joue donc pas véritablement le rôle d'unité de compte. En fait, la valeur de chaque pierre dépend de son histoire : les personnes auxquelles elle a appartenu, comment et quand elle a été fabriquée (les anciennes ayant plus de valeur que les nouvelles, taillées après l'arrivée des Européens) mais aussi de sa qualité : finesse du grain, couleur, etc. Ainsi, deux pierres de même taille n'ont pas la même valeur.

Il est également intéressant de remarquer qu'à l'origine les pierres d'aragonite avaient une valeur « réelle », une valeur intrinsèque et non purement fiduciaire (comme les cauris et bon nombre - toutes ? - de monnaies primitives, semble-t-il). En effet, avant de servir de monnaie, ces pierres étaient utilisées dans la confection de colliers (valeur esthétique) mais aussi dans la fabrication des sièges d'honneur des chefs (valeur de prestige due à leur rareté) et intervenaient encore lors de certains rites religieux à titre d'offrande (valeur religieuse). Cet exemple tend ainsi à accréditer la thèse selon laquelle la nature fiduciaire de la monnaie n'apparaît que dans un second temps (du moins dans une société sans Etat).

Je signale pour finir que les Yapais, même s'ils se servent aujourd'hui couramment du dollar, continuent à utiliser les grandes pierres d'aragonite lors des échanges traditionnels et des transactions foncières, faisant dès lors de la monnaie de pierre une monnaie parallèle comme tant d'autres dans le monde...

Ce détour historique, bien que très lacunaire, est sans doute très instructif, me direz-vous. Mais qu'en est-il de notre monnaie aujourd'hui ? J'y viens.

## 6. Et la monnaie que nous utilisons ?

Après la longue période dite du bimétallisme au cours de laquelle la monnaie était convertible à la fois en or et en argent et compte tenu de la loi de Gresham (la mauvaise monnaie chasse la bonne), l'étalon or s'est progressivement imposé. Le premier pays à l'avoir adopté a été l'Angleterre en 1816. A cette date une livre Sterling équivalait à 7, 322 grammes d'or et tout détenteur de billets, ou plus justement de certificats, pouvait réclamer son équivalent en or dans n'importe quelle banque anglaise. Ce système a été ensuite adopté par la plupart des pays au cours du XIXe siècle.

Toutefois, ce système fut ensuite abandonné. La première guerre mondiale, puis le krach boursier de 1929, conduiront tout d'abord aux accords de Bretton Woods signés en 1944 qui maintiendront la convertibilité du dollar US en or, une once d'or pour 35 \$ US, tandis que les autres devises étaient, elles, indexées sur le dollar. Puis, suite à la demande de la banque de France de convertir 5 milliards de dollar en or, le président Nixon décidera unilatéralement la fin de la convertibilité du dollar en or le 15 août 1971. Enfin, les accords de la Jamaïque en 1976 viendront entériner la nouvelle donne : l'ère des monnaies flottantes, ou système des changes flottants. Nous en sommes là.

Notre monnaie est donc aujourd'hui purement fiduciaire : les pièces et les billets ne sont pas convertibles et ne possèdent aucune utilité intrinsèque (ou presque, car on peut toujours se servir des billets de banque comme tapisserie !!!). Par ailleurs, celle-ci est principalement scripturale. L'essentiel de la monnaie consiste en effet en dépôts bancaires dans les comptes courants et n'est matérialisé que par une simple écriture<sup>53</sup>.

Mais d'où vient la monnaie ? Eh bien, c'est là que ça peut surprendre ! Plus de 90% de la monnaie qui circule est créé, non pas par les banques centrales, mais par les banques classiques à chaque fois qu'on leur demande un prêt. Le simple fait de demander un crédit et de signer une reconnaissance de dette leur permet en effet de créer la somme souhaitée par une simple opération d'écriture : il suffit de changer le montant disponible sur le compte du demandeur... Théoriquement la capacité de création monétaire des banques privées est limitée par le taux de réserve obligatoire fixé par les banques centrales, on parle de système de réserve fractionnaire. Cependant, d'une certaine façon, leur capacité de création monétaire est quasi illimitée. En effet, d'une part les banques ont la possibilité de jouer sur les frais de dossier et d'autre part les crédits créés par une banque quand ils sont déposés dans une autre banque permettent à celle-ci d'augmenter sa réserve obligatoire et donc de créer un nouveau crédit et ainsi de suite...

---

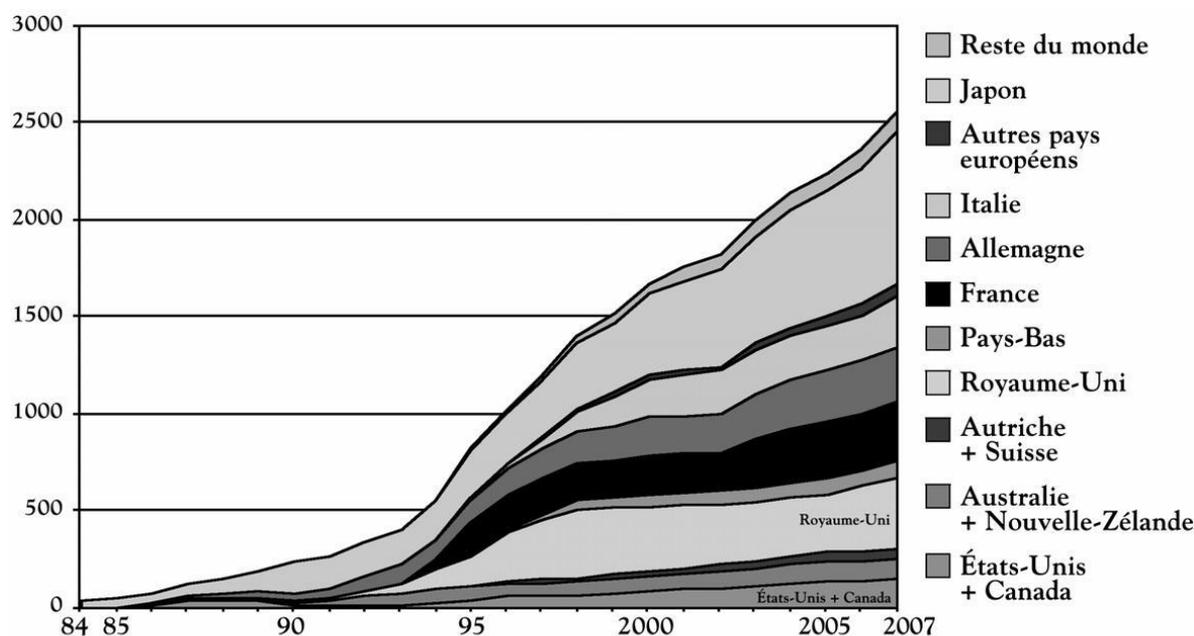
<sup>53</sup> Pour fixer les idées, en janvier 2009, dans la zone Euro, les billets et les pièces représentaient 717,9 milliards tandis que les comptes à vue représentaient eux 3369,2 milliards (sans parler des comptes épargnes, ni des titres de pension, etc.). Voir le livre de J.-M. Cornu, *De l'innovation monétaire, aux monnaies de l'innovation*, FYP éditions, 2010.

Toutefois, comme les crédits doivent être remboursés avec un intérêt, il faut toujours davantage de monnaie pour s'acquitter des dettes en cours. L'obligation de croissance est donc au cœur même de ce système de création monétaire. Ce qui limite en retour drastiquement la capacité des banques à créer de l'argent : dans un système économique moribond dans lequel la valorisation du capital est devenu de plus en plus difficile, voire n'est désormais plus rentable dans bon nombre de secteurs, les possibilités de croissance sont bel et bien grevées de toutes parts. Aussi, les bulles de crédit, qui permettent un temps de donner un nouveau souffle et de reculer l'inéluctable, s'effondrent-elles les unes après les autres, lorsque les défauts de paiement deviennent trop nombreux. L'argent, qui un temps était là, finit par s'évanouir à la vitesse d'un château de cartes qui s'écroule.

Pour autant les monnaies à cours légal, c'est-à-dire celles que l'on ne peut refuser en paiement comme l'Euro par exemple, ne sont pas les seules à circuler.

## 7. Les monnaies complémentaires

De nombreux autres moyens de paiements existent : les chèques-déjeuner, les bons d'achats, les points miles proposés par les compagnies aériennes, la monnaie Sol en France, le Chiemgauer en Allemagne, etc. En fait cette liste est loin d'être exhaustive puisque Bernard Lietaer<sup>54</sup> comptait en 2009 plus 5000 monnaies complémentaires dans le monde et que leur nombre ne cesse d'augmenter si l'on en croit la tendance dégagée sur le graphique ci-contre :



Graphique : La multiplication des monnaies complémentaires<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Bernard Lietaer est un ancien haut fonctionnaire de la banque centrale de la Belgique qui a notamment participé à la création de l'Euro.

<sup>55</sup> Graphique provenant de *Monnaies régionales*, op. cit., p. 83.

En fait, il faut savoir que ce boom que connaissent ces « nouvelles » monnaies est d'abord issu des réflexions des capitalistes. Ainsi, dès 2002, le ministre japonais de l'économie et de l'industrie envisageait les monnaies complémentaires comme un moyen pour son pays de sortir de la déflation<sup>56</sup> et B. Lietaer les conçoit comme « des alliées des banques centrales en vue de créer un développement économique durable et stable »<sup>57</sup>.

Pour autant, ces monnaies complémentaires, et surtout les « monnaies locales », sont aujourd'hui un objet d'attention pour une multitude de mouvements dits « alternatifs » comme les « villes en transition » avec la livre de Totnes par exemple, ou encore les initiatives qui foisonnent en France autour P. Derudder et A-J Holbecq<sup>58</sup>. Toutefois, une très grande méfiance est de rigueur : s'il est possible d'envisager une utilisation de ces monnaies comme des instruments de transition vers une société post-économique (cf. infra partie IX « la solution du Brouzouf »), force est de constater que les initiatives en cours, en dépit des bonnes intentions affichées, ne font que renforcer l'emprise de des catégories capitalistes sur nos vies. Un exemple aidera à saisir toute l'ambiguïté du phénomène<sup>59</sup>.

Dès 1971, dans la ville de Curitiba au Brésil, le conseil municipal a émis une monnaie sous forme de jetons de bus que les habitants peuvent gagner en échange des ordures qu'ils rapportent préalablement triés. Cette innovation a permis de régler d'un seul coup deux problèmes endémiques : les rues sont devenues propres et la pollution a diminué du fait de l'usage accru des transports en commun. En outre, n'ayant plus à financer le ramassage des ordures, la ville a ainsi réalisé des économies substantielles qui lui ont permis de réduire ses taxes et donc de devenir plus attractive. Merveilleux, n'est-ce pas ? Toutefois, est-ce là une voie qui nous permettrait de sortir du capitalisme et de l'économie ? On peut raisonnablement en douter. Cette innovation a en fait surtout permis aux entreprises de diminuer leurs faux-frais en reportant le coût sur les habitants. La distribution des jetons de bus a permis d'utiliser d'une manière plus optimale les ressources disponibles localement qui n'étaient pas auparavant pleinement utilisées. En effet, lorsqu'un transport en commun est déjà en service, le fait qu'il y ait un ou plusieurs utilisateurs de plus ne change pas grand-chose, autrement dit le coût marginal est quasi-nul. Ainsi, de la même façon que l'énergie éolienne industrielle est *complémentaire* à l'énergie nucléaire et ne s'y oppose en rien, dans le cas de Curitiba, les jetons de bus jouent parfaitement un rôle *complémentaire* à la monnaie officielle : ils permettent une rationalisation et un perfectionnement plus poussés du système capitaliste. Méfiance donc... Les monnaies complémentaires prennent toutefois des formes très différentes.

## 8. Proto-bestaire des monnaies complémentaires

Pour comprendre l'ampleur du phénomène, il me semble intéressant de dresser une sorte de panorama de la situation actuelle. En outre, si l'on admet qu'une société au-delà de l'économie est compatible avec certains usages de formes particulières de monnaies, je pense qu'une telle liste permettra également d'amorcer la réflexion sur les formes potentielles de celles-ci.

---

<sup>56</sup> B. Lietaer et M. Kennedy, *Monnaies régionales*, op. cit., p. 179.

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 167.

<sup>58</sup> Philippe Derudder et André-Jacques Holbecq, *Une monnaie nationale complémentaire Pour relever les défis humains et écologique*, Editions Yves Michel, 2001. Cf. aussi le site : < <http://monnaie-locale-complementaire.net/> >

<sup>59</sup> J.-M. Cornu, *De l'innovation monétaire aux monnaies de l'innovation*, op. cit., p. 69.

Il est possible, en première approximation, de rassembler ces monnaies en quatre grands groupes : les bons d'achat, les monnaies commerciales, les monnaies locales et les monnaies décentralisées.

**Les bons d'achats :** Il s'agit de bons qui permettent à une catégorie ciblée de personnes d'acheter une catégorie limitée de biens avec une durée de validité, elle aussi, restreinte. Rentrent dans ce groupe : les tickets restaurants, les chèques culture, mais aussi les bons alimentaires pour les pauvres, les « school vouchers » pour financer les frais relatifs à l'instruction scolaire, etc. Il n'y a ici rien de nouveau sous le soleil, les tickets de rationnements pendant la seconde guerre mondiale sont là pour en témoigner, et je n'en dirai donc pas plus sur ce groupe.

**Les monnaies commerciales :** Les entreprises ont rapidement vu leur intérêt dans ces monnaies alternatives et particulièrement celles dont les coûts marginaux sont faibles, voire nuls, tels les compagnies aériennes, les cinémas, les restaurants, etc. Pour ces entreprises, une monnaie complémentaire dotée de critères d'acceptation permet en effet de vendre à un client un service qui de toute façon n'aurait pas été utilisé ! Le cas typique est celui des points Miles de la compagnie British Airways. Chaque voyage effectué par un client génère des points Miles que celui-ci peut ensuite utiliser pour acheter un autre billet d'avion, sauf, généralement, en haute saison où les places sont de toute façon occupées (c'est le critère d'acceptation évoqué). Le fait remarquable dans ce cas, c'est qu'aujourd'hui plus des deux tiers des points Miles, parmi les 14000 milliards en circulation, sont utilisés pour acheter non pas des billets d'avions, mais pour payer les taxis, les hôtels, les restaurants, etc. Faut-il dès lors parler de création monétaire privée ?

**Les monnaies locales :** Deux sous-groupes se distinguent : les systèmes de bons et les cercles coopératifs.

En gros, les systèmes de bons fonctionnent de la façon suivante : une centrale d'émission crée des bons que des personnes achètent, moyennant un bonus sur la valeur nominale. Par exemple, pour 100 Euros, je reçois un bon de 103 unités dont le pouvoir d'achat, chez les commerçants qui l'acceptent, est de 103 Euros. Ces derniers peuvent alors s'en servir pour payer en partie leurs employés, leurs fournisseurs, etc. ou bien décider de l'échanger dès que possible contre des Euros. Dans ce dernier cas, ils doivent payer des frais de change, mettons 5%. La différence entre les 3% de bonus et les 5% de frais de change permet alors de dégager une marge qui revient à la centrale d'émission. L'intérêt pour les commerçants est d'une part de fidéliser une clientèle et d'autre part de bénéficier d'un espace publicitaire à moindre coût sur les bons ou sur les diverses publications de la centrale d'émission. Parfois, les bons subissent un demurrage, c'est-à-dire qu'ils perdent de la valeur à intervalle régulier. C'est le cas Chiemgauer en Bavière, où il faut coller à chaque début de trimestre un timbre dont la valeur est de 2% de sa valeur faciale pour qu'il recouvre sa valeur initiale. Outre une marge plus importante pour la centrale d'émission, ce procédé accélère la circulation de l'argent en fin de trimestre pour le plus grand bonheur des commerçants<sup>60</sup>. Dans ce premier sous-groupe, la monnaie est donc fiduciaire et peut-être échangée, à tout moment, contre la monnaie qui a cours légal. Il en va autrement pour le second.

Dans les cercles coopératifs, la monnaie est purement scripturale. Le principe est celui des crédits mutuels : celui qui achète un bien ou un service voit son compte débité d'un certain montant, dont l'unité peut être le temps ou n'importe quoi, tandis que celui qui vend est lui crédité *ipso facto* du même montant. C'est bien sûr le principe sur lequel fonctionnent les SELs mais aussi le cercle WIR en Suisse qui permet à environ 20% à 30% des PME suisses de faire des transactions sans utiliser le franc

---

<sup>60</sup> Procédé qui n'est pas sans évoquer les monnaies franches de Silvio Gesell.

suisse. Une étude de J. Stodder tend d'ailleurs à montrer que le système WIR explique, pour une bonne part, la stabilité de l'économie suisse. Ainsi, quand l'économie va bien (sic !) on échange des francs suisses et quand ça va mal des WIR<sup>61</sup> ... (Les capitalistes ne sont jamais bien loin !) Dans la plupart des cas, la monnaie interne au cercle n'est convertible ni en entrée, ni en sortie (on parle de monnaie étanche). Par ailleurs, certains SELs utilisent une monnaie fondante afin d'inciter à l'échange et éviter que le SEL ne somnole<sup>62</sup>.

Il existe également des systèmes hybrides fonctionnant comme des cercles de coopérations mais dans lesquels la monnaie est convertible en entrée sans l'être en sortie. C'est le cas du Ithaca Hours (IH) aux Etats Unis. On achète 1 IH avec 10\$ puis, on peut l'utiliser, soit pour faire des achats dans les commerces qui l'acceptent, soit en échange d'une heure de service d'une tierce personne, disons un plombier, comme dans un SEL. La masse monétaire de ce système ne peut donc qu'augmenter.

Ces monnaies locales appellent quelques remarques. Je n'insisterai pas sur le cas des SELs dont la critique a déjà été faite dans ce bulletin<sup>63</sup>. De toute façon, comme son nom l'indique, le SEL étant un système basé sur l'échange il ne fait que recréer une économie parallèle qui reste de surcroît dominée par « l'économie réelle » et cela de deux façons au moins : d'une part l'« isomorphisme marchand »<sup>64</sup>, qui consiste à reproduire en interne des échanges dont les modalités sont empruntées au monde marchand, et d'autre part la subordination au monde « extérieur » qui est (quasi)inévitables dans la mesure où beaucoup d'activités internes au cercle nécessitent des ressources que celui-ci ne possède pas (du pétrole pour les déplacements, etc.). Le cas où les monnaies locales sont adossées sur une monnaie ayant cours légal est plus intéressant (systèmes de bons ou Ithaca Hours). Il se produit en effet un doublement de l'encours. C'est-à-dire qu'à côté de la monnaie locale qui circule existe une somme d'argent, ayant cours légal et d'un montant à peu près équivalent, qui est à la disposition de l'organisme émetteur de la monnaie. La gestion de ce fond pose de vraies questions. Dans la plupart des cas, on évoque pêle-mêle le développement durable, les projets éthiques, les micro-financements, etc. Ainsi, dans le cas de l'Abeille en France, on apprend au détour d'un article que l'argent ira, une fois déduits les frais de fonctionnement, « *alimenter un compte à la NEF servant à financer des projets locaux dans l'esprit de la charte de l'association avec des prêts à faibles taux d'emprunt* »<sup>65</sup>. Toutefois, après un rapide coup d'œil sur la Charte, on se sent comme pris d'angoisse, puisque l'on peut y lire des phrases du genre « *nous nous engageons à adopter des comportements économiques de production et de consommation cohérents afin de maintenir et restaurer les équilibres naturels de la Terre et sauvegarder l'évolution de la vie.* »<sup>66</sup> Face à un tel flou, autant dire que n'importe quel organisme peut y souscrire... En outre, qui décide *concrètement* quel projet bénéficiera du fond ? Est-ce que toutes les personnes qui achètent des Abeilles ont voix au chapitre ? Et dans ce cas, la valeur de cette voix est-elle relative au nombre d'Abeilles achetées ou bien est-ce le principe d'égalité qui domine ? Dans le cas d'Ithaca, il semble que la somme disponible atteigne aujourd'hui plus de 110

---

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 120-121.

<sup>62</sup> C'est le cas du SEL « DionysSEL » à Saint Quentin en Yvelines par exemple.

<sup>63</sup> Claude Guillon, « Les systèmes d'échange locaux ou l'économisme pour la misère », dans *Sortir de l'économie* n° 2, p. 38-39.

<sup>64</sup> F. Bowring, « Les SEL et les inégalités sociales », *La revue du MAUSS* semestrielle, 15, 2000p. 373-82. Cité dans J. Blanc « L'articulation des monnaies », *op. cit.*

<sup>65</sup> Cf. « L'abeille – première monnaie locale en France » article disponible à l'adresse suivante : < [http://objecteursdecroissance-lr.fr/spip/IMG/pdf/monnaie\\_locale.pdf](http://objecteursdecroissance-lr.fr/spip/IMG/pdf/monnaie_locale.pdf) >

<sup>66</sup> La Charte de l'association Agir pour le vivant, qui gère (sic) le projet de l'Abeille est disponible ici : < <http://agirpourlevivant.org/spip.php?article12> >

000 \$<sup>67</sup>. Mais qui en a profité ou en profite encore ? Ne serait-ce pas là un nouveau moyen pour le capitalisme de se créer des ressources financières à bas coûts ?

**Les monnaies décentralisées :** Ces dernières se caractérisent par le « rejet total de toute forme de régulation nationale et centralisée »<sup>68</sup> et peuvent être émises tout autant par des entreprises que par des particuliers. Bien souvent, celles-ci nécessitent le réseau Internet et plus particulièrement le système *peer-to-peer*.

Le système WAT né au Japon en 2000 offre un tel exemple<sup>69</sup>. Le principe est le suivant : une entreprise, voire un particulier, s'il jouit d'une bonne réputation, émet un bon en papier d'une certaine valeur puis l'utilise pour payer ce dont il a besoin. Le bon circule alors librement entre les entreprises, ou les personnes qui l'acceptent, jusqu'au moment où il revient à l'organisme émetteur qui doit alors l'échanger contre des biens ou des services d'une valeur équivalente. Le bon est alors annulé. Ce système n'est pas véritablement nouveau puisque la brasserie Guinness, suite à une longue grève des banques en Irlande, avait déjà émis des chèques dont le rôle était similaire. Toutefois, l'usage du système *peer-to-peer*, pour gérer l'ensemble des transactions, permet de lui donner une bien plus grande ampleur.

Le projet « MetaCurrency », ou « monnaies libres », peut également rentrer dans cette catégorie, même si, de l'avis même d'un de ses défenseurs, le terme « monnaie » n'est pas satisfaisant<sup>70</sup>. En fait, il s'agit de voir l'argent que nous connaissons comme un moyen particulier de mesurer et de réguler certains flux d'informations de notre société (essentiellement les biens et les services) et de mettre en place de nouvelles « monnaies » permettant de recenser et de mesurer toutes les autres formes de richesses disponibles comme la confiance dont bénéficie une personne, les taux de participation à telle ou telle activité, etc.. Bref de « mesurer des qualités humaines qui n'étaient pas tellement valorisées dans les systèmes précédents »<sup>71</sup> ou encore « d'évaluer plus finement les caractéristiques de chacun »<sup>72</sup>. Ce projet qui vise à faire émerger un « nouveau paradigme » permettant l'avènement d'une « intelligence collective globale » à grand renfort de téléphones portables et de nouvelles technologies et qui ne cesse de recourir au terme libre<sup>73</sup> pour mieux tromper son monde est proprement effrayant ! Sa volonté affichée de quantifier tout ce qui peut l'être afin de mobiliser l'intégralité des ressources disponibles est digne du meilleur des mondes...

Pour finir cette liste, bien loin d'être exhaustive, je citerai le Bitcoin. Cette monnaie développée en 2009 par Satoshi Nakamoto, un mystérieux Japonais, est intéressante à plus d'un titre. Il s'agit d'une monnaie purement électronique, basée sur un système *peer-to-peer*, émise de façon totalement décentralisée : à chaque fois qu'un ordinateur résout un certain problème de calcul, celui-ci est crédité de nouveaux Bitcoins en gratification de sa participation au système. Cette émission, bien que d'une certaine façon aléatoire, suit cependant une progression globale parfaitement définie et ajustée de telle façon à ce que le nombre de Bitcoins ne dépasse jamais les 21 millions. Aujourd'hui, il y en a environ

---

<sup>67</sup> Voir ici : < [http://monnaie-locale-romans.org/wp-content/uploads/2010/10/Ithaca\\_20-09-2010.pdf](http://monnaie-locale-romans.org/wp-content/uploads/2010/10/Ithaca_20-09-2010.pdf) >

<sup>68</sup> B. Lietaer et M. Kennedy, *Monnaies régionales, op. cit.*, p. 187

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 190-191

<sup>70</sup> Voir le compte rendu de la rencontre éco-citoyenne du Tiocan d'avril 2010 sur la thématique des nouvelles monnaies, disponible à l'adresse suivante : < <http://lf.is.free.fr/World%20Changing/Ressources/Rencontres%20eco-citoyenne%20-%20Dossier%20special:%20Les%20monnaies%20complementaires.pdf> >

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> « Les transports sont libres, les données sont libres et les règles sont libres », avec des « logiciels libres », etc. *Ibid.*

6 millions en circulation. Ce qui est fascinant avec cette monnaie, c'est qu'elle « *tire sa valeur de son acceptation comme moyen de paiement. Sa valeur initiale sur le marché a été obtenue lorsque les gens ont spéculé que, de par ses propriétés, la monnaie allait être acceptée par d'autres par la suite.* »<sup>74</sup> Ainsi, si les monnaies locales telles l'Abeille ont été acceptées car elles étaient convertibles avec les monnaies officielles, pour le Bitcoin, c'est l'inverse : il est devenu convertible *car* il a été accepté. Sa valeur est, au moment où j'écris ces lignes, de 12 € environ et fluctue selon les divers marchés. Mais quelles sont alors ses fabuleuses propriétés ? Eh bien, essentiellement, le fait que les transactions avec les Bitcoins, bien que toujours publiques, soient parfaitement anonymes, gratuites et hors de tout contrôle, étatique ou autre. Par ailleurs, maintenant que ce système est lancé et étant donné sa très forte décentralisation, il semble que l'on ne puisse plus l'arrêter ! Les libertariens et autres anarcho-capitalistes en sont, bien évidemment, les plus ardents défenseurs...<sup>75</sup>

Au terme de cet exposé, dont on me pardonnera, je l'espère, parfois une certaine aridité, il faut bien se rendre à l'évidence : les monnaies complémentaires ne sont porteuses d'aucune nouvelle forme de vie *par elles-mêmes*. Toutefois, j'aimerais maintenant suggérer une façon d'articuler l'usage des monnaies locales, de type système de bons, avec le projet CLIP et cela dans une perspective de transition.

## 9. La solution du Brouzouf

Nous avons vu que, dans le cas d'une monnaie locale adossée à une monnaie ayant cours légal, se produisait un phénomène appelé le doublement de l'encours. Autrement dit, au fur et à mesure que de plus en plus de personnes se mettent à utiliser leur monnaie locale, disons le Brouzouf, se constitue en parallèle une réserve d'argent ayant cours légal, disons l'Euro, qui résulte de la conversion du Brouzouf en Euro. Jusqu'à présent, et pour autant que je le sache, ces stocks d'argent n'ont été utilisés que pour financer des projets « d'économie sociale et solidaire » (Sic !). Ce qui n'a fait que renforcer la structuration de notre société autour de l'échange, du travail, etc.

Néanmoins, il est aussi possible, théoriquement, d'utiliser ces réserves d'argent pour financer des projets radicalement anticapitalistes. Je pense, plus particulièrement, au CLIP<sup>76</sup>. Ainsi, plus il y aurait de personnes utilisant et acceptant les Brouzoufs, plus il serait possible de faire sortir de la circulation marchande (A-M-A') les marchandises (M). Il s'agirait dès lors d'une sorte de financiarisation d'une sortie graduelle de l'économie. On pourrait ainsi imaginer que les fonds générés servent à acheter des terres agricoles, des bâtiments, etc., ces ressources devenant ainsi des biens communs, dont les acteurs de ce projet auraient l'usage selon des modalités qu'ils choisiraient démocratiquement. Les Brouzoufs deviendraient dès lors non plus adossés sur l'Euro mais, progressivement, sur ces biens communs devenus invendables ; ce qui aurait également le mérite de conférer aux Brouzoufs une certaine valeur, gage de leur acceptabilité.

---

<sup>74</sup> Voir : < <http://www.bitcoin.fr/> >

<sup>75</sup> Comme, par exemple, l'américain Stefan Molyneux. Voir l'émission « Bitcoins: digital currency of the future? » sur la toile.

<sup>76</sup> Voir : < <http://clip.ouvaton.org/blog/> > ainsi que dans le numéro présent, l'article « Pour un archipel de lieux en propriété d'usage ».

Bien évidemment, une fois ces ressources sorties du système marchand, il resterait à voir de quelle façon faire basculer les rapports sociaux vers de nouvelles formes de cohésion sociale moins mutilantes. Mais enfin, une fois la nécessaire réappropriation des ressources effectuée, la sortie définitive de l'économie ne serait alors plus très loin...non ?

Ceci étant, les esprits alertes auront remarqué que, dans tous les exemples listés ci-dessus, les monnaies complémentaires sont utilisées exclusivement dans le cadre d'échanges, éventuellement non marchands, comme dans le cas des cercles de coopération, si l'on adopte la distinction d'A. Testart, mais d'échanges tout de même ! Et cela y compris, au moins dans un premier temps, au sein de la communauté de paiement acceptant le Brouzouf.

Aussi, avant de conclure, je souhaite présenter le cas de la monnaie-temps qui est utilisée dans les communautés balinaises et qui, elle, n'est peut-être pas le corollaire d'une vie basée sur l'échange.

### 10. Le *Nayahan Banjar*<sup>77</sup>

Parmi les structures organisationnelles que l'on trouve à Bali, le *banjar* occupe une place de grande importance. Il s'agit d'une sorte de conseil qui existe depuis plus d'un millénaire et qui a, aujourd'hui encore, la charge de planifier la vie locale. Il y a environ 3000 *banjars* en activité. C'est une institution « démocratique » : il est formé d'un membre de chaque famille et chaque membre dispose d'une voix d'une importance égale. Par ailleurs, le chef du *banjar* est élu à la majorité simple, n'est pas rémunéré pour cette fonction et peut être destitué si une majorité de membre le décide. Les actions planifiées par le *banjar* sont diverses : cérémonies de mariage ou de crémation, aide aux écoles primaires, construction de routes, etc. Chaque rencontre, tous les trente-cinq jours, permet d'assurer le suivi des projets en cours mais également de proposer de nouveaux projets.

Pour chaque projet, le *banjar* établit un budget en deux monnaies : d'une part, en roupie qui est la monnaie officielle et, d'autre part, en *Nayahan Banjar* qui est une « monnaie »-temps dont l'unité est de 3 heures et que l'on pourrait traduire par « œuvre pour le bien commun du *banjar* ». Il appartient alors à chaque famille de s'acquitter de la part qui lui a été attribuée. Le plus souvent, la comptabilité des heures effectuées n'est pas faite, toutefois, dans certains cas, le chef du *banjar* peut être amené à noter toutes les contributions en temps, comme lorsque certains membres se plaignent du manque de contribution des autres, par exemple. Ceux qui ne peuvent assurer leur part de *Nayahan Banjar* doivent trouver un remplaçant. Néanmoins, quand ce n'est vraiment pas possible, ils peuvent et doivent payer entre 5000 et 10000 roupies pour chaque unité de temps non exécutée.

Dans cet exemple, nous retrouvons la caractéristique principale des « monnaies » primitives : elles permettent de payer mais non d'échanger. Chaque famille se libère en effet de l'obligation imposée par le *banjar* en payant sa part en roupie et en *Nayahan Banjar*. Même si chaque membre de la communauté peut, à un moment donné, bénéficier pour son compte de l'apport en temps de la communauté, il ne s'agit aucunement d'un échange mais bien d'un transfert du troisième type (t3t). Le paiement est exigible uniquement par le fait d'appartenir à la communauté. Par ailleurs, c'est bien une obligation d'ordre juridique et non morale : si un membre refuse successivement trois fois de se plier

---

<sup>77</sup> Les éléments de ce paragraphe proviennent de divers textes que B. Lietaer a consacré à ce sujet et notamment : « Sustaining Cultural Vitality in a Globalizing World: The Balinese Example » (2003) et « A world in Balance » (2003).

aux demandes du *banjar*, il est en effet définitivement exclu. Enfin, s'il est possible de s'acquitter de sa dette en roupie ce n'est pas la monnaie préférée dans ce contexte. B. Lietaer évoque en effet l'anecdote de l'homme le plus riche de Bali qui payait systématiquement sa contribution en roupies mais jamais en temps et qui, finalement, n'a reçu l'aide de personne lorsqu'il a dû organiser la cérémonie de la crémation, le moment religieux le plus important dans la vie d'un balinais...

## II. Conclusion

Que pouvons-nous conclure de tout ce qui précède ? Certainement, en premier lieu, que la monnaie est un sujet difficile, très vaste, qui touche à de nombreux domaines et qu'il faudra donc y revenir, soit donc pour approfondir certains points survolés ici, soit encore pour engager la réflexion sur d'autres aspects que je n'ai même pas évoqués. Comment se fait-il, par exemple, que toutes les tentatives d'abolition de la monnaie ont toujours, jusqu'ici tout du moins, échoué ? Quid également des expériences monétaires « dissidentes » du siècle passé, telle la monnaie franche de Sylvio Gesell ou encore les tentatives des révolutionnaires espagnols lors de la guerre d'Espagne ? Etc. Etc. Beaucoup reste à faire donc.

Néanmoins, ce dont nous pouvons d'ores et déjà être sûr, c'est que :

- 1) l'origine de la monnaie est bien sociale et non économique. Sa source n'est aucunement dans le troc mais bien plutôt dans ces multiples paiements unilatéraux, relatifs aux obligations sociales, qui abondent dans les sociétés primitives ;
- 2) la monnaie ne peut se réduire à sa seule dimension quantitative :
  - a. de toute façon, cette dernière n'existe pas en soi puisque ce sont, au contraire, les rapports et les liens sociaux qu'entretiennent ensemble les individus qui vont, non seulement, permettre d'attribuer à la monnaie une certaine quantité de pouvoir libérateur, mais également, de déterminer les contextes et les modalités de son emploi ;
  - b. sa forme concrète la dote de certaines qualités qui induisent, par elles-mêmes, certains usages (la monnaie de l'île de Yap se prête, par exemple, bien moins à la thésaurisation qu'une monnaie scripturale) ;
  - c. et enfin, nous l'avons vu, notamment lors de la discussion sur l'opposition « Monnaies primitives » *versus* « Monnaies modernes », que la monnaie n'est jamais totalement émancipée des marqueurs socioculturels de son époque (et cela, y compris dans le cas d'une monnaie aussi abstraite et impersonnelle que la nôtre...).

Pour ce qui est, plus précisément, des formes monétaires contemporaines, nous ne pouvons qu'être frappés par leur très grande diversité. Cela s'explique en partie, nous l'avons vu, par l'engouement et l'énergie déployée dans les cercles capitalistes pour, à la fois, développer de nouvelles formes monétaires très innovantes, et sur ce point les Japonais sont à la pointe, mais également, promouvoir leurs usages. Car il semble bien que les monnaies complémentaires, en permettant de mobiliser plus efficacement les ressources (d'une région ou d'une entreprise par exemple) soient un moyen approprié de redonner du souffle, pour un certain temps tout du moins, à une économie en phase crépusculaire.

Loin de ces considérations, certaines personnes estiment toutefois que les monnaies locales permettraient de nous sortir de l'ornière qui nous conduit inexorablement au désastre écologique et social. Malheureusement, croire qu'il suffirait simplement de changer de monnaie pour changer le monde est bien trop naïf. Ces monnaies locales ne constituent, *par elles-mêmes*, aucune alternative à la forme de vie capitaliste que nous subissons. Bien pire ! Leur usage actuel, ne conduit, à travers des financements de projets plus ou moins « écolo-solidaires » ou « socialo-locaux », qu'à perpétuer et à approfondir les rapports sociaux capitalistes. Bref, les bonnes intentions ne peuvent se substituer à une véritable réflexion. Les enfers sont pavés de bonnes intentions, dit-on.

Ceci étant, il est envisageable d'articuler ces monnaies locales à des projets plus radicaux, comme celui du CLIP par exemple. Toutefois, gageons qu'une telle visée sera difficile à réaliser. D'une part, en effet, il faudra faire preuve d'une réelle pédagogie et d'un doigté assez fin pour constituer une communauté de paiement suffisamment importante (ce qui est une condition indispensable et déjà très difficile à mener à bien si l'on en croit les expériences en cours<sup>78</sup>) et, d'autre part, il est raisonnable de penser que la relative tolérance de l'Etat à l'égard des projets actuels, ne sera pas, ou plus, de mise lorsque des pans entiers des ressources locales seront sortis définitivement de la circulation marchande ; sans même évoquer le fait que cela ne résoudra aucunement, comme par magie, le problème de savoir quelles formes devront prendre les relations sociales au-delà de l'économie. Cela risque donc de ne pas être la panacée.

Alors que faire de la monnaie ? Finalement, je ne sais pas. Bien évidemment, si l'on conjecture qu'une société au-delà de l'économie serait nécessairement une société non fétichiste, alors la monnaie, qui est un objet fétiche pour ainsi dire au premier chef, n'y aurait pas sa place. Par contre, si l'on envisage, comme je le fais, une sortie de l'économie par le truchement de formes fétichistes moins dévastatrices, en ce sens qu'elles ne permettent pas l'émergence d'une dynamique folle, incontrôlable, comme celle de la marchandise, alors la monnaie y tiendra peut-être une place ; la question devenant, dans ce second cas, de savoir s'il est possible d'accorder à la monnaie des formes et des usages qui ne soient pas trop mutilants. L'existence d'une monnaie à usage non économique comme le *Nayahan Banjar* paraît plaider dans ce sens, mais, malheureusement, les données me manquent pour pouvoir évaluer précisément le degré de mutilation corrélatif à son utilisation ; il semble, en tous cas, que l'émancipation des individus dans une telle société soit toute relative puisqu'une partie de leur temps est subordonnée aux décisions de la communauté via l'institution, apparemment démocratique, du *banjar*. Mais, d'un autre côté, est-il possible d'imaginer une société constituée d'une simple collection d'individus totalement dégagés des obligations communautaires ou sociales ?

Trancher de manière définitive la question de la monnaie supposerait donc d'avoir résolu, au préalable, ou tout du moins de façon concomitante, le problème de la relation de l'individu à la société et vice versa. Faut-il, en effet, comprendre l'émancipation de l'individu, comme émancipation *de* la société, ou plutôt comme émancipation *par* la société ? Et comment, le cas échéant, articuler ces deux types d'émancipation ? Car il est certain que la monnaie, dans ce contexte, a joué un rôle important : en permettant aux individus de se libérer de certaines obligations sociales, autrement dit d'être quitte par son simple transfert, celle-ci a permis, en effet, de « défaire » des liens sociaux souvent vécus comme étouffants, et incidemment de contribuer à l'avènement de l'individu, compris dès lors comme sujet autonome un tant soit peu détaché de sa société. Faut-il alors abandonner la monnaie, au risque

---

<sup>78</sup> Voir, par exemple, les problèmes rencontrés pour mettre en place la monnaie « occitan » dans la petite ville de Pézenas, rapportés dans la seconde partie de l'étude menée par O. Torrente : « Les monnaies complémentaires sont-elles des outils conviviaux ? » et disponible à cette adresse : < [http://appli6.hec.fr/amo/Public/Files/Docs/160\\_fr.pdf](http://appli6.hec.fr/amo/Public/Files/Docs/160_fr.pdf) >

de renoncer, en même temps, à l'émancipation *de* la société ? Ou plutôt chercher à encadrer ses usages et ses formes ? A moins qu'il ne soit plus opportun d'explorer d'autres moyens de détacher l'individu de sa société ? Peut-être, mais ceci est une autre histoire...

Steeve

## Annexe

### A propos de Jacques Le Goff, *Le Moyen âge et l'argent*, Perrin, 2010.

Un livre « à thèse », mais surtout un livre qui reprend les derniers apports de l'historiographie sur la question. Avec une ouverture à l'historiographie étrangère ce qui est très intéressant quand on n'est pas spécialiste du Moyen Âge. Un livre aussi qui ne semble pas tout à fait terminé, relu et « lissé », car il donne parfois le sentiment que les différents chapitres sont mal agencés dans ce sens où il n'y a pas de véritables transitions. Je ne rapporte pas ici dans cette note la synthèse des matériaux historiques que l'auteur met en œuvre dans sa démonstration tout au long de son livre, se serait impossible ou très fastidieux, je vais de suite au cœur de sa thèse principale, à son point d'aboutissement (en résumant ici ses chapitres de conclusion).

Le Goff distingue clairement l'historiographie française qui se place dans l'interprétation de Karl Polanyi, de l'historiographie anglo-saxonne (et dans son sillage aujourd'hui « l'histoire globale » de Kenneth Pomeranz, Philippe Norel, etc.) qui n'arrête pas à ses yeux d'enfiler les anachronismes les uns à la suite des autres, en parlant de « marché de la terre », de l'existence de « l'argent », ou encore de la naissance du capitalisme au Moyen Age. Le Goff tient à remarquer que l'historiographie s'est maintenant clairement distinguée d'après lui de la thèse de Fernand Braudel pensant que le capitalisme émergeait dès le XIIIe siècle en Italie et à partir du XIIIe siècle en France : c'est pour lui et une grande majorité des historiens rapporte-t-il, un anachronisme complet (même le disciple de Braudel, I. Wallerstein a laissé tomber cette idée). Les thèses de Marx et de Weber ont le mérite à ses yeux de laisser à l'écart le Moyen Age des origines de la société capitaliste. Pour Marx comme pour Weber, on sait que le capitalisme s'impose entre les XVIe et XIXe siècles. Pour Le Goff le Moyen âge n'est donc pas à l'origine du capitalisme, et l'activité des gens au Moyen âge n'a rien non plus du caractère protocapitaliste qu'on lui a attribué (par exemple, à l'inverse du livre de Todeschini, *Richesse franciscaine*, Le Goff pense que c'est un anachronisme de dire qu'il existe une pensée économique virtuelle chez les franciscains ou chez les scolastiques). C'est là un des grands points que cherche à démontrer ce livre. Comment s'y prend-t-il ?

Pour Le Goff, on ne peut pas plaquer notre vision moderne de l'argent sur ce que l'on continue à appeler à tort « l'argent » au Moyen âge (parlant « d'argent » au Moyen Âge, le titre même du livre est un anachronisme comme le dit son auteur qui n'a choisi ce titre qu'en fonction de règles éditoriales). Parce que, selon lui, l'« argent » n'est clairement pas au Moyen âge une entité économique, sa nature et ses usages relèvent plutôt de conceptions non-économiques (voir l'article de Steeve plus haut<sup>79</sup>). Il n'y a d'ailleurs nulle trace dans les sources historiques du concept d'« argent » en tant que forme

---

<sup>79</sup> On peut aussi se reporter sur ce thème au livre coordonné par Alain Testart, *Les origines de la monnaie*, éditions errance ; à la quatrième partie « Monnaies “ primitives ” », du livre de Francis Dupuy, *Anthropologie économique*, Cursus, Armand Colin, 2008 (2001) ; pour la question des origines sociales et non économiques de la monnaie, voir également les théories de C. Castoriadis et S. Latouche.

monétaire de la richesse. L' « argent » est limité à la monnaie (il n'existe pas de mot « argent » dans les sources, les textes parlent toujours de telle ou telle monnaie particulière, on trouve souvent par exemple le mot « denaio » = denier). Les historiens de l'usure médiévale du fait de leur fascination pour le capitalisme, ont tendance à plaquer des catégories modernes qui vont servir de grille de lecture pour interpréter les sources médiévales.

L'historien insiste sur l'importance au Moyen âge d'une économie du salut (M. Weber) et du don, du fait de la domination de la religion (cette thèse de la domination de la religion au Moyen âge est quand même contestée à la marge par certains historiens) comme le pensait Polanyi. Cela rejoint aussi la thèse de Maurice Godelier sur la prééminence des rapports politico-religieux dans les formations sociales non capitalistes<sup>80</sup>. La vertu suprême est donc la « caritas », c'est aussi une valeur sociale qui englobe l'amitié et l'amour, mais c'est surtout elle qui constitue à cette époque le lien social *entre Dieu et les hommes, et entre les hommes*. Elle est une clé fondamentale pour comprendre le Moyen Age sans anachronismes, c'est-à-dire sans les anachronismes de l'historiographie anglo-saxonne qui rétroprojette de manière universelle les catégories capitalistes sur les noyaux sociaux des formations sociales passées. En faisant référence à l'historienne Guerreau-Jalabert qui lui semble avoir tout dit, Le Goff reprend l'idée que « la diffusion de la monnaie au Moyen âge est à replacer dans un élargissement du don », cet amour de Dieu dans l'homme qui met la charité partout dans les têtes. Guerreau-Jalabert écrit ainsi qu'il faut toujours englober fermement le commerce et l'industrie matérielle « dans un système de valeurs qui est toujours soumis à la caritas » et ces activités n'existent jamais comme elles existeraient dans la société moderne. Il y a toujours ce noyau fondamental des rapports sociaux au Moyen Âge, qui reste toujours la « caritas ». Ainsi, le concept de « bénéfice » au Moyen âge, est d'abord canonique, avant de devenir plus tard bancaire. La banque est également « une pratique de frontière », et toutes les banques du Moyen Age ont fait faillite souvent du fait de l'encastrement social dans lesquelles elles se trouvaient (on connaît le sort des Bardi, Perruzzi, etc.). A chaque fois, « le numéraire est mis au service de la communication des biens qui sont une expression de la caritas » explique Bernard Clavero. Le Goff, dans sa thèse précédente sur l'existence d'un « long Moyen Age » qui va déborder sur le XVIe et XVIIe siècles, pense en effet que c'est seulement au XVIIIe siècle, que le concept d'économie et ce qui va avec, sont inventés. Il s'appuie notamment sur le livre de Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, pour montrer que ni le droit, ni l'économie, n'existent en tant que tels au Moyen âge<sup>81</sup>.

Clément

---

<sup>80</sup> Voir M. Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, 2007.

<sup>81</sup> Pour des vues similaires à celles de Jacques Le Goff, voir Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Flammarion, 2006.

# Pour un archipel de lieux en propriété d'usage

La propriété d'usage d'un bien est une propriété légitimée par l'usage de ce bien par son propriétaire, plutôt que par un titre de propriété qui s'acquiert contre de l'argent. Dès lors, comment s'acquiert la propriété d'usage ? Comment partir d'un lieu en propriété d'usage sans tout perdre pour habiter ailleurs quand ce n'est plus possible ou désirable de rester là où on a vécu ? Nous esquissons ici quelques réponses (version augmentée par rapport au texte déjà publié sur le blog du CLIP).

Les alternatives à l'économie dominante impliquent le plus souvent de restaurer un lien social qui aurait été perdu au contact du calcul égoïste, du capitalisme financier, de l'économie triomphante, etc. Ainsi, il s'agira de « réintégrer » les relations économiques dans l'ensemble des relations sociales, afin d'établir un « nouvel équilibre » prenant en compte la convivialité, la proximité, la solidarité, l'égalité.

Quelles sont ces relations économiques à réaménager ? Ce sont les relations entre clients et fournisseurs, entre employés et employeurs, entre travailleurs de divers secteurs et entreprises. Agir sur ces relations pour y introduire des priorités non économiques, voilà la perspective de l'économie sociale et solidaire.

## Habitat : de l'antispéculation à la démarchandisation

L'habitat groupé se propose ainsi de restaurer des relations de voisinage en les formalisant pour qu'elles puissent servir de cadre aux futurs habitants afin de réaliser l'achat en commun d'un terrain, d'un bâtiment..., et de parvenir à la gestion collective de ce lieu, au partage de pièces communes. Sans renier la pertinence de ces objectifs, la perspective d'une propriété d'usage, telle que proposée par le CLIP, se situe pourtant dans une autre visée. Le CLIP ne propose pas de réparer le lien social par l'avènement d'une « autre économie ». Il ne vise pas à compenser les effets délétères de l'économie



sur la qualité du lien social, mais plus fondamentalement à briser l'hégémonie que l'économie exerce sur la façon dont les liens se font et se défont entre les individus qui composent notre société. Car si l'économie a pu devenir la mécanique privilégiée du lien social, ce n'est pas tant du fait de son efficacité à répondre à des besoins (preuve en est le dénuement matériel constant d'une grande partie de la population), mais plutôt par la possibilité qu'elle donne à chacun de se séparer des autres, des communautés, des familles... et de toutes les choses matérielles qui leur sont inextricablement liées. Si je veux quitter ma communauté, ma famille, mon couple, le scénario est toujours le même : ce que je peux prendre avec moi, je le prends ; le reste, je le vends. Le reste, c'est tout ce qui ne peut pas être mobile comme les personnes, soit les terrains, les immeubles, les appartements, en un mot l'immobilier. En autorisant la marchandisation des lieux de vie, l'économie permet donc aux relations humaines de se défaire et de se refaire... ailleurs.

C'est bien ce « service » particulier au cœur de la vie sociale qui donne toute sa puissance à l'économie. Et il n'est pas du tout logique de s'inquiéter de cette puissance en ne s'occupant que de nouer des liens sociaux dont on confiera par ailleurs le dénouement à la sphère économique. On peut certes à juste titre « recréer du lien social » (même si il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet), mais il faut aussi garder à l'esprit que les liens sociaux sont forcément voués à se défaire un jour ou l'autre, ne serait-ce que parce que nous sommes vivants. Sans envisager d'alternative à la marchandisation (et pas seulement à la spéculation), les efforts effectués pour que les liens incluent des dimensions non économiques auront été vains, puisque leurs détachements alimenteront in fine la puissance économique. En effet, à chaque fois qu'un lien se défait, une marchandise est vendue. Pour acquérir les moyens de son achat, l'acheteur doit alors produire un effort quelconque tant qu'il contribue à la valorisation économique (ce qui caractérise le travail à notre époque), alors même que son objectif est de satisfaire un besoin particulier, comme celui d'habiter quelque part. Car on ne sait plus guère se détacher des choses qu'en les faisant passer par l'état de marchandises, cet état suspendu où une chose est déjà abandonnée, sans pour autant s'être encore attachée à un nouvel utilisateur. Pour autant, les attachements des gens aux choses – qui fondent le cadre concret des liens que les gens entretiennent entre eux – ne peuvent-ils être rompus et recomposés que par le système marchand ? N'y a-t-il que la promesse d'une réalisation monétaire future pour servir de catalyseur à la constitution de liens évolutifs ? La propriété « privée » est-elle la seule garantie que des choix pourront être faits librement et sereinement ?

### Pour que des habitats cessent d'être marchandises

La propriété d'usage est l'institution d'une garantie en dehors de l'économie marchande. La perspective dans laquelle nous situons cette propriété d'usage n'est donc pas la restauration du lien social sur une base marchande inchangée. Il s'agit justement d'éviter la marchandisation des choses en proposant de nouvelles formes de détachement et d'attachement. Les choses ne transiteraient plus par des formes marchandes. Des collectifs se chargent des moments où les liens entre les gens et les choses de défont, et assurent un genre de transition en remplacement de ce que permettait la marchandisation.

Dans le domaine de l'habitat, l'association CLIP joue le rôle d'instance de veille sur la revente d'un lieu en empêchant sa réalisation. La propriété est néanmoins maintenue dans son sens premier, c'est-à-dire comme un attachement durable et légal entre des gens et des choses. C'est pourquoi la propriété d'usage ne signifie aucunement la collectivisation ou une propriété collective de lieux de vie, mais au contraire la possibilité de s'attacher à un lieu autant qu'il est possible, tout en empêchant la valorisation ultérieure d'un tel attachement par une somme d'argent.

A terme on peut espérer que de nombreux réseaux similaires au CLIP assurent ensemble une transition complète : se défaire d'un lieu de vie, et s'en attacher un autre, en minimisant les interactions monétaires sans pour autant s'appuyer uniquement sur des relations personnelles ou informelles.

## Ce que le CLIP se propose de faire

Dans l'immédiat, l'ambition du CLIP est plus modeste mais ce qu'il propose est fondamental : fournir des statuts juridiques valides permettant à des usagers de jouir collectivement des mêmes droits qu'un propriétaire, bien qu'ils ne puissent disposer d'une propriété pleine et entière, en particulier en ce qui concerne la vente.

Ces statuts doivent garantir juridiquement les principes suivants :

- ✓ Des collectifs d'usagers (ce qui implique de définir ce qu'est être usager), chacun de ces collectifs étant dirigé par l'ensemble de ses membres ;
- ✓ Un collectif de veille rassemblant les collectifs d'usagers, ainsi que d'autres membres partageant l'objectif d'instituer une propriété d'usage, lui aussi dirigé par l'ensemble de ses membres ;
- ✓ Pour chaque lieu, une personne morale propriétaire d'un lieu, dirigée et gérée par le collectif des usagers du lieu ;
- ✓ Au sein de la personne morale propriétaire, le collectif de veille intervient (droit de veto) sur toutes les décisions touchant la propriété (modification des statuts, vente, hypothèque, etc.) ;
- ✓ La possibilité pour les usagers de faire usage des lieux à titre gratuit, ou moyennant un loyer hors prix du marché ;
- ✓ La limitation des pouvoirs et des responsabilités des gérants de la structure propriétaire ;
- ✓ La possibilité d'effectuer des dons d'un lieu à un autre.

Le choix de la personne morale détentrice du titre de propriété est particulièrement important. Inspirés par les réalisations du Mietshäuser Syndikat allemand, nous avons dans un premier temps pensé à une structure commerciale, la SARL, dont le collectif d'usagers serait l'associé majoritaire. Un avocat spécialisé nous a cependant montré les failles d'un tel choix en droit français, dans la mesure où l'objectif « normal » de la SARL (générer et partager un bénéfice entre associés) contredit la mise en œuvre de la propriété d'usage (la gestion s'exerce au bénéfice des usagers). Nous retravaillons donc notre montage au niveau de cette personne morale, qui adoptera probablement une forme d'association ou de société civile.

## Qu'est-ce que l'habitat participatif ?

L'expression « habitat participatif » a été avancée pour rassembler diverses initiatives autour de l'habitat, notamment lors des rencontres nationales du même nom qui ont eu lieu en septembre 2010 à Strasbourg. Une tentative de réitérer ces rencontres a eu lieu en 2011, où l'association CLIP a été partie prenante. Nous aurions pu, certes, nous détourner de telles rencontres en jugeant que le label « participatif » reste fâcheusement connoté par une idée de la démocratie qui demeure essentiellement descendante et gracieusement octroyée par un pouvoir en quête de légitimité. Pour autant, il n'y a là

rien de nouveau ni de très surprenant. A l'inverse, l'expression « habitat participatif » emporte avec elle un malaise sans doute plus intéressant à explorer.

Le terme pose en effet question tant le fait d'habiter un lieu relève d'un attachement sensible et matériel qui ne peut qu'impliquer les personnes concernées. Cette relation personnelle à l'habitat, par laquelle les personnes reviennent toujours, ne saurait être déléguée. Elle est aussi un prérequis à toute participation politique, au sens large des engagements de la personne au-delà de ce qui compose la familiarité immédiate de l'habitat et des proches. L'habitat n'est pas seulement porteur d'un monde commun, il en est la condition préalable.

S'il faut ajouter cette qualité de participation à l'habitat, c'est donc que cette condition n'est plus évidente, n'est plus assurée.

On peut citer deux sortes de raisons :

- D'une part, le fait même d'habiter est conditionné à une participation préalable aux jeux sociaux, et en premier lieu au « travail ». Par le jeu économique formel, la relation entre l'habitat et la participation politique est donc inversée, puisque l'habitat ne vient qu'en second lieu, qu'à la condition de ce que l'on appelle souvent une « autonomie économique », bien qu'il ne s'agisse aucunement d'une autonomie politique mais plutôt de l'ajustement de la personne à un environnement global qui n'offre que peu de prise.

Ce fait, bien que banal, emporte une inquiétude fondamentale et existentielle, qui se lit par exemple dans certaines enquêtes révélant qu'une majorité de Français craindraient de devenir SDF.

- D'autre part, les habitations ont tendance à être réduites à leur pure fonctionnalité, notamment dans la notion de « logement », comme si l'habitat était une quantité d'espace muni de services (accès aux réseaux d'eau, d'électricité, etc.) à mettre à disposition. L'habitat tend alors à se clore sur lui-même dans la dimension privée d'une relation entre un utilisateur quelconque et un objet défini par les services qu'il peut offrir à un type d'utilisateur. Au contraire de l'habitat conditionnant la participation sociale, le logement évolue de façon à se circonscrire dans sa fonction de lieu de repli. Le logement se conçoit alors comme le seul lieu d'appropriation personnelle, séparé d'un espace public extérieur qui, bien que proche géographiquement, n'est pas habité. Au lieu d'ouvrir sur un monde commun, l'habitat immobilise alors les personnes dans une posture défensive redoublée par les restrictions d'accès aux espaces publics, restreints eux aussi à leur pure fonctionnalité (transit, commerces, etc.).

Qui plus est, ces deux dimensions de l'économie et de la pure fonctionnalité se renforcent mutuellement, la marchandisation et la monétarisation se saisissant de la standardisation au principe de la vision fonctionnelle d'un monde, qu'il faut sans cesse préparer à être utilisé pour des catégories d'utilisateurs. Le raffinement dans la définition de ces catégories ne changeant rien à cette dynamique économique, capitaliste.

Face à cette dynamique menaçant le fait même d'habiter le monde existent un grand nombre d'initiatives collectives, mais dont la légitimité et la visibilité dans l'espace public ne sont pas toujours appréciées.

Notamment, les occupations illégales de lieux sans usage (qui débouchent ensuite parfois sur une installation et sur ce qui peut alors devenir un habitat) mettent en question la façon dont est massivement conçu l'habitat, comme relevant d'une relation individuelle de l'habitant à un travail étranger à son habitat, mais lui offrant un revenu qui lui permet *in fine* d'y accéder quand même. Ainsi, ces lieux non préparés pour être des logements sont l'occasion d'une intervention directe des habitants,

qui doivent alors ajuster ce qui relève de leur habitat propre et d'un espace de cohabitation commun conséquent, fruit de la situation d'illégalité du lieu (suspension de l'ordre public et redéfinition de règles *ad hoc*).

En un certain sens, les initiatives collectives d'habitants plus visibles et plus légitimes (l'habitat groupé, les coopératives d'habitants, l'habitat en propriété d'usage) cherchent aussi à reproduire volontairement ces mêmes conditions (qui incombent aux plus démunis économiquement sous la forme de la nécessité), où l'architecture et le voisinage entre habitants peuvent s'ajuster mutuellement pour trouver un équilibre propre. Où les contraintes économiques y sont partiellement suspendues, du fait même de l'impossibilité de déléguer ce qui se joue alors, de façon sensible et matérielle, pour les habitants entre eux, et pour chacun des habitants avec son habitat. C'est dire si un aspect crucial de cette participation tient aux relations que les habitants vont entretenir avec l'économie, c'est-à-dire notamment les professionnels auxquels ils vont devoir faire appel pour tout aménagement conséquent.

Le CLIP, avril 2012

(<http://clip.ouvaton.org/>)

## Partie 2

# L'émergence de l'économie : anthropologie des fétiches sociaux



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 « désencastrement » 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 « désencastrement » de l'économique sous la forme du « marché autorégulé » (avant il y aurait des « marchés encastres ») : au III<sup>e</sup> 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 VIII<sup>e</sup> 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 indétronable 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 XV<sup>e</sup> 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 consommativité » (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 XVII<sup>e</sup> 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 guerres 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 Levi-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 XIXe 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 XIXe 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 Jivaro 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*, Prétextes, 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 réitèrent 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.



# Qu'est-ce que la « production » ?

## Historicité d'un concept

« Il est clair que la pétition de principes sur laquelle se fonde la légitimité de la production, à savoir que les gens se trouvent a posteriori et comme miraculeusement avoir besoin de ce qui est produit et offert sur le marché [...], cette rationalisation forcée masque tout simplement la finalité interne de l'ordre de production. Tout système, pour devenir fin en soi, doit écarter la question de sa finalité réelle. À travers la légitimité truquée des besoins et des satisfactions, c'est toute la question de la finalité sociale et politique de la productivité qui est refoulée »

Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, 1972

S'il est une pratique sociale vers laquelle se porte, d'une manière ou d'une autre, l'essentiel des énergies humaines au sein de la société capitaliste, c'est bien la production. Celle-ci concentre à tel point les attentions, détermine à un tel niveau l'organisation de la société moderne, qu'elle en est devenue à faire partie de nous-mêmes, de nos motivations les plus profondes. Produire des objets ou des services est l'acte par lequel est rendue possible la socialisation des individus par le biais du travail. Ce dernier est partout une catégorie adulée pour son pouvoir de « donner un sens à la vie », quand l'individu arrive à s'intégrer à cette sphère sacralisée qu'est devenue la sphère de la production. Sous le règne de la croissance et de la quantité, produire toujours plus est devenu l'impératif répondant aux nécessités présentes d'une valorisation du capital qui peine à se poursuivre au vu de la croissance de la capacité des forces productives actuelles<sup>1</sup>. Mais si globalement la production nous paraît si « naturelle », ne visant apparemment qu'à satisfaire les « besoins » humains, c'est qu'elle fait partie de ces catégories<sup>2</sup>, tel le travail, dont l'origine et la logique restent encore largement incomprises et ininterrogées. Ces « besoins » qui ont trop souvent été « naturalisés » par maints discours anthropologiques fonctionnalistes, prennent avec le développement historique du capitalisme,

---

<sup>1</sup> « [...] les hausses constantes de productivité note Tom Thomas, sans lesquelles le capital ne pourrait pas connaître la reproduction élargie [une somme de capital C investi dans la production doit pouvoir en « ressortir » sous la forme de C' = C + plus-value réalisé par l'exploitation du travail vivant], finissent, malgré l'augmentation de la consommation et de la production qu'elles induisent d'abord, par abaisser la quantité de travail productif de plus-value employée jusqu'à un point où ce sont à la fois cette production de plus-value et sa réalisation qui s'effondrent. C'est le résultat de la loi de l'accumulation capitaliste découverte par Marx qui, plus elle se développe dans l'histoire, et plus le niveau de mécanisation est élevé, induit cette conséquence inéluctable que “ plus le travail gagne en ressources et en puissance...plus la condition d'existence du salarié, la vente de sa force de travail devient précaire...La population productive croît en raison plus rapide que le besoin que le capital peut en avoir ” (Karl Marx, *Le Capital*, livre I, tome 2, p. 87) », dans Tom Thomas, *Démanteler le capital ou être broyés*, éd. Page2, 2011, p. 50. Ou encore : « Le capital est lui-même la contradiction en procès, en ce qu'il s'efforce de réduire le temps de travail à un minimum [par l'augmentation de la productivité], tandis que d'un autre côté il pose le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse » (Karl Marx, *Grundrisse*).

<sup>2</sup> « Les catégories sont (...) les conditions sans lesquelles nous ne pourrions connaître un objet, c'est-à-dire qu'elles se rapportent nécessairement et a priori à des objets d'expérience puisque ce n'est que par elles qu'un objet d'expérience peut être pensé », dans G. Pascal, *Pour connaître la pensée de Kant*, Paris, Bordas, 1966, p. 69. D'après le centre National de Ressources Textuelles et Lexicales : < <http://www.cnrtl.fr/> >



l'apparence de pulsions ou d'envies dominant nos volontés, qui nous incitent au travers de cette étude à nous interroger sur cette sphère qui en quelque sorte les conditionne. Qu'en est-il exactement de la « production », de cette praxis visant à « transformer la nature et le monde » ? Les relations humaines ont-elles toujours été subordonnées à des « rapports de production », déterminés par la structure sociale historiquement spécifique au sein de laquelle s'engagent les producteurs ?

## Le produit en tant que objet et sujet

Afin de pouvoir débiter une analyse de la nature de la production, il s'avère d'abord indispensable de s'efforcer d'étudier la résultante de la production à partir des significations qui se cachent derrière sa finalité « consciente » : le produit. Ces significations sont issues principalement du cadre social, ou culturel, spécifique à une forme de conscience ; forme elle-même inconsciente et caractérisant une structure sociale donnée. La société capitaliste, comme toutes sociétés ou communautés humaines, crée au fur et à mesure de son développement, sa propre forme socio-historique de la conscience, une « vision » historique des choses qui se meut avec la vie même des acteurs, leurs pratiques et interactions, et qui paraît les dominer de l'extérieur en tant qu'obligations inhérentes à la vie. Ces choses en question, telles les finalités de la production dans les sociétés modernes, sont donc vues comme au travers d'un prisme qui nous en donnerait une interprétation déterminée par une prétendue extériorité ; ce que Marx a théorisé par le concept de « fétichisme de la marchandise ».

Car le produit, dans ce type de société, prend de façon quasi omniprésente, la forme de la marchandise<sup>3</sup>. Celle-ci ne désigne pas simplement les objets concrets - correspondant à d'hypothétiques besoins humains « naturels » -, donc à des réalités tangibles dont l'évaluation des caractéristiques correspondrait strictement avec la façon dont les sens sont capables d'en rendre compte physiquement, mais également un objet « abstraitsé » dont l'appréhension est passée au travers du filtre des catégories économiques du rapport capitaliste et de la façon dont celles-ci déterminent nos formes d'existence et de croyance. La forme de conscience qui en est issue - le fétichisme de la marchandise - a été analysée en son temps par Marx et présentée par lui dans la première partie du *Capital*. Le but de ce texte n'est pas de s'étendre sur ce concept mais de se reposer sur la description que fait Marx de la marchandise au travers des catégories de valeur d'usage et de valeur d'échange afin de débiter l'étude de la notion de « produit ».

Ces deux types de valeur qui caractérisent le produit en tant que marchandise, de manière spécifique à la société capitaliste, sont déterminés par deux moments de la vie de celui-ci : la sphère de la production et la sphère de la consommation. La valeur d'échange, qui se réalise sur le marché, est considérée plus ou moins relativement à la valeur, déterminée par la quantité de travail abstrait socialement nécessaire à sa production et contenue dans la marchandise comme une potentialité exprimable. La valeur d'usage, quant à elle, est déterminée par la consommation, celle-ci étant l'acte par lequel l'utilité du produit trouve à s'exprimer au travers de l'ordre culturel qui émane de l'agencement inconscient par le « sujet sans sujet » du fétichisme de la marchandise. C'est ce mode de signification spécifique découlant de l'aspect culturel du « besoin » qui donne, peut-on dire, une préséance à la valeur d'usage en en faisant la catégorie déterminant d'une certaine manière, la production. Pour autant, si d'un côté les rapports sociaux capitalistes initiés par la logique de la valorisation et la soumission aux impératifs du marché ont bel et bien leur origine dans la production

---

<sup>3</sup> Avec la possibilité d'y inclure la « force de travail », la force de travail humaine étant elle-même une marchandise particulière.

et conditionnent la structure du schème signifiant, de l'autre côté, l'utilité de la marchandise, donc du produit, est ce qui peut faire entrer en concordance les « besoins » culturellement signifiant avec les contraintes de production, et donc faire en sorte que la valeur puisse s'exprimer sous la forme de la valeur d'échange (ce qui représente une sorte « d'idéal » vu sous l'angle du marché).

Le produit, en tant que marchandise, est donc l'acteur déterminant du fonctionnement de l'économie capitaliste, et cela corrélativement à la suprématie de la production dans la génération de la signification symbolique qui participe à sa socialisation (fétichisme) ainsi qu'au rôle, apparemment primordial, du « besoin » s'exprimant dans la consommation (« utilité » culturellement signifiante). Le produit tend à limiter la « vision » (la conscience) des individus à l'espace et au temps tels qu'il les a structurés, par le biais des croyances fétichistes dont il fait l'objet. Ce monde de la conscience dans le paradigme de l'économie est ainsi un monde où l'objet paraît animé d'un pouvoir d'élaboration de rapports sociaux entre les entités individualisées « conscientes » et l'extériorité de leurs environnements sociaux et « naturels » (cela constitue les formes de conscience générales « renversées » dont parle Marx).

C'est bel et bien au moment de la production, lors de l'élaboration du produit, que celui-ci se voit intégrer la possibilité de donner au producteur un statut social en rentrant en rapport avec le monde via le marché. C'est en cela que le produit est un fétiche, une sorte d'opérateur social « subjectivé », une « abstraction réelle », en ce qu'il contient potentiellement et qualitativement, en même temps que quantitativement (en unités de temps de travail abstrait<sup>4</sup>), cette « force » qui en dernier lieu définit une bonne partie des dimensions des relations sociales : la valeur, et son expression matérialisée issue du rapport marchand, l'argent, la « marchandise générale » comme la nommait Marx.

A ce point de l'analyse, il est possible d'avancer que dans la société marchande capitaliste, le produit sous la forme de la marchandise, si on le considère en tant qu'élément spécifique à cette formation sociale, porte en lui une double signification, c'est-à-dire deux composantes d'une dichotomie dont les *essences* ne sont pas spécifiques à la société capitaliste si on les détermine par rapport aux éléments qui constituent l'environnement des hommes en tout temps, mais qui prennent, dans celle-ci, des formes toutes particulières. La première de ces significations, que l'on peut qualifier de « sociale », prend, dans le capitalisme, les allures d'une abstraction et navigue dans les eaux troubles de la pensée conceptuelle structurée par une forme de l'agir, une praxis particulière, et dont la source se situe au niveau de l'inconscient<sup>5</sup>, bien que nous en ressentions le déroulement comme le déploiement « naturel » de capacités cognitives immanentes :

« [Selon Alfred Sohn-Rethel] l'abstraction, qui était déjà à la base de toute société fondée sur l'échange, était devenue visible [dans la société grec antique]. Elle n'était pas due à un acte de pensée (c'est la conception courante de l'abstraction, à partir de Platon), mais à des actes effectifs, des actes qui possèdent cette dimension spatio-temporelle dont l'absence est généralement considérée comme une caractéristique du concept. Cette abstraction n'existe que dans la pensée, mais son origine n'est pas dans la pensée ; elle dépasse ainsi la distinction métaphysique habituelle entre la conscience et l'être. Cette expérience bouleversante est à l'origine de la plupart des concepts élaborés par les philosophes grecs : substance, infini, totalité, identité, contradiction, espace, temps, nombre, quantité, etc. Si ces concepts ont déterminé tout le développement ultérieur de l'histoire de la pensée, et s'ils ont cours encore aujourd'hui, c'est parce que nous vivons encore essentiellement avec la

<sup>4</sup> Travail considéré sans égard à son contenu concret.

<sup>5</sup> C'est-à-dire au niveau de l'inconscience de la forme de notre propre conscience de nous-même.

même « abstraction d'échange » que les Grecs ; et que l'acte d'échange est à l'origine de toutes les autres formes d'abstraction »<sup>6</sup>.

La praxis qui, au fil des générations dans un ensemble de rapports sociaux donné, donne une consistance à la « synthèse s'accomplissant à l'intérieur de la vie individuelle, une synthèse passive »<sup>7</sup>, est pourtant constituée des activités concrètes des individus, celles-ci renouvelant les croyances en l'extériorité et la puissance des déterminations sociales. Ces activités, en tant qu'elles structurent une forme de connaissance particulière par laquelle nous envisageons notre approche au monde et aux autres, donnent, par là-même, une signification toute aussi particulière aux objets, matériels et immatériels, que nous posons alors comme médias, extérieurs et comme « face à nous », entre le « monde » (du marché) et nos individualités, dès la phase de leur production. Le produit se voit ainsi attribuer un rôle d'opérateur social dès la production et détient une forme de « pouvoir » qui, en même temps qu'il permet une forme de socialisation, sépare l'individu moderne d'un flux de rapports paraissant alors devenir des rapports entre les objets eux-mêmes. Cette abstraction sépare le produit du producteur<sup>8</sup> et reproduit des rapports sociaux « de production ». Elle opère une distanciation de l'individu atomisé vis-à-vis du produit de son « métabolisme avec la nature »<sup>9</sup>, et par extension, de la culture et de la nature (comme nous le verrons plus tard). L'abstraction règle les rapports sociaux des humains entre eux et entre les humains et les non-humains. L'objet-produit devient autonome et se détache des hommes et de leurs obligations directes<sup>10</sup> vis-à-vis de la société en les rendant anonymes par le biais de la production elle-même anonyme. Si ces obligations sont ressenties dans la chair des individus, elles ne sont généralement pas vues par les acteurs du « jeu social » comme formant un cadre de relations qui sont médiatisées, de façon quasi-autonome, par les produits quelle qu'en soit la forme (force de travail, salaire, services, etc.) ; elles ne sont pas vues comme des obligations qui sous-tendent une structure sociale basée sur des échanges entre individus « libres » et « égaux entre eux », ordonnées par le Droit. Les « rapports de production » qui d'une part structurent les relations intersubjectives, et dont le caractère primordial découle du fait que les différentes sphères et institutions de la société (marché, Etat, etc...) ont été logiquement subordonnées à l'économie et donc soumises au règne de la valeur, structurent d'autre part profondément la pensée des hommes modernes en leur imposant une forme spécifique d'objectivation sociale. Il existe donc un lien entre cette forme d'objectivation sociale et le produit tel que nous concevons son existence sociale, plus ou moins inconsciemment. Nous entrevoyons d'ors et déjà que l'analyse de la production, arrivée à ce point, ne concerne pas seulement ces activités économiques visant à reproduire les conditions de l'accumulation capitaliste, mais au-delà, toutes activités qui se reposent sur une telle séparation des êtres et de leurs

---

<sup>6</sup> Anselm Jappe dans la préface à Alfred Sohn-Rethel, *La pensée-marchandise*, éd. Du Croquant, 2010, p. 16.

<sup>7</sup> Michel Henry, *Marx, Tome I*, Gallimard, 1976, p. 251. Sur les apports de Michel Henry à la théorie de la socialité, voir les pages 181-182 de ce présent numéro.

<sup>8</sup> La séparation dont il s'agit ici n'a pas à voir avec l'appropriation des fruits du travail de la classe ouvrière par la classe bourgeoise. Si le rapport antagonique de classe ne peut être nié en tant que dynamique ayant dans les faits permis au capitalisme de progresser dans l'espace et les esprits, il serait tout à fait erroné de penser qu'une ré-appropriation par la classe ouvrière des fruits et moyens de son travail suffirait à dépasser et à résoudre une conflictualité qui ne s'enracine pas essentiellement dans cet antagonisme.

<sup>9</sup> Cette dernière expression figurant très bien la spécificité d'une production dont le rôle est de reproduire un mode de vie particulier et historiquement déterminé pour lequel la séparation du sujet et de l'objet. Séparation à l'apparence « inversée » dans la société capitaliste : l'objet devenant sujet et le sujet – l'homme – objet dominé par le « sujet automate ».

<sup>10</sup> Ces obligations sociales sont basées sur le fait que dans une société, et à plus forte raison dans la société capitaliste, la socialisation des individus est conditionnée par leur participation à l'élaboration des entités « supérieures » qui en dernier lieu déterminent et assurent les fondements et la pérennité des sociétés (pouvoirs politiques, religieux, États, pouvoirs économiques, etc.). Dans le capitalisme, une telle obligation est structurellement renforcée par l'appropriation des moyens de production par une classe, la classe capitaliste, personnifiant le pouvoir économique et par extension, politique : l'obligation de devoir vendre la seule marchandise dont est propriétaire l'individu-prolétaire, sa force de travail.

prétendus « besoins » (comportant la nécessité d'une gestion – comme d'une « autogestion » - et d'une comptabilisation). Des « besoins » qui ne paraissent pas alors être si « naturels » que cela. Ce qui nous amène à une autre signification contenue dans le produit et qui est intimement liée à la première dans un rapport que l'on pourrait qualifier de fusionnel.

Cette seconde signification représente l'unité de l'ordre culturel dans une société donnée. En ce sens où « l'utilité [des objets] remarque Sahlins, consiste en fait en une signification. [...] Et c'est ce système signifiant qui détermine toute fonctionnalité, c'est à dire conformément à la structure et aux finalités particulières de l'ordre culturel. Par conséquent, aucune explication fonctionnelle n'est suffisante en soi, car la valeur fonctionnelle est toujours relative à un schème culturel donné »<sup>11</sup>. Dans le capitalisme, le besoin correspondant à l'émergence du schème culturel issu indirectement de la production, répond à une dynamique qui tend à accroître de façon continue la différenciation sociale. Cette différenciation sociale, en retour, induit une multiplication de l'offre de produits grâce auxquels les catégories sociales et individus atomisés (surtout récemment issus de l'éclatement des classes sociales suite à la dernière restructuration du capitalisme) peuvent s'objectiver. La diversification des modes d'être dans la société et le caractère sans cesse changeant de leur normativité sociale qui semble les poursuivre, dessinent les contours d'une consommation qui se diversifie par répercussion en engageant la production de signes (de produits) comme autant de facteurs d'objectivation de la différenciation qui découle de cette diversification. La différenciation sociale entraîne donc « une déclinaison sociale du système des objets »<sup>12</sup>. Cette dynamique, constitutive du couple production-consommation (sur lequel nous reviendrons), est un processus dialectique dont les deux moments sont coextensifs. L'un comme l'autre se répondent mutuellement et de façon croissante à mesure que s'efface ce qui pouvait encore perdurer en tant que schèmes culturels anciens. Et ce dans une spirale qui tend à élever certaines valeurs comme la disponibilité, la flexibilité, la polyvalence, l'ambition, au rang de vertus tendant à faire de l'individu lui-même son propre produit. L'origine de ce processus dialectique se situe dans le travail, et par conséquent dans les rapports sociaux dont il participe à la spécificité et au sein desquels il permet l'intégration des individus. Les « forces productives » du capitalisme forment l'ordre culturel qui caractérise une société où note Sahlins :

« la production matérielle est le lieu dominant de la production symbolique ; dans les sociétés primitives, c'est le système des relations sociales (de parenté). Dans la société occidentale, les rapports de production constituent une classification réitérée dans le schème culturel tout entier, étant donné que les distinctions de personnes, de temps, d'espace et de circonstances développées dans la production sont communiquées partout : à la parenté, au politique et au reste, malgré les discontinuités sur le plan de la qualité institutionnelle. Par ailleurs, comme l'accumulation de la valeur d'échange procède par le biais des valeurs d'usage, la production capitaliste développe un code symbolique, représenté comme les différences signifiantes entre les produits, et qui sert de schème général de classification sociale. Cette intégration économique de l'ensemble (la transmission de la grille et du code, les différenciations sociales et les oppositions objectives) est assurée par le mécanisme du marché – car tout le monde doit acheter et vendre pour vivre, mais on ne peut le faire que dans la mesure où l'on y est habilité par ses rapports à la production »<sup>13</sup>.

Les deux significations se rejoignent donc et s'interpénètrent en un mouvement orgasmique sans but ni finalité autre que son éternelle re-production.

---

<sup>11</sup> Marshall Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, 1976, p. 253-256.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 264-265.

La chose en tant que produit est donc pour l'individu, de façon consciente, considérée comme un « objet » résultant de l'objectivation de besoins figurés dans la valeur symbolique du produit en fonction d'un schème culturel spécifique à la société marchande, et de façon inconsciente, considérée tel un « sujet » en contenant positivement (telle une abstraction réelle) un pouvoir de socialisation par rapport auquel s'est construite la croyance envers une auto-production de l'individu « libéré complètement de la passion des autres »<sup>14</sup>. La polarisation sans cesse changeante, en perpétuelle inversion de signe, entre un pôle « objet » et un pôle « sujet », caractérise l'ambivalence au sein de laquelle s'insère l'individu dans les sociétés modernes. Elle marque aussi la caractéristique principale du produit en tant qu'il participe à la séparation fondamentale, et historiquement déterminée, entre l'homme et ses « besoins »<sup>15</sup>, entre « l'homme et ses conditions de production »<sup>16</sup>, entre la sphère de la production et les autres activités humaines.

## De l'objet-produit à la réalité cachée de la production

Le mode « moderne » d'objectivation sociale<sup>17</sup>, que nous appellerons *objectivation rationaliste*, lié à un mode de pensée propre à l'ensemble des sociétés capitalistes, s'est élevé en tant que paradigme « globalisant » issu d'une forme culturelle historiquement déterminée par le naturalisme et le mercantilisme. Ces derniers sont associés dans une dynamique d'exploitation et d'accumulation. Ce mode d'objectivation rationaliste structure ainsi la quasi-totalité des rapports sociaux, tout en trouvant son origine dans la production marchande qui est devenue l'axe essentiel autour duquel ces derniers se structurent. L'objectivation rationaliste se concrétise ainsi dans toutes les formes d'un « produit » (considéré donc ici dans un sens large, et non uniquement issu de la production économique matérielle ou immatérielle, par exemple la « production » idéelle, de concepts<sup>18</sup>) qui résulte du double mouvement de la « satisfaction des besoins » naturels et sociaux (les contingences), et de la « matérialisation » de l'ordre social (les causalités). Ces deux facteurs, tout en étant malgré tout des

---

<sup>14</sup> Michel Aglietta & André Orléan, *La violence de la monnaie*, PUF, 1982.

<sup>15</sup> « Besoins » dont la « facticité », considérée et décriée par une frange de « l'alternativisme », peut justement s'expliquer au travers de cette séparation. Cette sensation de « facticité » est due au fait que les rapports sociaux ne s'établissent pas directement entre les individus mais par la médiation du produit. Les « obligations » liées à ces rapports ne paraissent pas alors pour ce qu'elles sont : des normes sociales culturellement en vigueur dans le paradigme qui est le nôtre et dont la remise en cause ne peut en toute logique s'opérer qu'au travers une remise en cause radicale de toute la structure socio-culturelle dominante, et non pas en opposant des « besoins » supposés « naturels » ou fondamentaux à ceux d'une société dont il est convenu de dénoncer la domination par une classe ou une « force » ennemie ou « extérieure ».

<sup>16</sup> Roland Simon, *Le démocratism radical*, éd. Senonevero, Paris, 2001.

<sup>17</sup> L'objectivation sociale dont il est question ici pourrait, en grande partie au moins, être mis en parallèle avec l'expression de « réification-essentialisation » (Bernard Pasobrola) ou d'une détermination d'objectivités en fonction d'un schème culturel qui essentialise l'objet (« Essentialisation car l'objet [ici le nom], délié des déterminations perceptives et pratiques, de toute contingence, semble alors conçu en son essence même - B. Pasobrola), la chose extériorisée, dont l'identité échappe à toute fluctuation, à toute donnée aléatoire, transmise par l'existence d'une activité sociale au sein de laquelle le nom, le concept, évolue en fonction des circonstances de la vie comme dans de nombreuses communautés humaines primitives. « Nous devons reconnaître que notre conception de l'univers est assez singulière car, à l'intérieur même de notre cosmovision, nous posons l'existence d'un univers extérieur à notre propre monde où s'investit notre pensée. Sans cette intégration à l'univers humain de la pensée, l'idée qu'il existe un univers extérieur à l'homme, indépendant de son monde, « objectif », serait sans fondement. Nous arrivons donc à cette conclusion, qui, pour un esprit non averti, peut paraître paradoxale, que l'idée d'objectivité trouve son fondement et son contenu dans ce qui constitue le sujet, dans une culture (au sens large du terme), dans un mode de vie sociale bien particulier », dans Georges Lapierre, *Le mythe de la raison*, éd. L'insomniaque 2001.

<sup>18</sup> Il est d'ailleurs symptomatique que dans le marketing, de nombreux produits nouvellement conçus sont souvent présentés lors de leur sortie sur le marché comme de nouveaux « concepts ». En outre, de nombreuses entreprises contiennent dans leur « raison sociale » le mot « concept ».

éléments coextensifs dans toutes les sociétés humaines, fusionnent en un point maximum dans la société capitaliste par la consécration d'une forme de rationalité, prétendument universelle, à seule fin d'accumulation de richesse sociale, de valeur donc. Ces deux facteurs remarque György Markus, font l'objet dans la tradition philosophique d'une distinction entre :

« ce que l'on peut seulement vérifier et prendre en compte, expliquer quant à ses causes et utiliser, et de l'autre ce que l'on peut en principe juger, justifier ou critiquer quant à ses raisons, soit pour y souscrire, soit pour l'abolir. Lorsque Marx articule cette distinction au sein du “ paradigme de la production ”, il propose une solution au problème philosophique de la “ nature ” et de la “ convention ” - les “ faits ” et les “ normes ” - , solution qui d'une certaine manière transcende le caractère “ unilatéral ” des “ philosophies de la communication ” et du positivisme [pour lesquelles ce problème n'a pas lieu d'exister...]. D'un côté, le paradigme de la production insiste sur l'unité indissoluble des faits et des règles dans la constitution même du monde vécu des hommes en tant que réalité matérielle. Et cela non seulement en affirmant que chaque objet produit par les hommes – ou plus généralement chaque élément humainement significatif de l'environnement des hommes – est à la fois une objectivation de rapports définis passifs et actifs de l'homme à la nature (des besoins et des capacités définis) et une matérialisation, un “ porteur ” de formes sociales définies ; mais en précisant de façon plus radicale que les notions d'objectivation et de matérialisation présupposent toutes les deux la notion de règle sociale. La distinction significative que l'on peut faire n'est pas entre des faits bruts et des règles désincarnées, simples résultats de conventions, mais entre deux éléments constitutifs de la facticité, chacun constitué par des règles, mais de types différents : les règles “ techniques ” et les normes “ sociales ” (les règles régies par les lois naturelles – internes ou externes – en tant qu'elles déterminent les conditions d'effectivité des actions humaines, et les normes qui postulent les motivations socialement codifiées de ces actions). Mais cette distinction est toujours relative au moment historique et en dernière analyse à la situation vécue des sujets sociaux qui font la distinction. Ce qui constitue un simple fait ou une nécessité technique d'un point de vue historico-social donné peut apparaître dans une autre perspective comme l'expression et l'affirmation de choix de valeurs ou d'intérêts particuliers »<sup>19</sup>.

Le paradigme de la production érige donc au sein de la pensée des hommes modernes une forme de rationalité en adéquation avec ce qu'il impose de par son existence même dans les sociétés qui sont structurées par rapport à lui<sup>20</sup>. Cette forme de rationalité opérant sur la signification symbolique des « objets » ainsi que sur les normes sociales, qui toutes deux se définissent par rapport à une forme de fétichisme pour laquelle ces « objets-produits » ont une essence liée aux rôles qu'ils y jouent : une « forme sociale universelle », celle de la forme-marchandise. Les produits répondent à des « besoins », eux-mêmes issus de cette forme de rationalité par laquelle les hommes se trouvent soumis à des règles d'emplois et de comportements (y compris de rapports sociaux) générés par une réalité sociale dont ils maîtrisent encore moins qu'ils pouvaient le faire auparavant, la variabilité de la structuration conceptuelle. C'est ainsi que nous pouvons considérer que le concept même d'objectivation rationaliste ou d'objectivités rationnelles, implique inévitablement d'accepter pleinement sa conséquence : la séparation fondamentale propre à un mode pensée, à une « cosmovision » (G. Lapierre), qui structure l'ensemble du monde moderne et qui est donc arbitrée par sa propre rationalité<sup>21</sup> :

---

<sup>19</sup> György Markus, *Langage et production*, éd. Denöel/Gonthier, 1982, p. 190.

<sup>20</sup> Que ce soit par la dynamique de l'accroissement de valeur et d'auto-accumulation du capital ou la nécessité de remplir des stocks.

<sup>21</sup> A cet égard, quel plus bel exemple que celui de la séparation de l'esprit et du corps marquant l'entrée dans le modernisme, celui-là devenant alors l'objet de maintes ambitions dominatrices et, en secret, le sujet de nos angoisses.

« C'est seulement le capitalisme qui libère le travail comme activité technique de cette régulation sociale directe sanctionnée par des normes [celle des « sociétés » pré-capitalistes] et qui développe son caractère d'« indifférence » ou, de manière plus générale, sa pure rationalité par rapport à une fin, en séparant institutionnellement les activités économiques des autres sphères de la vie sociale et en postulant comme leur objectif la production de la richesse à une échelle toujours plus grande. C'est seulement sous le capitalisme que le monde des objets entourant les hommes comme nature devient « un pur objet pour l'homme, une pure question d'utilité » (Marx, *Grundrisse*) »<sup>22</sup>.

Ce qui implique d'une certaine façon que « les rapports de l'homme à la nature » qui ordonnent les « faits » sont eux-mêmes déterminés significativement par une conceptualisation spécifique à la société capitaliste (le concept moderne de « nature » étant lui-même historiquement déterminé). L'idée d'objectivation rationaliste est l'aboutissement conceptuel d'un processus historique qui a pris naissance avec l'avènement des sociétés « évoluées » hiérarchisées et étatisées, au sein desquelles la production pour l'accumulation et l'échange s'est structurée peu à peu en élément permettant (ou coextensivement avec) l'activité marchande puis, depuis la révolution moderne de l'avènement du capital, avec la reproduction illimitée de celui-ci par sa consommation de travail abstrait, c'est à dire, la « suppression infinie du travail d'autrui dans l'activité marchande »<sup>23</sup> en tant que paradigme d'une logique de séparation. L'objectivation rationaliste ayant son origine dans la production pour l'échange marchand, nous pouvons donc poser comme une conséquence logique, que celle-ci est un moyen de « créer et de s'approprier les produits de l'agriculture, de l'industrie, ou d'assurer les services permettant de satisfaire les besoins de la société »<sup>24</sup> dénotant une praxis spécifique à un ordre économique-culturel tout entier. Il serait inexact de transposer à d'autres « sociétés », les concepts qui sont immanents à cet ordre économique-culturel. Dans les autres sociétés la structuration des habitus et valeurs « sociales » ne repose pas sur la production mais plutôt sur des relations et liens directs (de parenté par exemple comme le rappelle Marshall Sahlins) ainsi que sur des obligations liées à des dominations traditionnelles entre individus et entre groupes, impliquant les humains et les collectifs non-humains (c'est à dire n'impliquant pas une séparation illustrée par l'avènement de l'individualisme, du droit, et de la notion de « nature »). Il apparaît donc à ce point de l'analyse que le « paradigme de la production » est l'axe essentiel autour duquel se structure des formes de société pour lesquelles l'homme en tant que producteur fait face à ses produits comme des entités dont l'existence perpétuellement renouvelée lui assure sa propre reproduction. « Produire », dans le contexte qui est le nôtre, se suffit à lui-même et contient un monde et une pensée spécifiques. Ce n'est pas seulement « fabriquer quelque chose ». La praxis qu'il induit implique une séparation entre celui qui donne ou vend une part de sa vie et la chose à laquelle il donne vie et qui sera, à peine née, son orpheline.

Le produit est le support d'une dichotomie qui oppose d'une part une objectivation qui s'effectue sur tous les éléments de notre « environnement » matériel et immatériel, jusqu'à notre propre corps, nos désirs, nos aptitudes, notre personnalité, notre santé, et, d'autre part, une subjectivation (« faire dépendre d'un état de conscience »<sup>25</sup>) qui tend à nous isoler et nous positionner en tant qu'êtres responsables, libres et autonomes, hyper-rationnels, face aux « objets » envers lesquels la domination manipulatrice ne pourrait qu'être promesse d'accomplissement, satisfaction de la recherche hédoniste du plaisir. Cela part d'une analyse de la société capitaliste actuelle bien sûr, mais sous d'autres formes de production comme dans des sociétés autogestionnaires « alternatives » ou « socialistes » dont la

---

<sup>22</sup> György Markus, *op. cit.*, p. 108.

<sup>23</sup> Georges Lapierre.

<sup>24</sup> Selon une définition du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.

<sup>25</sup> *Ibidem*.



structure repose ou reposerait sur une pré-évaluation des besoins et leur gestion (sans donc remettre radicalement en cause la structure mentale générée par la dynamique sociale du capitalisme), une semblable critique pourrait être faite à condition toutefois de modifier plus ou moins l'étendue de ce que recouvrent l'un et l'autre des termes « objectivation et subjectivation ».

Nous pouvons déduire de ce qui précède que le produit est en quelque sorte le « résultat » de l'objectivation de rapports sociaux spécifiques aux sociétés modernes au sein desquelles il lui faut trouver les sujets appropriés aux multiples formes que peut prendre son hégémonie au sein du paradigme fétichiste propre à ces sociétés. La production est donc l'ensemble de ces activités sociales mues par le travail, catégorie historiquement déterminée par le procès de valorisation, dont le but est de permettre cette objectivation afin que puisse s'établir des rapports sociaux dépersonnalisés et médiatisés par les produits au sein d'une sphère de relations anonymes qui peut s'appeler « marché » ou tout aussi bien « gestion de stock ». La production a tendance, surtout avec la nouvelle restructuration (ou « adaptation catastrophique ») du capitalisme, à dévoiler sa véritable « nature » en étendant l'hégémonie de sa praxis sur l'ensemble des aspects de nos vies sociales et personnelles (capacité, désir, apparence, langage, comportement, amour, etc...). Une praxis qui dérive alors vers une « auto-production » d'individus normalisés en fonction d'impératifs systémiques de production de valeur (ou de « potentialité » de production de valeur dans le cadre d'une situation spéculative), et dont l'effet rampant est de déstructurer et de dé-humaniser plus encore les relations humaines, y compris avec notre propre personnalité, ainsi que celles existant encore peu ou prou entre les humains et les collectifs non-humains.

La production, au cœur des sociétés modernes, en plus de désintégrer les relations humaines directes, sensibles, structurantes du point de vue des interdépendances qui s'expriment au travers elles<sup>26</sup>, sépare en deux pôles l'être et son objet, et structure radicalement une dichotomie en apparence indépassable entre d'une part des « individus-sujets » dont le rôle objectivé – voilé par des illusions de liberté et d'auto-accomplissement - se résume en fait à une résignation face à ce qui leur apparaît d'autre part, comme des forces objectives en apparence inextricablement insondables et indomptables - recouvrant les individus d'une quantité d'obligations « anonymes » - se manifestant telles les expressions d'un « sujet automate ». Il est possible toutefois de formuler les choses autrement comme le faisait Michel Henry en considérant la production des temps modernes comme l'avènement d'une séparation fondamentale, entre d'une part une subjectivité « dé-essentialisée » et d'autre part une objectivité sur-déterminée par une conception techniciste et économiste du monde issue en partie de la révolution galiléenne au XVIIIe siècle. Au sujet de cette dernière, Henry parle de « l'Archi-fait galiléen », et note que :

« son expression historique consiste en ceci que désormais, dans un procès réel de production, cette dernière cesse d'être subjective, de s'identifier au travail vivant. Assurément, si archaïque fut-il, le procès réel de production comportait et comporte nécessairement des éléments objectifs : les instruments et les matières premières. Mais, d'une part, la production en elle-même, l'action, était subjective, consistant dans le déploiement intérieur de la force subjective du corps vivant ; d'autre part, instruments et matières premières n'étaient que les prolongements, les points d'application ou de résistance de cette force, connus aussi bien que manipulés par elle. Connus, à vrai dire, ils ne l'étaient que dans cette manipulation subjective, de façon que la connaissance à l'œuvre dans la production des biens utiles, c'était cette force même, c'était plus profondément la subjectivité en laquelle elle se connaît elle-même. C'est précisément dans la mesure où la force s'éprouve immédiatement dans sa subjectivité absolue qu'elle se trouve en possession

---

<sup>26</sup> Même si celles-ci purent être par le passé avilissantes et irrévérencieuses vis-à-vis de la dignité humaine.

d'elle-même, capable de se déployer et d'agir. Avec Galilée, au contraire, la rencontre de l'univers se trouve dépouillée de sa subjectivité essentielle. Ce n'est plus à la connaissance corporelle sensible ni à la force subjective qui habite le corps que revient la charge de saisir l'univers dans son être véritable. Celui-ci précisément n'est plus composé de qualités sensibles offertes à la prise d'un pouvoir subjectif mais de corps matériels, étendus, délimités par des figures. En sorte que la seule connaissance rigoureuse, adéquate, rationnelle que nous puissions en avoir, c'est la connaissance idéale de ces corps, c'est la géométrie. [...] Or, la substitution de la connaissance géométrico-mathématique de l'univers matériel à son appréhension corporelle, subjective et vivante, entraîne une subversion du phénomène de l'action qui se trouve au cœur de la production traditionnelle. Subversion telle en effet qu'elle mérite d'être appelée ontologique, en ce sens que c'est l'action dans son être même qui est changée : elle n'est plus subjective mais objective. Au lieu de se produire dans la vie même des individus et comme la mise en jeu de leurs pouvoirs intérieurement vécus, cette action, ou ce qu'on continue d'appeler improprement de ce terme, se produit désormais devant le regard de la pensée, sous la forme d'un ensemble de processus objectifs analogues à ceux de la nature. A vrai dire ce sont ces processus naturels eux-mêmes, physiques, électro-magnétiques, chimiques, biologiques ou autre qui vont désormais définir l'être de cette action, en lieu et place de la subjectivité vivante, souffrante et agissante des hommes. C'est d'un seul et même mouvement, dans ce déplacement ontologique qui est aussi un déplacement phénoménologique, que se produit la substitution des mouvements objectifs naturels à l'action subjective des individus vivants et, conjointement, celle de la connaissance objective et rationnelle de l'univers matériel à l'épreuve intérieure, invisible et pathétique, que la vie fait d'elle-même à tout moment et qui est sa subjectivité même »<sup>27</sup>.

Cette rupture entre la subjectivité de « la force créatrice du travail vivant » (activités de « subsistance » domptées pour les besoins de la productivité et de la valorisation) et l'objectivité menaçante d'un procès incontrôlable qui pourtant s'accomplit et se régénère dans la praxis réelle et concrète des individus, génération après génération<sup>28</sup>, est la caractéristique essentielle d'une lutte qui est née avec une forme de rationalité pour laquelle la satisfaction des « besoins » par la production ne pourrait s'effectuer qu'au travers d'une domination de l'homme sur la « nature », d'une mise au pas par le fonctionnalisme des divers éléments subjectifs par lesquels se lie et se mesure la « force de vie » à l'univers – les différentes activités de « production » nécessaires à la vie.

---

<sup>27</sup> Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, éd. L'âge d'homme, 2008, p. 157-159, première édition, Odile Jacob, 1990.

<sup>28</sup> Cela ne signifierait aucunement qu'il faille que les individus, par une simple prise de conscience, une tentative de remise en cause effective et pratique mais individuelle d'une forme de croyance structurant à leur insu leurs modes de vie, décident de changer radicalement leur façon de vivre et de considérer leur entourage pour que soit déconstruite globalement, la structure de la société marchande, par effet de « contagion ». Peut-on admettre que seule l'expérience, le « faire », suffirait à « décoloniser nos imaginaires », à modifier à tel point notre façon de voir et concevoir le monde, pourtant ancrée si profondément dans notre inconscient, que celui-ci s'en trouverait alors changé radicalement par la force de nos volontés et de nos actes, un renforcement de la subjectivité face à l'objectivité sans que celles-ci soient véritablement pensées ? C'est collectivement qu'il nous faut confronter les sensations et expériences qui émanent de nos praxis historiquement déterminées avec la théorie qui découle de la conscience de cette praxis et qui s'insère dans une dynamique de dépassement des « obstacles à la " vie " et à la " conscience " des individus vivants concrets : il s'agit du gouffre fatal qui sépare (entre autres) les activités matériels économiques " égoïstes ", dominées par les mécanismes de la propriété privée et de l'échange du marché, des activités prétendument " génériques " du domaine culturel (et politiques) », dans György Markus, *op. cit.*, p. 73. « L'alternative », si tant est que l'on puisse nommer ainsi un projet social en rupture avec le paradigme marchand, ne saurait se passer d'une conflictualité générant la dialectique de l'expérience et de la confrontation, de « l'état d'être » actuel et des nouveaux besoins qu'il engendre. Cela implique une certaine compréhension de la subjectivité (voir encadré page suivante : « Le sujet et sa détermination par la société »).

### Le sujet et sa détermination par la « société »

« La destruction critique de l'idée d'un sujet supra-individuel est fondée sur une réinterprétation radicale de la notion d'intersubjectivité, rendue possible par le paradigme de la production. La transformation de “ l'esprit substantiel ” hégélien en “ somme des forces de production, des capitaux et des formes de relations sociales que chaque individu et chaque génération trouvent comme des données existantes ” (Marx, *Thèses sur Feuerbach*), postule l'intersubjectivité sous la forme d'une objectivité sociale dont le rapport aux individus doit être conçu non pas comme “ unité essentielle et identité ” mais comme “ détermination ”. La détermination sociale par les circonstances cependant n'est pas une causalité physique à travers un état de chose externe. L'accent mis sur le caractère-sujet des individus empiriques vivants renferme non seulement l'idée que ce sont les hommes historiques et concrets, qui font – dans des conditions de vie données – leur propre histoire, c'est à dire que l'objectivité sociale constatable est le résultat matériel d'activités humaines antérieures ; cela implique également que ces résultats matériels ne deviennent des “ circonstances sociales ” que dans la mesure où elles sont à nouveau engagées dans les activités humaines, les reproduisant et les transformant. Les états physiques produits par les hommes atteignent la signification objective de “ circonstances sociales ” seulement par leur intériorisation, par le processus de leur “ appropriation ” par les individus agissant qui retransforment les “ puissances humaines ” objectivées en eux en besoins, aptitudes, etc., des personnes vivantes – processus qui ne peut se produire que par le contact social actif, par l'interaction d'individus concrets. Cette interprétation différente de l'intersubjectivité suppose une modification du sens même de la notion de “ sujet ” : “[...] les individus se créent bien les uns les autres, au physique et au moral, mais ils ne se créent pas [...] ” (Marx, *ibid.*) »

György Markus, *Langage et production, op. cit.*, p. 77-78.

Mais au vu de ce que recouvre le terme de « production » dans le paradigme de la séparation culture-nature des « temps modernes », serait-il approprié de l'appliquer aux activités fournisseuses de biens des « sociétés » pré-capitalistes, ou même aux projections que nous pourrions avoir d'un monde post-capitaliste, sans pour autant entrer dans des tergiversations terminologiques ? La réponse pensons-nous, a été en partie donnée un peu plus haut lorsque nous disions que le mot même, « produire », inclut une conception des rapports des hommes au monde tout à fait spécifique. Produire implique pour les producteurs de transposer dans leurs produits, leur puissance de socialisation, leur légitimité à « apparaître aux yeux du monde » et par conséquent, d'exorciser la menace d'une inexistence sociale (et plus concrètement physique !). Cette menace s'exprimant au travers des objectivations sociales et de l'impossibilité d'avoir prise sur elles, alors qu'ils contribuent pourtant à leur donner naissance perpétuellement par leur praxis même. Mais cet élan humain qui tend à s'intégrer à une communauté de destin est confronté dans les sociétés modernes au « mur »<sup>29</sup> séparant les acteurs des spectateurs. Il est d'ailleurs intéressant de constater que le sens ancien de « produire » est lié à la présentation, au fait de faire connaître, de donner une image de soi ou de quelque chose, ou de soi au travers quelque chose, de « donner réalité à... ». Dans ce que l'on pourrait peut-être appeler un « glissement sémantique », il en est venu à signifier surtout une multiplication à l'infini « d'objets » matériels et immatériels, de concepts et d'images, qui se trouvent être soumis, sitôt générés par cette praxis particulière liée au mode de pensée et d'objectivation rationaliste qu'est « produire », à une séparation d'avec la vie humaine qui en fait des entités munies d'un pouvoir concret totalitaire. Le

<sup>29</sup> Comme le nommait le groupe de rock « Pink Floyd » dans la fin des années 70.

pouvoir des objets fascine les hommes, c'est-à-dire qu'il les tient sous sa domination au travers de ce dont ces objets-produits-marchandises sont les porteurs : la valeur. Cette dernière occultant dans le plein sens du terme, la puissance de socialisation des individus en la canalisant pour sa propre croissance indéfinie. Il s'avère donc nécessaire pour les produits de prendre pied dans le monde parallèle à la production qu'est la consommation afin qu'ils puissent libérer ce potentiel comme « déposé » en eux au travers du travail productif.

## Les besoins au cœur de la tourmente

Quel que soit le type de communauté ou de société, tout élément vivant ou non-vivant qui est intégré dans le monde des hommes et qui participe aux échanges relationnels avec les autres éléments de ce « monde » (échanges par lesquels cet élément se voit doté d'un sens), est par conséquent marqué culturellement d'une signification qui lui octroie une « juste place » par rapport à la manière dont les règles d'utilité et les normes sociales en font attribution. C'est ainsi qu'un type d'animal, de végétal ou d'objet dans un contexte particulier acquiert une existence somme toute spécifique en fonction du schème culturel à partir duquel il se voit considéré (un poulet élevé en batterie n'aura pas la même considération qu'un bouvreuil piaillant dans le jardin ou que son caniche de salon dans les sociétés modernes...). Nous avons pu voir plus haut, notamment dans le premier passage que nous avons repris de l'ouvrage de György Markus, *Langage et production*, qu'une distinction pouvait être faite entre les « faits » et les « normes », entre « les règles régies par les lois naturelles – internes ou externes – en tant qu'elles déterminent les conditions d'effectivité des actions humaines » et « les normes qui postulent les motivations socialement codifiées de ces actions ». Mais, et cela est fondamental, c'est cette distinction même qui est relative aux individus historiques qui la font, c'est cette distinction en elle-même qui est historiquement déterminée<sup>30</sup>. Le « paradigme de la production », en unifiant ces deux facteurs que sont l'ensemble des « faits » et l'ensemble des « normes », donc en les médiatisant, formule un ensemble de règles par lesquelles sont déterminés, du moins en grande partie, les « besoins » et les « intérêts » sociaux qui font référence à ces derniers au sein des sociétés modernes. La nécessité existe d'une part en tant que facteur de la subsistance, mais aussi d'autre part en tant que facteur social. Et les « besoins » se situent dynamiquement par-delà le point de rencontre de ces deux facteurs en exprimant de manière spécifique, historiquement parlant, cette nécessité en tant qu'ensemble de contraintes plus ou moins fortes (contraintes « naturelles » et sociales) unifiées par la production et stimulées par l'esprit du manque et de la rareté propre à « l'esprit du capitalisme » (Max Weber).

Il nous paraît en effet indispensable de préciser que le sens du mot « besoin » découle de l'idée de manque<sup>31</sup> et que celui-ci, s'il a de tout temps été occasionnellement présent dans la vie et les craintes

---

<sup>30</sup> « Lorsque l'anthropologue explique une représentation religieuse qui renvoie, aux yeux des “ indigènes ”, à une entité existante qui appartient à la structure ontologique du monde, en disant qu'elle n'exprime que des rapports formels qui existent entre des personnes et leurs groupes sociaux dans la société donnée, il transforme en définitive des “ faits ” en “ normes ”. Et lorsqu'il explique un ensemble donné de prescriptions religieuses en termes, disons, d'utilité fonctionnelle ou de nécessité à l'intérieur d'un écosystème donné [une forme de besoins donc...], il effectue la transformation inverse, remplaçant des “normes” par des “faits” », dans György Markus, *op. cit.*, p. 191.

<sup>31</sup> Besoin : « situation de manque ou prise de conscience d'un manque » d'après le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Selon l'histoire de ce mot, l'idée de manque ou de nécessité prévalait pendant le Moyen Âge dans le sens qui lui était donné et confirme donc le fait que ce terme était déjà employé dans des situations qui ne correspondaient pas à une condition normale et régulière des êtres humains par rapport à leurs moyens de subsistance : « avoir besoin de », « ressentir la nécessité de » (Roland, éd. J. Bédier, 1366), forme besoin encore en usage dans Cotgr.; 1130-40 « situation pressante » (Wace, Conception ND, éd. W. Ashford, 875) », CNRTL.

des hommes, n'en est pas moins structurellement rive à la pensée qui prévaut dans les sociétés modernes par le biais de la rareté<sup>32</sup>, celle-ci ayant historiquement et idéologiquement déterminée une forme de praxis, la production, par rapport à laquelle s'ordonnent la subsistance et la socialisation. Si l'état de manque, ou de besoin, fut lié historiquement à des situations dé-structurantes (guerres, catastrophes naturelles, excès de pouvoir de la chefferie, etc.), pour la pensée moderne, il prend l'apparence d'une réalité permanente et oppressive à laquelle doivent se soumettre l'ensemble des pratiques humaines. Il est devenu une réalité intemporelle et omniprésente en lieu et place d'une potentialité abhorrée dont la réalisation signifiait forcément quelque part un dérèglement ou un déséquilibre « social » ou naturel par rapport auquel l'effort social tendait vers un rééquilibrage des conditions de la subsistance et non vers un accroissement de la production comme aujourd'hui. Certains idéalistes libéraux pourront nous rétorquer que si les hommes ne ressentiraient qu'occasionnellement un état de manque (ce qui paraît une gageure dans une société de consommation comme la nôtre qui a su instituer par exemple une notion comme l'obsolescence), c'est parce qu'ils auraient su organiser efficacement la production afin de satisfaire leurs besoins, voire plus, atteindre l'abondance, souhaitée également par une frange d'idéalistes à la gauche du capital. Soit ! Si l'on ferme les yeux sur l'impossibilité d'une frange croissante de l'humanité d'accéder en toute sécurité à ces « satisfactions ». Mais en outre, il serait alors bon d'étudier l'approche des hommes dit primitifs<sup>33</sup> face à ces prétendus « besoins » et de la comparer à celle ayant cours dans les sociétés modernes, principalement capitalistes, qui s'effectue par la consommation. En partant d'une telle analyse, il sera alors possible de déterminer la signification et l'essence de cette praxis si particulière à nos sociétés modernes qu'est la consommation et par suite, de mettre en exergue l'association intime et structurellement indispensable de celle-ci avec la production (tout en attirant l'attention sur leur séparation essentielle). Et ainsi nous pourrions en outre avancer que le besoin dans la société moderne capitaliste est un état perpétuel, mouvant et nécessaire (et ce n'est pas le moindre des paradoxes !) à la dynamique d'accumulation qui caractérise ce type de société.

L'idée de besoin est un point de départ, une présupposition idéologique. Le besoin ne saurait avoir une existence tangible, constante et palpable au travers des pulsions qui guident les actes courant de consommation, que s'il est perpétuellement réintroduit dans le vécu des hommes « modernes ». Il nous apparaît pourtant telle une réalité ontologique qui semble faire partie intégrante de « l'aventure humaine » en guidant la nécessité historique de la production (celle-ci unifiant comme on l'a vu plus haut, les contraintes « naturelles » et sociales exprimées par les « besoins »). Mais sa réalité, pour historique qu'elle soit, ne l'est que du point de vue d'une pensée qui en a fait l'essence même de cette praxis particulière (la production) dont la finalité contradictoire se situe d'une part dans la satisfaction abouti des besoins, et d'autre part, dans l'éternel resurgissement de ceux-ci afin que ne cesse le cycle illimité de l'auto-accumulation du capital. Si la réalité des besoins prend l'apparence d'un fait naturel, leur satisfaction prend l'apparence d'une reproduction de la vie envers laquelle l'état de manque perpétuellement mouvant parce qu'institué par l'ordre économique, sert les desseins d'une domination, comme l'a noté Adorno :

« L'exigence d'une production, qui se ferait uniquement en vue de la satisfaction des besoins appartient elle-même à la préhistoire, à un monde où l'on ne produit pas en vue de

---

<sup>32</sup> « La rareté est la sentence portée par notre économie, et c'est aussi l'axiome de notre économie politique : la mise en œuvre de moyens rares pour la réalisation de fins sélectives en vue de procurer la plus grande satisfaction possible dans des circonstances données », dans Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, 1976, p. 41.

<sup>33</sup> Nous considérons ici le terme « primitif », de la même façon que le fait Marshall Sahlins, comme s'appliquant aux « cultures sans États, sans corps politiques constitués, et seulement là où la pénétration historique des États n'a pas modifié le procès économique et les relations sociales », dans Marshall Sahlins, *op. cit.*, p. 240.

besoins mais pour engranger du profit et instaurer la domination ; à un monde où, pour cette raison même, règne le manque. Une fois le manque disparu, la relation entre besoins et satisfaction va se transformer. Dans la société capitaliste, la contrainte qui fait qu'on produit en vue du besoin – dans sa forme médiatisée par le marché, puis figée [capitalisme d'organisation] – est l'un des principaux moyens de s'assurer la fidélité des hommes. On n'est pas autorisé à penser, à écrire, à faire ou à produire quoi que ce soit qui dépasserait cette société qui, elle, se maintient au pouvoir en grande partie grâce aux besoins de ceux qui sont à sa merci »<sup>34</sup>.

Cette domination prend objectivement la forme du produit où se concentre un mode d'objectivation sociale que nous avons appelé objectivation rationaliste et par lequel l'homme se trouve « piégé » au sein d'un continuum où le poids de ses marchandises n'est pour lui un fardeau, que par rapport à l'insatisfaction qu'elles génèrent continuellement. Ce mode d'objectivation est propre à un schème culturel comme nous avons eu l'occasion de le noter, par rapport auquel s'est établie une séparation de l'homme vis-à-vis de ses « besoins » dont il se voit de plus en plus incapable d'en maîtriser le cours. Et ce du fait qu'il lui est de plus en plus difficile, voire impossible, de faire une distinction au sein de la sphère de la nécessité qu'il appréhende telle un ensemble de contraintes objectives, entre d'une part les actes finalistes (partant de contraintes « naturelles », donc à caractère objectif), et d'autre part les contingences (sociales, culturelles, à caractère essentiellement subjectives) toutes unifiées et inextricables dans le paradigme de la production. Et pourtant, dans une société émancipée du capital, cette distinction devra être faite après avoir, dans le cours de la révolution, « défini la rationalité [...] à travers laquelle les hommes font consciemment le lien entre les moyens et les fins »<sup>35</sup>.

On le sait, selon le courant formaliste au sein des sciences économiques, les besoins ou les états de manque seraient les prémisses ontologiques à partir desquelles se fonderait l'économie en tant qu'art de gérer la production et les échanges nécessaires à leur satisfaction et ce depuis que l'homme vit en société, soit depuis les origines lointaines et obscures des temps sauvages et démunis. Encore faudrait-il que les faits collectés par l'ethnographie, et leurs analyses menées par des anthropologues un tant soit peu « désencombrés » par les idées préconçues de la culture économiste dominante, corroborent de telles assertions. Or, selon l'analyse anthropologique effectuée par Marshall Sahlins (pour nous en tenir à ce seul auteur), notamment dans son ouvrage *Âge de pierre, âge d'abondance*, et grâce à l'examen qu'il y fait de plusieurs données ethnographiques anciennes ou plus récentes, ainsi qu'à sa propre constatation sur le terrain, les peuples primitifs ne connaissent le manque et le besoin que lors de situations exceptionnelles marquant une rupture plus ou moins intense avec le cours nonchalant et insouciant de la vie de ces « sociétés » au sein desquelles le temps passé à la subsistance, que ce soit l'obtention de nourriture ou de biens matériels volontairement limités (du fait de la nécessité du nomadisme notamment), se réduit principalement à quelques heures par jour en moyenne. Malgré une interprétation utilisant les catégories de l'« économie moderne » (mais n'est-ce pas un pléonasme ?)<sup>36</sup>, Sahlins réussit à démontrer que les personnes vivant au sein de tribus et communautés primitives

---

<sup>34</sup> Theodor W. Adorno, *Société : intégration, désintégration. Ecrits sociologiques*, éd. Payot, 2011, p. 128-129.

<sup>35</sup> György Markus, *op. cit.*, p. 192.

<sup>36</sup> En partant d'un point de vue économique encore nettement substantiviste dans cet ouvrage de 1972, Sahlins fait remarquer dans son introduction que « dans “ La première société d'abondance ” [le premier chapitre de l'ouvrage], on ne remet pas en cause la définition communément reçue de l'économie en tant que relation entre des moyens et des fins ; on conteste simplement que pour les peuples chasseurs, il y ait eu à ce point inadéquation entre les deux. Mais dans les essais suivants, on abandonne définitivement cette conception individualiste de l'objet de l'économie – ce point de vue de l'entrepreneur. On en vient dès lors à concevoir l'économie non plus comme principe formel de comportement, mais comme catégorie de la culture, de l'ordre de la politique ou de la religion, plutôt que de la rationalité ou de la prévoyance : non point, donc, en tant qu'activité tendant à satisfaire les besoins de l'individu, mais en tant que procès d'existence matérielle de la société », *op. cit.*, p. 32

subsistent sans que le besoin ne colle quotidiennement à leurs basques, sans que perpétuellement ils ne vivent dans un état de manque qui les domine et les angoisse<sup>37</sup> :

« L'attitude du chasseur [refusant la « révolution néolithique »] envers les pratiques agricoles nous amène, en dernier lieu, à considérer sa relation à la nourriture et aux activités de subsistance. Nous nous aventurons là, une fois encore, dans le domaine le plus fermé de l'économie, domaine passablement subjectif et dont il est toujours difficile de pénétrer la signification ; et cela d'autant plus que les chasseurs semblent prendre un malin plaisir à dérouter nos efforts d'interprétation par des coutumes dont la bizarrerie ne nous laisse qu'une alternative : ou bien ce sont des imbéciles ou bien ils n'ont réellement pas à s'en faire. Car si les conditions de vie du chasseur sont effectivement critiques, de son apparente nonchalance on est logiquement en droit de conclure, conformément à la première proposition, qu'il est imprévoyant et inconscient ; en revanche, si ses besoins de subsistance sont aisément satisfaits, si tout un chacun peut escompter s'en tirer, alors cette apparente imprévoyance ne nous apparaît plus comme telle. Parlant des traits propres à l'économie de marché et de son institutionnalisation de la rareté, Karl Polanyi écrit : “ On a mis à nu notre bestiale dépendance à l'égard de la nourriture et donné libre cours à la peur élémentaire de la famine. On a délibérément aggravé notre humiliant assujettissement aux choses matérielles, que toute culture a précisément pour but d'alléger ” (« Our Obsolete Market Mentality », *Commentary*, n°3, 1947, p. 115). Mais nos problèmes ne sont pas ceux des chasseurs-collecteurs. Leurs aménagements économiques s'inspirent de la profusion originelle, de la foi en la munificence de la nature et l'abondance de ses ressources, et non du désespoir née d'une conscience de l'insuffisance des moyens humains »<sup>38</sup>.

Chez les peuples primitifs, il a donc été constaté par les études anthropologiques un tant soit peu sérieuses, que dans la réalité qui est la leur et qui découle de leur conception structurale et signifiante du monde et de ses éléments (leur « cosmovision »), le besoin ne semble pas en faire partie intégrante. Comme s'il n'apparaissait pas dans les motifs qui les animent à entrer en relations avec leur « environnement » afin d'en tirer leur subsistance. Une autre façon de considérer la chose, est de dire que ces personnes ont une certaine conscience et une forme culturelle de la maîtrise de leurs besoins, de sorte que ceux-ci n'apparaissent pas dans la vie courante en tant qu'éléments d'une dynamique qui les porterait à vouloir incessamment les satisfaire (nous excluons ici les cas exceptionnels de pénuries pour diverses causes, dont climatiques). Les hommes vivants selon un mode de pensée dit « primitif », ne seraient donc pas séparés de leurs besoins, ni peut-être de la conscience des formes que prend la nécessité selon les pratiques qui y sont attachées ; ce point définissant une importante différence culturelle (peut-on dire de rationalité ?) par rapport au mode de pensée des sociétés modernes marchandes (principalement capitalistes), pour lesquelles la présence d'une césure entre les hommes et leurs conditions complexes de reproduction s'est immiscée abstraitement – par le biais des lois du marché et de la valorisation, aux objectifs indéfinissables, de la valeur -, mais aussi concrètement – par une appropriation par l'ordre économique des moyens de subsistance permettant d'accéder à l'autonomie -, afin d'ordonner une réalité où règne l'angoisse, le manque chronique, l'insatisfaction permanente et l'individualisme. Ce mode de pensée ou schème culturel capitaliste, s'objective dans une forme spécifique de fétichisme, le fétichisme de la marchandise (cette dernière étant omniprésente et multiforme), qui, en donnant à l'objet-produit, la marchandise, le pouvoir démiurgique de fonder nos relations sociales, génère en nous une séparation entre notre conscience, notre « culture », et nos

---

<sup>37</sup> Il pourrait être objecté ici que le but du salariat est justement d'échapper aux aléas du besoin, de tendre vers une relative abondance pour chacun/chacune. Mais ce serait faire fi des milliards d'individus de par le monde qui sont sous-alimentés, y compris dans les pays dits « développés », sans parler du mal logement, du manque de soins qui fait des ravages, y compris au États-Unis : « un enfant meurt de faim toutes les 5 secondes dans le monde » (Jean Ziegler).

<sup>38</sup> M. Sahlins, *op. cit.*, p. 68-69.

« besoins », notre « nature ». Malgré leurs ambitions, les idéaux pour lesquels nous avons bâti un autel (figurés par le rationalisme scientifique et philosophique des Lumières)<sup>39</sup>, n'ont pas extrait de notre inconscience l'élaboration obscure d'un pouvoir extérieur à nous objectiver dans l'objet : la constitution du fétiche. Tout en contribuant à nous ôter la conscience de nos collaborations à une praxis auto-constitutive, l'idéalisme bourgeois a eu pour effet de laisser ce fétiche (la marchandise) démultiplié par cette même praxis productive, prendre possession de nos vies et de nos consciences, et guider nos actes selon les nécessités objectives de son auto-accumulation. La perte de conscience de la signification des processus pratiques de production et de ce qu'ils impliquent dans nos vies et nos rapports sociaux, est principalement issue de la surévaluation de l'activité intellectuelle qui ne pouvait qu'approfondir la séparation d'avec la matérialité de nos conditions et de notre structure sociale. C'est de la dichotomie base/superstructure qu'il s'agit là, ou de celles, comparables, opposant culture et nature, sujet et objet, abstrait et concret<sup>40</sup> :

« Quel que soit le niveau où l'on se place : individu, société, monde, sujet seul, objet seul, on retrouve ce concept polymorphe et globalisant [séparation entre culture et nature]. On peut donc bâtir des oppositions du type : sujet (société, culture, homme, cerveau, esprit, intentionnalité) versus objet (nature, planète, corps, non intentionnalité, etc.) et mettre aux commandes soit l'un, soit l'autre pôle, celui du sujet, de l'humain, de sa liberté, de sa libre création et de sa subjectivité, ou celui de l'objet, de la dure loi de la nécessité, des contraintes matérielles, de la vie corporelle ou de la logique implacable des faits. On peut étendre à l'ensemble de l'univers le modèle de l'objet, en renonçant à nos agents humains et à leur pouvoir d'agir rationnellement ; ou, au contraire, on peut étendre le modèle de l'agir à tout ce qui existe, tenir le non humain pour moteur de l'évolution du monde, et l'on perd la stricte causalité qui régit le monde objectif et qui est si pratique pour établir des “ faits incontestables ” »<sup>41</sup>.

Il est à noter au passage que l'élaboration d'un sujet véritablement politique implique d'une certaine façon une certaine reconnaissance d'une dichotomie entre objectivité et subjectivité (dans l'assomption d'une dialectique entre les deux, génératrice de « valeurs »), mais que celle-ci dans ce cas n'engage pas une domination absolue de l'une sur l'autre (impliquant alors une césure suivie d'une opposition entre sujet et objet plutôt qu'une véritable dichotomie<sup>42</sup>) contraignant la raison à ne suivre que le mouvement de ce qui, de mille manières, institue cette domination.

---

<sup>39</sup> Pour qui l'ensemble de la vie, du fait supposé qu'elle suivrait les lois toutes puissantes de la physique, les soi-disant « lois de la nature », est instrumentalisable, manipulable et exploitable à souhait par l'Homme se positionnant au-dessus et à l'extérieure de la Nature.

<sup>40</sup> « [...] L'anthropocentrisme [se situe] dans la conception de l'être vivant, y compris de l'être humain, comme une machine ; dans la réduction du sujet à un objet, de ce qui est autonome à un simple instrument dans un système mécanique de contraintes. Ces vues peuvent être qualifiées d'anthropocentristes exactement dans ce sens très particulier : pour l'Homme abstrait, le Sujet sous sa forme absolue, qui se veut tout puissant et croit pouvoir “ se rendre comme maître et possesseur de la nature ”, les êtres vivants, y compris les êtres humains concrets, ne peuvent être envisagés non comme des sujets autonomes, mais uniquement comme des instruments susceptibles d'être asservis à ses fins. Mais cet Homme abstrait tel que l'a imaginé l'humanisme libéral du XVII<sup>e</sup> siècle pas. Ou plutôt il ne peut pas exister en tant qu'être humain concret, mais seulement en tant qu'abstraction matérialisée, animée par les êtres humains concrets qui partagent ses conceptions : la machine bureaucratique de l'État et le processus automate du Marché, qui pour accroître indéfiniment leur puissance tendent partout à s'accaparer les conditions de la n'existe liberté et de l'autonomie », dans Bertrand Louart, *L'autonomie du vivant, un nouveau paradigme pour la vie sur la terre, Présentation d'un projet d'ouvrage*, 2009.

<sup>41</sup> Bernard Pasobrola, in « Mille et une raisons d'abolir la raison...et la nature par la même occasion, Dialogue entre Georges Lapierre et Bernard Pasobrola », lien : <http://www.larevuedesressources.org/spip.php?article1128>

<sup>42</sup> « Division d'un concept en deux autres concepts qui sont généralement contraires et qui recouvrent toute l'extension du premier » d'après le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Le premier concept étant l'individu, et probablement, au-delà, la vie.



Le mode d'objectivation ayant cours dans les « sociétés » primitives ne paraît pas quant à lui séparer les hommes des conditions de la reproduction de leur vie, des modes de leur subsistance, de la « production » (plus exactement ce que l'on englobe idéalement par ce concept). S'il détermine une forme de fétichisme<sup>43</sup>, cette forme de fétichisme n'est pas le fait d'une objectivation sociale prenant la forme des finalités de l'activité « productive », de marchandises ou de produits qui n'existent pas dans le monde primitif. La production n'existe pas en soi en tant qu'activité séparée dans les communautés primitives mais recouvre selon notre mode de compréhension, l'ensemble des activités liées à la subsistance et les « échanges », qui, dans la réalité du monde primitif, avec les variantes dues à la diversité des conditions et des stades d'« évolution » de vie et de culture, sont imbriquées dans la globalité de la vie sociale, familiale, culturelle et culturelle. D'où parfois la difficulté d'employer des catégories historiquement déterminées et adaptées afin d'explicitier la vie sociale de communautés humaines pour lesquelles elles n'ont pas lieu de former un cadre explicatif.

D'ailleurs, à cet égard, Sahlins lui-même, dans *Âge de pierre, âge d'abondance*, semble peiner quelque peu à faire entrer les concepts de « production » et d'« économie » dans la description analytique qu'il fait de l'activité de subsistance des communautés primitives<sup>44</sup>. Au sein de cette activité, l'accession aux biens nécessaires aux modes de vie de ces communautés ne semble pas reposer sur une « production » selon l'idée que ce terme éveille en nos esprits, idée fondée sur la réalité actuelle d'une praxis cloisonnée dans sa propre logique (d'exploitation de « ressources » objectivées à des fins quantitatives d'accumulation). L'accession à ces biens repose sur un type de « rapports directs »<sup>45</sup> aux « autres » (vivants comme non-vivants) engendrant une gamme d'activités par lesquelles les « primitifs » instauraient un équilibre plus ou moins stable de leur suffisance matérielle et sociale. D'où il ressort que l'intersubjectivité semble être au fondement de la vie de ces communautés. Au-delà de ce qui peut nous paraître comme un aspect fonctionnel indispensable à la perpétuation de la vie biologique et sociale, « l'objet » (selon notre perception « moderne ») n'est pas perçu réellement comme tel, c'est à dire selon une réalité qui ne le positionne pas irrémédiablement comme extérieur, face à eux, mais comme élément d'un ensemble, d'un Tout au sein duquel s'intègre cet élément à partir du moment où se crée une relation d'interdépendance et/ou de réciprocité. De cet ensemble, les hommes en font bien entendu partie intégrante, permettant par là même des relations directes, privilégiées, donnant la possibilité d'ouvrir un éventail de maîtrises relatives de ses conditions de vie et d'échange avec les autres entités, concrètes et imaginaires. La relativité de ces formes de maîtrise découlant des modes de fétichisme qui y ont cours et qui n'excluent nullement des rapports de domination, voire d'exploitation, dues à la montée en puissance de la chefferie par exemple ou de castes religieuses ayant intérêt à entretenir ces modes de fétichisme et en faveur desquels cette « maîtrise » prend par conséquent effet le plus crûment...n'en déplaît aux primitivistes.

Les relations humaines, ainsi que celles ayant cours entre humains et non-humains, sont donc déterminantes du point de vue des activités émanant de la vie des peuples primitifs ou des objets faisant partie de leur monde, de façon presque exclusivement inconsciente mais néanmoins

---

<sup>43</sup> C'est indéniable, sous la forme obscure d'une relation des hommes au monde, d'une puissance irréelle objectivée dans des œuvres « d'art » ou des figures imaginaires où se perd l'origine même de cette objectivation.

<sup>44</sup> D'ailleurs, l'auteur en a pleinement conscience et donne d'emblée sa définition de l'économie dans le cadre de son analyse des sociétés primitives, Sahlins, *op. cit.*, p. 32.

<sup>45</sup> Il nous paraît indispensable de préciser ici que ces « rapports directs » ne recouvrent évidemment pas exclusivement les relations directes, physiques, d'individu à individu, présentes en nombre dans nos sociétés modernes. Ces « rapports directs » ont trait à ce que l'on peut appeler l'immédiateté sociale des individus, c'est-à-dire le fait que la personne intervient d'elle-même directement, dans son entièreté et sa spécificité, dans la vie sociale, sans que des entités (comme la force de travail ou l'argent) ne viennent fausser cette relation en s'y immisçant et la transformant en relation entre « choses » (l'individu ne devenant en ce cas que « porteur » de la relation où ce n'est pas lui-même, dans son entièreté, qui participe à la vie sociale).

socialement structurée par un ordre culturel spécifique. Corrélativement, ces activités et objets déterminent en retour par leurs caractères symboliques, les rapports « sociaux » qui construisent la réalité de ces peuples :

« [...] dans les sociétés traditionnelles, les activités de travail et leurs produits sont médiatisés par, et enchâssés dans des rapports sociaux non déguisés, alors que, sous le capitalisme, le travail et ses produits se médiatisent eux-mêmes. Dans une société où le travail et ses produits sont enchâssés dans une matrice de rapports sociaux, ils sont informés par ces rapports, c'est-à-dire que leur caractère social leur est donné par ces rapports – toutefois, le caractère social donné aux divers travaux semble leur être inhérent [résultat du caractère fétichiste de ces rapports]. Dans ce contexte, l'activité productive n'existe pas en tant que pur moyen [ce qui limite l'emploi du concept de « production » pour ces communautés comme il a été vu plus haut, ainsi que celui de « travail » qu'il convient de ne pas interpréter comme d'une activité qui serait purement instrumentale tant cette dernière est imprégnée de social] et les outils et produits n'apparaissent pas comme de simples objets. Informés par les rapports sociaux, ils sont au contraire imprégnés de significations et de contenus – qu'ils soient ouvertement sociaux ou quasi sacrés – qui semblent leur être inhérents »<sup>46</sup>.

## De la consommation à la re-production

Qui de la poule ou de l'œuf a eu la primeur dans l'ordre de la création ? C'est à ce niveau que se situe le problème de savoir si c'est le paradigme marchand qui, dans sa dynamique évolutive, a permis le déploiement inégalé du raisonnement abstrait, engageant par la même occasion cette césure « Nature-Culture » qui structure notre imaginaire, notre schème culturel ; ou s'il s'agit de l'émergence d'un principe idéologique selon lequel l'esprit de l'Homme dans sa supériorité ontologique se doit de considérer l'univers tangible comme une « machine » (afin d'en codifier mathématiquement la structure et le fonctionnement), qui a permis un développement sans pareil du paradigme marchand grâce aux possibilités apportées par des nouveaux outils conceptuels de quantification. Mais nous pouvons penser qu'il s'agit plus probablement une « coextensivité » de l'un et de l'autre qui a modelé les esprits des hommes modernes pour une séparation de la pensée d'avec la matière. Cette dernière étant pourtant en dernier lieu, l'endroit où la vie, par un rapport dialectique avec elle, prend conscience d'elle-même. La consommation peut d'ailleurs être interprétée en ce sens, comme une relation à « l'objet » (y compris vivant) qui tente de rétablir un rapport de co-détermination donnant à l'existence une possibilité de reconnaissance et de perpétuation. Le besoin, s'il est biologique dans le fond (manger pour la pérennité de son existence, se vêtir pour résister au froid, etc.), est culturel dans la forme comme nous l'avons vu, et est lié à cette reconnaissance après laquelle nous courons en permanence dans nos sociétés modernes, car jamais assouvie. Il se déplace constamment au fil d'une pensée que se sont appropriées nos produits-marchandises (ou plus exactement, vers lesquels s'est déplacée, « transpositionnée »<sup>47</sup>, cette dernière). La consommation ressemble ainsi à une course sans

---

<sup>46</sup> Moishe Postone, *Temps travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Mille et une nuit, 2009, p. 255.

<sup>47</sup> « L'aliénation, procès involontaire et inconscient de socialisation dont le résultat est la domination des produits des activités sociales coopératives sur leurs producteurs, et la réification, constituent ensemble ce procès d'inversion du rapport sujet-objet qui atteint son apogée dans le capitalisme : la domination du travail vivant par le travail passé objectivé, non seulement opprimé et exploité, mais encore figé et rigidifié par la domination de l'homme sur l'homme [ou de la domination impersonnelle du Sujet-automate qu'est le capital que ne cessent de constituer les individus qui n'en sont plus que les

fin (au-delà de la nécessité de la perpétuation de la vie, et se superposant à elle)<sup>48</sup> afin de tenter désespérément de nous ré-approprier cette pensée qui s'est perdue, ou plutôt immiscée à notre insu, dans le « monde fantasmatique de la marchandise ». Cette « transsubstantiation » comme l'appelait Marx, en tant qu' « unité de l'aliénation et de la réification » (G. Markus<sup>49</sup>), génère un état de besoins permanents, « guidés » en quelque sorte par ce pouvoir occulte que l'homme introduit systématiquement dans les produits et conséquemment, dans les façons dont se structurent son mode de pensée, l'ordre culturel, et qui participent, avec le travail en tant que médiation sociale sous le capitalisme, à l'objectivation des rapports sociaux.

« En ce sens, on peut voir l'objectivité comme la “signification” non ouvertement sociale qui surgit historiquement lorsque l'activité sociale objectivante se détermine elle-même socialement de manière réflexive. Dans le cadre d'une telle approche, les rapports sociaux des sociétés traditionnelles déterminent les travaux, les outils et les objets qui, en retour, paraissent posséder un caractère socialement déterminant. Sous le capitalisme, le travail et ses produits créent une sphère de rapports sociaux objectifs : ils sont réellement socialement déterminants mais ne paraissent pas l'être. Ils apparaissent au contraire comme purement “matériels” »<sup>50</sup>.

De l'image faussée de cette « matérialité », procède un comportement séparatif de l'homme moderne qui attribue à ce qui ne saurait se classer dans cette matérialité (l'esprit, la Culture, l'entendement, la raison, l'Humanité, etc.), un rôle culminant et dominant. La sphère de la consommation, où le rapport à cette matérialité est direct, tangible, et au sein de laquelle les hommes se trouvent comme happés par ce processus sans fin de la reproduction (les conditions « basement » matérielles de la re-production de la vie et de ses aptitudes), sphère de la féminité et du domaine « privé », se trouve donc être « culturellement » séparée et dominée par une autre sphère, située dans les nimbes sacrées de la création où règne l'esprit, la sphère de la production, sphère de la masculinité et du « public ». Mais cette description n'est que très schématique, en n'exprimant pas toute les contradictions contenues dans ces deux sphères de la praxis, ainsi qu'au sein des catégories de marchandise (ou produit) et de travail, contradictions dont l'analyse pourra éventuellement nous amener à proposer un élément de détermination historique qui puisse nous aider à définir la « nature » de la production. En effet, et comme nous avons pu le remarquer d'une façon ou d'une autre au long de cette analyse, la forme d'objectivation sociale caractéristique du capitalisme (et plus généralement des sociétés marchandes), que nous avons nommé objectivation rationaliste, attribuée à la marchandise deux caractères distincts « logiquement » consubstantiels l'un à l'autre : le premier prend l'aspect d'une subjectivité par laquelle les hommes se font maîtres de la matière, de l'objet, de la nature considérée comme « chose » (les individus « libres », « responsables » et « autonomes ») ; le second tient lieu d'objectivités qui se posent ontologiquement comme des contraintes inhérentes à une « nature » universelle et abstraite, des destinées sociales et « naturelles » qui paraissent imparables. Le système

---

supports interchangeables]. “ Le travail passé objectivé devient le maître du travail vivant présent. Le rapport du sujet et de l'objet est renversé ” (Marx) », dans György Markus, *op. cit.*, p. 112.

<sup>48</sup> L'expression « faire ses courses » est symptomatique à cet égard.

<sup>49</sup> La réification pouvant être considérée comme étant l'œuvre de l'objectivation rationaliste dans le capitalisme.

<sup>50</sup> Moishe Postone, *op. cit.*, p. 257. Le fait que le produit-marchandise apparaisse sous une forme « purement matérielle » peut s'expliquer comme suit : « ...bien que la marchandise soit simultanément valeur d'usage et valeur, cette dernière dimension sociale s'extériorise sous la forme d'un équivalent universel : l'argent. Conséquence de ce « dédoublement » de la marchandise en marchandise et en argent : l'argent apparaît comme l'objectivation de la dimension abstraite, tandis que la marchandise apparaît comme une simple chose. En d'autres termes, le fait que la marchandise constitue elle-même une médiation sociale matérialisée implique l'absence de rapports sociaux non déguisés qui imprègnent les objets d'une signification “supra-chosiste” (sociale ou sacrée) [comme dans les sociétés traditionnelles]. En tant que médiation, la marchandise est elle-même une chose « supra-chosiste ». L'extériorisation de sa dimension de médiation aboutit donc à l'apparence de la marchandise comme objet purement matériel », dans Moishe Postone, *op. cit.*, p. 258.

des « besoins », en perpétuel mouvement de croissance et de redéfinition, est donc au cœur d'une consommation au sein de laquelle les hommes, pensant maîtriser le cours de leur vie au travers de l'accession au « pouvoir d'achat » (et par conséquent de la possibilité de la soumission des objets à la « réalité » de leurs intérêts), se laissent en vérité guidés par des abstractions qui leurs échappent. Ces abstractions sont contenues dans les produits comme des objectivités qui déterminent elles-mêmes le type de relations que les individus entretiennent les uns avec les autres, faisant que ces produits médiatisent les rapports sociaux qui pourtant paraissent liés à des relations directes entretenues par des intérêts particuliers « objectifs », et donc détachés d'un certain contexte social où règne le produit-marchandise :

« Ces rapports constituent un cadre coercitif apparemment non social, “ objectif ”, à l'intérieur duquel les individus autodéterminants poursuivent leurs intérêts – par quoi les “ individus ” et les “ intérêts ” paraissent ontologiquement donnés plutôt que socialement constitués. C'est-à-dire qu'un nouveau contexte social se constitue qui ne paraît ni social ni contextuel. Bref, la forme de contextualisation sociale caractéristique du capitalisme est une forme d'apparente décontextualisation »<sup>51</sup>.

Le produit (tout comme le travail) est donc le média d'une « détermination sociale non consciente »<sup>52</sup>. En tant que telle, il a pu prendre une place hégémonique dans la société capitaliste et donc devenir une « forme totalisante » derrière laquelle désormais nous sommes amenés à courir tels des êtres en état de manque permanent. Ils sont devenus des signes nous indiquant le sens vers lequel se doivent de tendre nos vies, mais ne sont plus des significations réelles pour nous car celles-ci sont désormais par trop abstraites et maladroitement résumées par des maximes dévoilant un cours linéaire de la vie aux finalités inconnues (« il faut vivre avec son temps » !). Les « besoins » tels qu'ils sont perçus, culturellement considérés dans les sociétés modernes, donc par rapport à cette tension résidant au sein des produits, exprimée par la dichotomie entre une nature « chosiste » et une culture abstraite, représentent la base sur laquelle se développe le paradigme de la production. La pratique de la consommation entre en résonance avec la praxis productive dans le sens où cette dernière semble répondre aux « besoins » exprimés par les nécessités et les tendances de la première, mais néanmoins la production imprime à celle-ci non seulement des directions vers lesquelles devront tendre les « besoins » en fonction d'impératifs productifs et/ou de valorisation mais plus fondamentalement, un type de rapports sociaux qu'elle a elle-même introduit abstraitement dans la signification portée par les produits. Le travail, qui est au cœur de la production, donne forme à une sphère au sein de laquelle<sup>53</sup>, il médiatise les rapports sociaux qui finissent par « tourner » autour de lui et du produit au sein duquel il se concentre, se coagule et se re-présente. Cette « coagulation », qu'elle soit le résultat du procès de valorisation dans le capitalisme ou de tout autre mesure du temps socialement nécessaire à la production de tel ou tel produit eu égard à l'emploi rationnel des outils de travail (donc au sein de sociétés modernes non capitalistes – du moins en apparence – qui se structurent autour d'un « mode de production »), nécessite une gestion et une comptabilisation (une quantification), par lesquelles s'impose une forme de domination de l'abstraction sur les relations directes intersubjectives. Avec les produits, cette gestion et comptabilisation, cette quantification adaptée à une logique immanente à la

---

<sup>51</sup> Moishe Postone, *op. cit.*, p. 259. Ce passage part du travail en tant que médiation des rapports sociaux, mais, le travail comme la marchandise, en tant que catégories concomitantes à l'abstraction des rapports sociaux, peuvent être analysés d'une façon similaire en partant pour chacune de la sphère d'où leur réalité sociale (non leur vérité) se fait jour de façon la plus nette : marchandise, objet de consommation, travail, pratique de production.

<sup>52</sup> « [...] le travail sous le capitalisme n'est pas réellement libre de la détermination sociale non consciente mais qu'il est lui-même devenu le médium de cette détermination [...] », dans Moishe Postone, *op. cit.*, p. 259.

<sup>53</sup> Malgré sa « matérialité » qui lui donne une apparence d'instrument transhistorique au service des hommes et de « leur métabolisme avec la nature »

production, se déploie dans la sphère des « besoins » et de leur satisfaction par la consommation, et participent à ordonner et généraliser d'une façon historiquement déterminée les modes de pensée des individus. Celles-ci se caractérisent principalement par une séparation fondamentale qui supporte la réalité vécue et qui se fait jour entre les formes abstraites engendrées par les pratiques de quantification (amplifiée par les outils technologiques adaptés à leurs usages, tel l'informatique) comme des objectivités qui semblent issues de lois formelles, d'un système formel, et une subjectivité dont le sens se réfère à une domination sur toute « chose » pouvant être passée au crible d'une évaluation quantitative (objets, êtres vivants, et de plus en plus, nos propres corps, compétences, adaptabilités, etc.) dans le but de s'auto-constituer. Il s'agit donc d'une dichotomie paradoxale dont les deux éléments s'affrontent tout en s'appuyant l'un sur l'autre, consciemment dans un sens (la subjectivité dominatrice semblant s'appuyer sur le « système formel » dans son auto-constitution), inconsciemment dans l'autre sens (les abstractions se fondent par rapport à la « subjectivité pure » de l'individu du capitalisme qui ne perçoit pas la « nature » de ce qui le domine socialement). La « mesure » ne peut s'éprouver que dans notre intention d'en affirmer, même inconsciemment, la norme et la cadence. C'est ce que nous faisons durant le cycle de la reproduction dans le capitalisme (surtout restructuré dans sa phase finale) et pour lequel la consommation assure le mouvement perpétuel nécessaire à l'accroissement sans fin de la production. Au sein d'une telle dynamique, d'une telle coextensivité de la production et de la consommation, les individus remarque György Markus :

« sont déterminés de l'extérieur non seulement dans leur situation sociale objective mais aussi dans leur subjectivité ; les besoins, les aspirations, les intérêts dont ils prennent conscience sont canalisés dans une certaine direction à la fois spontanément (d'où la catégorie de conscience fétichiste), et à travers les idéologies dominantes – par et en accord avec les rapports existants de domination sociale »<sup>54</sup>.

Propos que viennent étayer ceux de Jean-Marie Vincent :

« Les individus deviennent des “ sujets ” pour les objets, des “ sujets ” à la recherche de satisfactions objectales qui leur donnent l'impression d'étendre leurs capacités relationnelles grâce à des jeux de permutation et de substitution entre des excitations éphémères. L'objet est là pour donner à des sujets largement enfermés dans des pratiques routinières et réactionnelles, le sentiment d'être des “ moi ” en expansion dans un contexte d'autorelationnalité, c'est-à-dire de relations aux objets en vue de se les assimiler. Le sujet se perd dans des objets – plus ou moins accessibles – dans l'espoir de se trouver et de trouver sa place au-delà des contraintes des rapports sociaux de production [et, peut-on dire actuellement, pour une adaptation à l'univers de ces rapports]. Derrière les apparences d'une relation à soi et d'une prise de possession symbolique du monde, il se produit ainsi un processus de réfraction des réalités sociales et naturelles à travers des objets chiffrés »<sup>55</sup>.

Qu'est-ce que la « production » ?

La production, dans la poursuite de sa propre logique, engendre des entités (les produits et/ou marchandises) dont la « nature » implique qu'elles soient soumises aux concepts, à l'ordre conceptuel issu des rapports sociaux des sociétés modernes et des usages qui en sont inhérents (le règne du

---

<sup>54</sup> György Markus, *op. cit.*, p. 175.

<sup>55</sup> Jean-Marie Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, éd. PUF, 1987.



calcul), et qui en font des « choses » soumises à nos intérêts, sous couvert des « besoins ». Mais par effet rebond, ce paradigme inaugure de nouveaux concepts, façonne en retour l'ordre conceptuel de telle sorte que ces concepts deviennent des produits eux-mêmes, des « choses » dans l'ordre des idées (ce qui explique le fait que, comme nous l'avions noté plus haut, que les produits soient présentés commercialement comme des « concepts »). La subjectivité n'est donc que toute relative, relative à un mode de pensée, à un processus social, et soumise en dernier lieu à une objectivité que nous contribuons nous-mêmes à élaborer par le biais de la production et de la logique qui lui est immanente.

Afin de définir ce que recouvre cette logique productive, la « nature » de la production, au travers de la réalité au sein de laquelle elle se déploie et en laquelle elle trouve à se justifier, il nous faut comprendre la « nature » de la conscience<sup>56</sup> qui lui donne un sens et une nécessité dans la « naturalité », la matérialité de cette réalité, et qui façonne les rapports sociaux en conséquence. La matérialisation de cette conscience, en tant que médiation sociale se concrétisant dans les produits dont la centralité en est le révélateur, et par répercussion cette conscience elle-même, s'auto-régénère dans la praxis de la production, faisant de celle-ci l'acte processif par lequel les hommes se construisent une illusoire et pathétique puissance<sup>57</sup>. Rationalisation et production sont les deux éléments d'un même processus pour lequel la primauté du quantifiable relègue les relations humaines dans le domaine de l'auto-constitution instrumentale des individus (rapports sociaux séparant et fragmentant les entités individuelles entre elles, entités dont l'unique horizon est de s'affirmer ou mourir). Ce processus se dévoile dans la réalité constituée par l'économie et son paradigme.

---

<sup>56</sup> Nous n'opposons pas ici bien sûr la conscience à l'objet, l'esprit à la matérialité : « L'opposition naïve de la conscience et de l'objet est balayée quand la conscience désigne la structure même de l'objet, la forme objective elle-même comme telle. Voilà pourquoi, d'abord, la conscience des agents de la production, des capitalistes, des économistes vulgaires n'entre pas en désaccord avec les formes objectives du capital, parce qu'elle est la vue de ces formes, leur manifestation et leur effectivité », dans Michel Henry, *Marx, tome 1, op. cit.*, p. 380.

<sup>57</sup> Illusoire dans le sens où le déploiement de la puissance n'est donné en dernière analyse qu'aux objets, aux produits issus d'une logique d'accumulation dont l'essence comporte le risque d'en interdire tout contrôle effectif, toutes formes d'accumulation de « richesses » confondues par ailleurs, ce qui représente pour tout projet d'émancipation une difficulté majeure par rapport à un « ré-enchassement » de l'économie, et donc de la praxis productive, dans le « social ».

Dès lors, à partir du moment où nous avons défini les contours de la « nature » de la production, nous pouvons nous interroger sur l'opportunité de déterminer par ce terme, et de considérer par le biais de ce concept, les différentes activités liées au fait de se procurer de quoi « vivre » dont, d'une part, celles mises en œuvre dans les « sociétés » primitives, et d'autre part, celles que nous aurons à élaborer pratiquement et théoriquement dans l'optique d'une sortie de l'économie. Il y a une différence fondamentale, nous l'avons vu dans la présente analyse, entre le fait d'agir conformément à un schème culturel par rapport auquel c'est soit l'objet qui est au centre de la vie sociale et qui détermine la « nature » des rapports sociaux, soit ce sont les relations intersubjectives (l'immédiateté sociale) qui déterminent la signification et la place des objets au sein des rapports sociaux. Si dans le premier cas, il est possible d'appliquer le concept de production à un type de sociétés pour lesquelles le produit représente le facteur principal de progrès humain, du moins dans l'idéologie de la majeure partie de ces sociétés, y compris celles se réclamant d'une « émancipation » des hommes vis-à-vis de formes dominatrices telles le marché ou la classe sociale possédante, dans le second cas, il devient beaucoup plus hasardeux d'y appliquer ce concept, du fait, comme nous l'avons dit, que la praxis productive dans son essence, contient une dynamique à laquelle il semble difficile d'échapper parce que constitutive d'un mode de pensée particulier. Et cet obstacle devient vite un pari si on le considère du point de vue de pratiques d'émancipation visant à s'extraire de l'emprise dans nos vies et nos pensées du « réalisme » économique et productif (« réalisme » fondé sur une réalité que nous contribuons plus ou moins à faire vivre) :

« Les mots dont nous disposons pour décrire une société note Bruno Astarian, n'ont pas prévu que cette société puisse être communiste. Pour dépasser les limites du thème de la gratuité, il faut une catégorie qui ne soit ni “production” ni “consommation”, etc. L'unification de la vie dans le communisme, le dépassement de toutes les séparations, la production directe de socialisation au niveau de l'individu posent des problèmes de lexique que je n'ai pas trouvé à résoudre autrement que dans la formule de production sans productivité, que l'on peut aussi dire “consommation sans nécessité” »<sup>58</sup>.

Les termes nous manquent effectivement pour désigner des pratiques qui n'existent encore qu'à l'orée de nos espoirs<sup>59</sup>. Mais pourtant nous pouvons d'ors et déjà augurer que de nouveaux concepts pourront émerger consciemment de relations humaines renouvelées, considérées de ce point de vue comme fondamentales et « centrales » en ce sens qu'à partir d'elles, les représentations du monde qui en émanent puissent être jugées selon ce que certains appellent une « troisième nature » de l'homme, une nouvelle forme à susciter, plus transparente, de fétichisme.

« S'il n'y a pas de valeur d'usage autrement que sous la forme de la valeur dans la société capitaliste, si valeur et capital constituent une forme toute-puissante, totalisante, de socialisation qui façonne tous les aspects de la vie, leur dépassement n'est pas une question de simple remplacement des mécanismes du marché par une manipulation de ces formes par l'État ou par l'auto-gestion par les travailleurs, mais exige une transformation radicale de toutes les sphères de l'existence »<sup>60</sup>.

Max L'Hameunasse

---

<sup>58</sup> Bruno Astarian, « Activité de crise et communisation » (sur internet).

<sup>59</sup> Mais dont l'apparition épisodique et locale – mais sans l'évocation à-la-mode du « localisme » - dénote néanmoins de cette puissance réactionnelle et libératoire inhérente à la vie contenue potentiellement dans les contradictions de notre situation actuelle.

<sup>60</sup> Texte « Communisation et théorie de la forme-valeur », in revue *Endnotes*, n°2 (sur internet).



# Le fétichisme comme inventivité sociale

## ou, les fétiches sont des dieux en cours de construction

David Graeber

Dans cet article, j'aimerais faire une contribution aux théories de l'inventivité sociale. Par inventivité sociale, je veux parler de l'invention de nouvelles formes sociales et organisations institutionnelles. Ce genre d'inventivité est le sujet d'un certain débat en théorie sociale depuis un moment, mais jusqu'à maintenant l'anthropologie n'y a pas joué un grand rôle. J'aimerais alors amener l'anthropologie sur un domaine qui est vu traditionnellement comme son pré carré, en examinant la littérature sur le « fétichisme » en Afrique.

D'aucun pourrait affirmer que ce genre d'inventivité a toujours été une des grandes questions de la théorie sociale, mais il me semble que l'intérêt actuel qu'il suscite peut être relié à deux tendances profondes. Ou peut-être plus précisément, dans le désir de s'extraire de deux dilemmes qui ont hanté la théorie sociale pendant un certain temps. L'une, décrite le plus clairement, peut-être, par Alain Caillé (2000), sociologue français et animateur du groupe MAUSS, est la tendance de la théorie à faire des aller-retour sans fin entre ce qu'il appelle les modèles « holistes » et « individualistes ». Si l'on ne souhaite pas voir les êtres humains comme de simples éléments dans une structure plus large (une « société », une « culture », appelez-la comme vous voulez), condamnés à éternellement l'exprimer ou la reproduire, et si l'on ne veut pas retomber dans la vision économique du « choix rationnel », qui se fonde sur une collection d'individus à la recherche d'une quelconque satisfaction personnelle et envisage les institutions de plus grande ampleur comme de simples effets de bord de leurs choix, alors cela semble précisément le moment de commencer à formuler une alternative. Les êtres humains inventent effectivement de nouvelles formes sociales et culturelles tout le temps, mais ils le font rarement dans le seul but de remplir leurs objectifs personnels. En fait, leurs objectifs personnels s'avèrent souvent formés à travers les institutions mêmes qu'ils inventent. Caillé suggère que la meilleure façon de développer une alternative aux modèles utilitaristes du « choix rationnel », actuellement dominants, est de l'établir non pas à partir des relations marchandes mais plutôt du fameux exposé de Marcel Mauss sur le don, qui est entièrement consacré à l'invention de nouvelles relations sociales. Il n'est pas le seul à œuvrer dans cette direction. Hans Joas (1993, 1996, 2000) a essayé de faire quelque chose de semblable en partant non pas de Mauss mais de la tradition du pragmatisme américain. J'ai moi-même essayé de faire quelque chose dans cette lignée dans mon livre *Towards an anthropological theory of value (Pour une théorie anthropologique de la valeur, NdT)* où, inspiré en partie par les idées développées par mes anciens professeurs Terry Turner (p.e. 1979, 1984) et Nancy Munn (p.e. 1977, 1986), j'ai tenté d'élargir la notion marxienne de production pour y inclure le façonnage des personnes et des relations sociales.

L'autre tendance est plus explicitement politique et se rapporte au concept de révolution. Ici, la problématique découle largement du contenu du marxisme. Marx, peut-être plus que n'importe quel

autre théoricien classique du social, voyait l'inventivité et l'imagination comme l'essence de ce que cela signifie d'être humain ; mais, comme l'a remarqué Hans Joas entre autres, quand il passait aux exemples, il avait tendance à s'exprimer comme si toutes les formes d'action créative se réduisaient en réalité à deux : la production d'objets matériels et la révolution sociale. Pour Joas, cela rend l'approche de Marx si limitée qu'il préfère l'écarter entièrement. Je préfère conserver ce que j'estime être ses perspectives les plus pertinentes et les appliquer aussi à d'autres formes d'inventivité. Mais ce qui est en question ici, c'est la relation entre les deux. Parce qu'il y a une curieuse disparité. Marx soutient qu'aussi bien la capacité humaine de l'inventivité que les facultés critiques s'enracinent en dernier ressort dans le même substrat que l'on pourrait appeler notre capacité à l'imagination réflexive. D'où son fameux exemple de l'architecte qui, contrairement à l'abeille, érige son bâtiment par la pensée avant qu'il ne soit érigé pour de vrai. Si nous pouvons imaginer des alternatives (qui n'existent pas encore), nous pouvons envisager le monde existant comme inadéquat. Nous pouvons aussi faire advenir ces choses. C'est pourtant là toute l'ambiguïté : alors que notre capacité à révolutionner émerge de cette faculté critique même, le révolutionnaire, selon Marx, ne doit jamais opérer suivant la même méthode que l'architecte. Ce n'était pas du tout la tâche du révolutionnaire de débarquer avec des plans pour une société future pour ensuite essayer de les concrétiser, ni, en fait, d'imaginer les détails de la société du futur. Cela serait de l'utopisme, qui pour Marx est un fourvoiement bourgeois inepte. Ainsi, les deux formes d'inventivité – l'invention de maisons, ou d'autres objets matériels, et l'invention de nouvelles institutions sociales (ce qui est, après tout, en quoi consiste vraiment la révolution) – ne devraient pas fonctionner du tout de la même manière.

J'ai déjà un peu écrit à propos de ce paradoxe<sup>1</sup>. Ce que je veux mettre en avant ici, c'est comment il a contribué à un problème fondamental dans la théorie révolutionnaire : quel est précisément le rôle de l'inventivité, collective ou individuelle, de l'imagination, dans un changement social radical ? À moins que l'on souhaite adopter des formulations complètement absurdes (la révolution adviendra grâce à la logique inexorable de l'Histoire ; l'initiative humaine n'y sera pour rien ; par la suite, cependant, l'histoire prendra fin et nous entrerons dans un monde de liberté dans lequel l'initiative humaine sera finalement sans entrave...) cela doit être la question clé, mais ce que devrait être la réponse n'est pas du tout clair.

Le théoricien révolutionnaire qui s'est saisi du problème le plus explicitement était Cornélius Castoriadis, dont le groupe *Socialisme ou Barbarie* fut probablement l'influence théorique la plus importante pour les étudiants insurrectionnalistes de Mai 68. Castoriadis fut le véritable fondateur de la mouvance autonomiste qui s'avère être probablement la lignée dominante du marxisme continental<sup>2</sup>, et finalement prit le point de départ de Marx – sa foi dans le rôle critique de l'imagination créative et, de là, notre capacité à faire la révolution – tellement au sérieux qu'il finit par abandonner entièrement la plupart des autres principes du marxisme. Pour Castoriadis, la grande question est devenue l'émergence du nouveau<sup>3</sup>. Après tout, la plupart des moments réellement géniaux de l'histoire humaine

---

<sup>1</sup> Dans le dernier chapitre de *Towards an anthropological theory of value (Pour une théorie anthropologique de la valeur)* sous-titré « Le problème du fétiche, IIIb ». Ce qui suit dans cet article était, pour une grande part, initialement écrit pour ce chapitre mais a dû être finalement coupé pour des raisons de place. J'ai été tenté de l'appeler « Le problème du fétiche, IIIc », mais il semblait peu probable que de nombreux lecteurs saisissent la blague.

<sup>2</sup> Particulièrement en Italie. Le représentant le plus connu pour la plupart des lecteurs du monde anglophone est Toni Negri, mais la plupart des idées présentées dans *Empire* sont le produit d'une longue tradition impliquant beaucoup d'autres auteurs et activistes.

<sup>3</sup> Pour Castoriadis, l'histoire n'est plus une question de développement ou de jeu des forces productives ou de classes, mais l'œuvre de l'*imaginaire*, qui est *invention ex nihilo*, où la mutation est « le postulat d'un nouveau type de comportement [...] l'institution d'une nouvelle règle sociale [...] l'invention d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme » qui est « une émergence ou une production qui ne peut pas être déduite sur la base d'une situation précédente ».

implique l'invention de quelque chose d'inédit, quelque chose qui n'avait jamais existé auparavant, que ce soit la démocratie athénienne ou la peinture de la Renaissance, et c'est précisément ce que nous avons l'habitude de trouver « révolutionnaire » à leur sujet. L'histoire, donc, fut une question de pression constante de l'imagination contre son endiguement social et son institutionnalisation. C'est par ce dernier processus, soutint-il, que l'aliénation fait son entrée. Là où Marx a vu une contradiction dans le fait que nous créons notre monde physique, mais que nous n'avons pas conscience et, de ce fait, pas la maîtrise du processus par lequel nous le faisons (c'est pourquoi nos propres actes semblent se retourner contre nous en tant que puissances extérieures), pour Castoriadis, le problème était que *toutes les sociétés s'auto-instituent*, mais sont aveugles à leur propre inventivité. Tandis qu'une *vraie société démocratique est une société qui s'auto-institue mais en toute connaissance de cause* (in Ciaramelli, 1998, p. 134). À la fin, Castoriadis abandonna même le terme de « socialisme » pour lui substituer celui « d'autonomie », définissant les institutions autonomes comme celles dont les membres ont eux-mêmes, consciemment, inventé les règles suivant lesquelles ils fonctionnent et sont prêts à les réexaminer constamment (Castoriadis, 1991)<sup>4</sup>.

Cela semble vraiment un point de tension exceptionnel dans la pensée radicale. Ce n'est probablement pas une coïncidence que Roy Bhaskar, fondateur de l'école du réalisme critique (1979, 1993, 1994, 2001), jugea justement ce point comme celui nécessitant de rompre complètement avec la tradition philosophique occidentale. Après avoir soutenu la nécessité d'une approche dialectique des problèmes sociaux, il finit par se demander : quand les éléments contradictoires sont subsumés dans un niveau d'intégration plus élevé qui est plus que la somme des parties, quand des problèmes apparemment insolubles sont résolus par quelque géniale synthèse inédite qui portent les choses à un tout nouveau stade, d'où provient réellement cette nouveauté ? Si le tout est plus que la somme des parties, quelle est la source de ce *plus*, cet élément transcendant ? Dans son cas, il finit par se pencher sur les traditions philosophiques indiennes et chinoises, et affirmer que la principale raison pour laquelle le marxisme existant a produit tant de résultats décevants était son refus de se saisir de telles questions, du fait de son hostilité à quoi que ce soit qui ressemblerait à des questionnements « spirituels ».

Ce qui est important, dans l'objectif de cet article, est seulement de souligner que tous ces auteurs, d'une façon ou d'une autre, traitent du même problème. Si l'on ne veut pas considérer les êtres humains seulement comme des épiphénomènes d'une structure ou d'un système plus vaste, ou comme des particules élémentaires à la recherche d'un vague bonheur, mais comme des êtres capables d'inventer leurs propres mondes pleins de sens, alors leur capacité à inventer de nouvelles institutions ou relations sociales semble vraiment le champ à scruter. Les penseurs radicaux traitent juste des mêmes questions d'un point de vue plus pragmatique puisque, en tant que révolutionnaires, ce qui les intéresse est précisément l'invention de nouvelles institutions sociales et de nouvelles formes de relation sociale. Comme je le dis, il est évident que les gens, de fait, inventent effectivement sans cesse de nouvelles institutions et de nouvelles relations. Cependant, la façon dont ils le font demeure manifestement difficile à théoriser.

Est-ce que l'anthropologie peut être d'une quelconque aide pour cela ? Il n'est pas évident que ce soit le cas. L'anthropologie ne s'est pas vraiment saisie de ce genre de question hautement théorique depuis un moment, et n'a jamais eu grand-chose à dire sur la révolution. On peut affirmer que cela n'est peut-être pas plus mal, que l'inventivité humaine ne puisse, et ne devrait, pas être soumise au

---

<sup>4</sup> Le lien avec l'école autonomiste est visible en examinant l'œuvre préalable de Toni Negri sur le pouvoir constituant. Fondamentalement, il essaye de travailler sur exactement les mêmes problèmes : quel est le pouvoir populaire d'inventivité qui émerge lors des périodes révolutionnaires et comment serait-il possible de l'institutionnaliser ?

modèle théorique de quiconque. Mais l'argument opposé pourrait tout aussi bien être retenu que si ces questions méritent d'être posées, alors l'anthropologie est la seule discipline vraiment en mesure d'y répondre – puisque, après tout, l'immense majorité de l'inventivité réelle, historique, sociale, pour le meilleur et pour le pire, a été reléguée dans le domaine académique. La plupart des thèmes classiques, au tout début même de l'anthropologie – potlatch, danse des esprits, magie, rituel totémique et apparenté – concernent précisément l'invention de nouvelles relations sociales et de nouvelles formes sociales.

Alain Caillé serait certainement d'accord avec cette appréciation : c'est pourquoi il choisit l'essai de Marcel Mauss sur le don comme point de départ. Mauss lui-même voyait son travail sur les dons comme un composant d'un projet plus vaste, une enquête sur les origines de la notion de contrat et d'obligation contractuelle. (C'est la raison pour laquelle la question qui le fascinait réellement était de savoir pourquoi celui qui recevait un don ressentait l'obligation d'en faire un en retour.) Cela s'est avéré une approche extrêmement fructueuse mais dans cet article je voudrais en suggérer une autre, dont j'espère qu'elle sera tout aussi productive, et qui déploie un ensemble de questions un peu différentes. Cela commence par le problème du fétichisme.

## Pourquoi le fétichisme ?

« Fétichisme » est clairement un terme controversé. Il fut initialement forgé pour décrire ce qui était considéré comme des coutumes étranges, primitives et plutôt scandaleuses, et la conséquence fut que la plupart des fondateurs de l'anthropologie moderne – dont Marcel Mauss, prépondérant parmi eux – jugèrent le terme si connoté qu'il valait mieux l'abandonner complètement. C'est certainement ce qui serait arrivé nonobstant le fait qu'il ait été employé si largement – en tant que terme technique un tant soit peu ironique pour décrire certaines habitudes occidentales – aussi bien par Karl Marx que par Sigmund Freud. Ces dernières années, le mot a fait l'objet d'un regain d'intérêt, principalement du fait du travail d'un érudit nommé William Pietz, qui a écrit une série d'essais appelée « La question du fétiche » (1985, 1987, 1988), retraçant l'histoire du terme, son émergence dans le brassage culturel des enclaves de la côte de l'Afrique Occidentale entre les XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. De façon plutôt insolite, Pietz est un érudit indépendant qui a eu une énorme influence sur le monde académique. Ses essais parvinrent à inspirer une petite littérature en soi durant les années 1990, y compris un ouvrage pluridisciplinaire volumineux et salué en Eucanahie (*États-Unis du Centre de l'Amérique du Nord, Alaska et Hawaï, NdT*) (Apter et Pietz, 1993), deux collections au Pays-Bas (*Etnofoor*, 1990, Spyer, 1998) et un certain nombre d'essais. Le thème prépondérant dans toute cette littérature est la matérialité : comment des objets matériels sont transformés en devenant des objets de désir ou de valeur, une valeur qui semble souvent, d'une façon ou d'une autre, déplacée, excessive ou inappropriée. Ce qui m'intéresse est ici légèrement différent. Ce qui est particulièrement intéressant pour moi est l'argument de Pietz selon lequel l'idée de « fétiche » n'était le produit ni des traditions africaines, ni européennes, mais de la confrontation entre les deux : le produit d'hommes et de femmes avec des conceptions du monde très différentes et qui permet d'avoir quelque espoir dans des tentatives de conciliation. Le fétiche était né, d'après Pietz, dans une sphère d'improvisation permanente, c'est-à-dire quasi idéale pour l'inventivité sociale.

Dans ce qui suit, j'examinerai l'exposé de Pietz sur l'origine du fétiche, et de là j'essayerai de compléter son explication (tirée presque exclusivement de sources occidentales) avec ce qui éclairera peut-être ce que les personnages africains du récit pourraient avoir pensé de ce qui se tramait, puis je retournerai à notre problème de départ – et pour voir comment tout cela se rapporte au « fétichisme » dans le sens marxien plus traditionnel. Pour résumer une longue et complexe argumentation, ce que

j'affirmerai tout simplement est la chose suivante : nous sommes habitués à voir le fétichisme comme une illusion. Nous produisons des choses et puis, parce que nous ne comprenons pas comment nous le faisons, nous en arrivons à traiter nos propres inventions comme si elles avaient un pouvoir sur nous. Nous nous prosternons et adorons ce que nous avons fait nous-mêmes. Suivant cette logique, néanmoins, les objets que les visiteurs européens ont tout d'abord désignés comme « fétiches » étaient, au moins dans la perspective africaine, particulièrement peu fétichisés. En fait, ils étaient considérés assez explicitement comme ayant été produits par des êtres humains. Les gens « façonnaient » un fétiche comme moyen de créer de nouvelles responsabilités sociales, d'instaurer des contrats et des accords, de former de nouvelles associations. S'il a été possible que cela échappe totalement aux Européens, c'est seulement à cause de leur obsession pour les questions de valeur et de matérialité, ainsi que leur manque complet d'intérêt pour les relations sociales et leur caractère intrinsèquement précieux. Ce n'est pas pour dire que ces objets n'étaient absolument pas fétichisés. Mais c'est leur élaboration qui est foncièrement ce qu'il y a de plus intéressant à leur sujet.

### Le fétichisme selon Pietz

Si le lecteur veut bien me permettre une version extrêmement simplifiée de l'argument complexe et stratifié de Pietz : la notion de fétiche n'était pas un concept européen traditionnel. Les européens médiévaux avait tendance à interpréter les religions exotiques à différents titres : idolâtrie, apostasie, athéisme. L'idée semble plutôt être apparue, dans l'esprit des premiers marchands, marins et aventuriers des mers, italiens, portugais et hollandais qui faisaient des affaires en Afrique occidentale à partir du XVe siècle, principalement du fait d'une confrontation avec la menace de relativisme. Ces marchands étrangers opéraient dans un environnement qui ne pouvait guère manquer de jeter un doute sur leurs *a priori* concernant la nature du monde et de la société : en premier lieu, sur la relativité de la valeur économique, mais aussi celle de la logique de gouvernement, la dynamique de l'attraction sexuelle, et toute une série d'autres sujets. En décrivant les Africains comme « fétichistes », ils essayaient d'éviter certaines des implications les plus perturbantes de leur propre expérience.

Les premiers marchands portugais qui bâtirent des « forts » sur les îles des criques et des rivières le long des côtes africaines occidentales étaient attirés en ces endroits par une chose : la croyance que cette partie du monde était celle d'où provenait initialement la plupart de – si ce n'est tout – l'or du monde. Aux XVIe et XVIIe siècles, l'or fut le principal produit extrait de la région (ce n'est qu'un peu plus tard que l'intérêt se reporta sur les esclaves). Il s'agissait d'individus avec un esprit extrêmement pragmatique, abordant un monde très complexe apparemment rempli d'une variété infinie de langues, de religions et de formes d'organisation sociale étranges, pour lesquelles, au demeurant, aucun d'entre eux ne montra un intérêt particulier pour les comprendre en tant que phénomène à part entière. Ils en avaient simplement après l'or. Pietz suggère que l'expérience même de circuler à travers tant de cultures incita à une sorte de matérialisme rudimentaire ; il note que, dans leurs écrits, les premiers explorateurs marchands avaient tendance à décrire un monde dans lequel ils ne percevaient que trois catégories d'objets significatifs : les outils, les dangers potentiels et les marchandises potentielles (1985, p. 8). Et pour des raisons évidentes, ils avaient aussi tendance à estimer la valeur d'à peu près tout du point de vue du prix qu'ils pensaient pouvoir en tirer sur les marchés européens.

Le problème était que, afin de mener leur commerce, ils devaient constamment se confronter au fait que les Africains qu'ils rencontraient avaient des systèmes de valeur très différents. Pas complètement différents. Un des premiers marchands vénitiens, nommé Cadamosto, écrivait : « L'or est fort prisé par eux, à mon avis, plus que par nous, parce qu'ils le considèrent comme très précieux : cependant, ils l'ont négocié à bas coût, prenant en échange des articles de peu de valeur à nos yeux ».

Dans une certaine mesure, cela conduit à la rhétorique bien connue des babioles et colifichets. Les marchands insistaient toujours sur le fait que les Africains étaient prêts à accepter toute sorte de camelote – « broutilles », « cochonneries », « jouets » – contre de l'or et d'autres marchandises précieuses. Mais en même temps, les Africains n'étaient clairement pas prêts à accepter n'importe quoi, et on ne pouvait pas dire à l'avance de quelle sorte de camelote aurait envie tel ou tel groupe. Quiconque s'est plongé dans les « comptes rendus de voyageurs » de cette période aura probablement noté combien de temps et d'énergie les marchands devaient consacrer à comprendre quelle variété particulière de collier dérisoire, quelle couleur ou quel type de babioles futiles seraient acceptés à telle ou telle escale.

De telles situations incitent très naturellement à réfléchir, à méditer sur le caractère arbitraire de la valeur. Après tout, il est important de garder à l'esprit que ces marchands aventuriers, n'étaient pas seulement à la recherche d'or, mais ils le faisaient au péril de leur vie. Les « forts » côtiers étaient des trous à rats infestés par le paludisme : un Européen qui y passait une année n'avait qu'une chance sur deux de rentrer vivant. Il serait naturel, dans ces circonstances, de commencer à se demander pourquoi on est prêt à risquer la mort pour obtenir un métal jaune et mou, qui n'est même pas utile à quoi que ce soit, sauf pour faire joli ? En quoi cela est-il réellement différent de l'attrait pour les babioles et autres colifichets ?<sup>5</sup> Ce n'est pas comme si les gens de cette époque étaient incapables de telles réflexions : l'absurdité d'une envie si démesurée pour l'or est devenu un thème récurrent pour les caricaturistes populaires, particulièrement à l'époque des conquistadors. Cependant, les marchands en Afrique occidentale semblent plutôt être arrivés à l'orée d'une telle conclusion et s'en sont alors détournés. Au lieu de reconnaître le caractère arbitraire sous-jacent de tous les systèmes de valeur, leur conclusion fut que c'était les Africains qui étaient arbitraires. Les sociétés africaines étaient totalement désordonnées, leurs philosophies totalement erratiques, leurs goûts totalement capricieux et lunatiques :

« La secte la plus peuplée [en Guinée] est celle des païens, qui ne se soucient d'aucune religion ; pourtant, chacun d'entre eux a quelque broutille ou autre, à laquelle ils vouent un respect particulier, ou une espèce d'adoration, croyant qu'elle peut les défendre contre tous les dangers : certains ont une queue de lion, certains une plume d'oiseau, certains un caillou, un bout de chiffon, une jambe de chien ; ou, en bref, tout ce qui leur passe par la tête : et ils appellent cela leur fétiche, dont le mot ne signifie pas seulement la chose adorée, mais quelques fois un sort, un charme ou un enchantement » (William Smith, 1744, in Pietz, 1987, p. 41)

Ainsi les Africains étaient manifestement comme des bambins, ramassant sans cesse des petits objets du fait qu'ils semblaient bizarres, frustrés ou bigarrés, et s'attachant à eux en les traitant comme s'ils avaient une personnalité, les adorant, leur donnant des noms. Cela même qui les avaient conduits à conférer une valeur à n'importe quel objet sur les marchés, les amenait à faire de n'importe quel objet une divinité.

L'explication la plus fréquente sur l'origine des fétiches débute de la façon suivante : un africain se propose de planifier un certain projet, aller commercer par exemple. Il sort de chez lui le matin et la première chose qu'il voit qui lui paraît inhabituelle ou extraordinaire, ou simplement qui attire arbitrairement son attention, il l'adopte comme amulette qui lui permettra d'accomplir son dessein.

---

<sup>5</sup> En fait, il n'y a pas de raison particulière pour que l'or soit un meilleur moyen d'échanges que les perles. Les économistes, bien sûr, pourraient présenter l'argument que l'offre d'or dans le monde est intrinsèquement limitée, alors que les colifichets peuvent être fabriqués en nombre infini ; cependant, il n'y avait aucun moyen pour que les marchands européens de l'époque aient la moindre idée de la quantité d'or qui compose la croûte terrestre ; ils le considéraient comme si précieux du fait qu'il l'obtenait avec difficulté de contrées très lointaines, tout comme les Africains avec les colifichets.

Pietz l'appelle la « conjoncture accidentelle d'une envie ou d'un but momentané et d'un objet aléatoire porté à l'attention du désirant » ; Le Maire le présente plus simplement : ils « vénèrent la première chose qu'ils croisent le matin ». Bosman écrit au sujet d'un de ses informateurs :

« Au fait que le nombre de leurs dieux était infini et innombrable, il a eu l'amabilité de me donner la réponse suivante : à partir du moment, dit-il, où l'un d'entre nous est déterminé à entreprendre quelque chose d'important, nous cherchons d'abord un dieu pour réussir l'entreprise conçue ; et cheminant avec ce dessein, nous prenons la première créature qui se présente à nos yeux, que ce soit un chien, un chat ou l'animal le plus méprisable au monde, pour notre dieu ; ou peut-être à la place, tout être inanimé qui tombe sous nos pas, aussi bien une pierre, un morceau de bois, ou toute chose de même nature » (in Pietz, 1987, p. 43)

Ce n'est pas « l'altérité » des Africains occidentaux qui a finalement conduit des Européens à des caricatures aussi extrêmes, donc, mais plutôt, la menace de la similarité – qui exigeait le rejet le plus radical. De même avec l'esthétique, en particulier l'esthétique de l'attraction sexuelle. Les sources européennes ont décrit les pratiques étranges des femmes qu'ils rencontrèrent dans les cités côtières, qui se « fétichisaient elles-mêmes » en maquillant leurs visages avec différentes sortes d'argiles colorées, ou portaient de « l'or fétiche » dans leurs cheveux, des ornements finement ouvragés, des grenouilles et des oiseaux accompagnés de perles de verre et de parures semblables. Les descriptions n'y sont pas généralement réprobatrices, mais elles adoptent communément une sorte de ton narquois, celui du mépris pour ce qui semble passer pour de la beauté dans ces contrées, ce que les Africains trouvent séduisant ou attirant. Mais, de nouveau, il est évident qu'ils protestent trop. Si les résidents européens avaient été totalement à l'abri des charmes de femmes avec de la terre sur le visage et des grenouilles dans les cheveux, ils n'auraient pas engendré des centaines d'enfants avec elles. En fait, il n'y a pas de raison particulière de penser que le nombre de ces enfants aurait été sensiblement supérieur si les femmes en question s'étaient comportées comme des dames européennes convenables et avaient plutôt mis du gras sur leurs lèvres et des anneaux d'or dans leurs oreilles.

La même dynamique réapparaît lorsque les Européens parlent des modes de gouvernement africains. Tout d'abord, les observateurs insistaient sur le fait que la base de la vie sociale africaine était foncièrement chaotique, qu'elle manquait totalement d'ordre public systématique ; néanmoins, ils finissaient par admettre que les lois étaient, en fait, assez systématiquement appliquées. Selon certains, c'en était presque un miracle. Cette attitude est résumée par un administrateur britannique plus tardif, Brodie Cruickshank, gouverneur général de la Côte-de-l'Or au XIX<sup>e</sup> siècle :

« Le gouvernement local de la Côte-d'Or doit avoir la franchise de reconnaître qu'il est redevable au Fétiche en tant qu'agent de police. Sans ce puissant allié, il se serait avéré impossible de maintenir cet ordre qui a caractérisé le pays durant les vingt dernières années, rien qu'avec la force physique du gouvernement. La sécurité extraordinaire accordée à la propriété dans les districts les plus reculés, la grande sûreté avec laquelle des colis d'or de grande valeur sont transmis par des messagers uniques sur des centaines de kilomètres, et la facilité avec laquelle les biens perdus ou volés sont généralement récupérés, ont suscité l'étonnement des Européens nouvellement arrivés dans le pays » (Cruickshank, 1853, in Pietz, 1985, p. 25)

La raison, en concluaient-ils, se réduit au plus primitif des instincts : la peur de la mort, ou les terribles punitions que les fétiches étaient censés infliger à ceux qui avaient enfreint leurs (quelque peu arbitraires) principes.

Encore une fois, le problème n'était pas que le tableau était si exotique, mais qu'il était si familier. Que le gouvernement soit une institution principalement soucieuse de menacer les mécréants potentiels par la violence était une hypothèse de longue date dans la théorie politique occidentale ; qu'il existait principalement pour protéger la propriété était un thème en cours d'émergence au même moment. Certes, le fétiche est censé opérer par des voies invisibles et surnaturelles, et donc relevait du domaine de la religion et non de celui du gouvernement. Mais ces observateurs étaient, très majoritairement, des chrétiens, et les chrétiens de cette époque insistaient sur le fait que leur religion était moralement supérieure à toutes les autres, et particulièrement aux religions africaines, sur la base du fait que leur dieu menaçait les malfaiteurs avec l'application systématique de la torture pour toute l'éternité, et que les autres dieux ne le faisaient pas. Les parallèles sont en fait frappants, bien que ce soit un domaine pour lequel les Européens trouvaient particulièrement difficile d'être relativistes. C'était leur hypothèse de l'absolue vérité de la foi chrétienne qui a probablement rendu impossible tout mouvement plus étendu vers une attitude relativiste.

D'autre part, c'est un domaine où l'entente commune a fait une grande différence dans la pratique, surtout parce qu'avant que les européens viennent en conquérants, les serments jurés sur les fétiches et les contrats passés en « faisant » ou en « buvant » des fétiches étaient les seuls facteurs de confiance entre les Européens et les Africains engagés dans une relation commerciale. S'il n'y avait pas eu leur participation commune dans de tels rituels – souvent improvisés sur le coup pour l'occasion en combinant des bibles, des colifichets et des morceaux de bois tout à la fois – le commerce lui-même aurait été impossible. Et bien sûr, c'est ce qui nous intéresse particulièrement ici.

### Les fétiches et les contrats sociaux : deux études de cas

Maintenant, comme le lecteur l'a probablement remarqué, Pietz est presque exclusivement préoccupé par la façon dont les choses apparaissaient aux Européens qui venaient en Afrique. Il n'y a pratiquement aucune spéculation sur ce que les Africains avec lesquels ils commerçaient auraient pu penser de ce qui se passait<sup>6</sup>. Bien sûr, en l'absence de preuve documentée, une connaissance avérée est impossible ; mais il y a une assez volumineuse littérature sur des exemples plus récents du genre d'objet que ces Européens dénommaient « fétiches », ainsi que sur les systèmes africains de conception du monde, plus généralement, de telle sorte qu'on peut faire quelques hypothèses assez correctes quant à ce que cela représentait pour les Africains qui possédaient et utilisaient des tels objets. En faisant cela, on n'infirme en fait aucune des conclusions plus générales de Pietz. En fait, cela suggère que la « hantise de s'identifier », si je peux l'appeler comme ça, opère plus profondément que l'on ne pourrait le soupçonner par ailleurs.

Permettez-moi de commencer ici avec des généralisations infondées sur les relations entre les conceptions du monde européennes et africaines. Mon intérêt pour Pietz, et pour le fétichisme plus généralement, s'inscrit au départ dans une étude comparative des perles et autres « monnaies d'échanges » (Graeber, 1995, 2001), qui comprend des exemples depuis les coquillages kula des Îles Trobriand jusqu'aux lingots de cuivre kwakiult en passant par le wampum iroquois. Pour quelqu'un qui a baigné dans un environnement religieux largement façonné par le christianisme, passer des systèmes de conception du monde d'Océanie et d'Amérique de Nord à ceux d'Afrique, c'est passer d'un terrain très étrange à un autre bien plus familier. Ce n'est pas seulement que l'on peut trouver à travers toute

---

<sup>6</sup> Du moins, il n'y en a aucune dans ses trois premiers articles, les plus connus (Pietz 1985, 1987, 1988). Il aborde les conceptions ouest-africaines dans deux articles plus tardifs au sujet de la dette et du sacrifice humain (1995a, 1995b) ; ces essais, cependant, se penchent sur une période historique ultérieure, et des questions de types quelque peu différents.

l'Afrique des *topoi* (*thèmes récurrents, NdT*) mythologiques proches de l'Ancien Testament (le jardin d'Éden, la tour de Babel), et qui ne semblent pas être présents dans les autres traditions. Il y a le sentiment que les théologiens africains semblent poser essentiellement les mêmes questions existentielles<sup>7</sup>. Max Weber a présenté l'argument célèbre selon lequel chaque religion se doit de proposer une réponse à la question de la théodicée, ou justice de Dieu. Comment se fait-il que, si Dieu est à la fois bon et tout-puissant, les êtres humains doivent souffrir ? Maintenant, il est assez évident qu'en tant que généralisation, cela est simplement inexact. La question n'aurait probablement eu aucun sens pour un théologien maori, sans parler, par exemple, d'un poète aztèque ou d'un chef trobriandais. Bien que chaque tradition semble voir la condition humaine comme intrinsèquement problématique d'une façon ou d'une autre, dans la plupart, ce ne sont pas du tout les raisons de la souffrance humaine qui sont en jeu. Le problème réside ailleurs. La spéculation mythique en Afrique, en revanche, se focalise sans cesse sur la question (p.e. Abrahamsson, 1952) – même si les théologiens africains ont proposé des réponses très dérangeantes dans la perspective chrétienne (c'est-à-dire : « Qui a dit que Dieu était bon ? »)<sup>8</sup>.

J'ai parlé de « généralisations infondées » car, comme nombre d'auteurs nous l'ont rappelé, les termes « Afrique », « Europe » et « Occident » sont flous et probablement sans signification. Je ne peux pas prétendre savoir pourquoi les théologiens européens et africains semblent s'être posés les mêmes questions existentielles – peut-être parce que l'Europe et l'Afrique furent, durant une très grande partie de leur histoire, des zones périphériques sous influence des grandes civilisations urbaines du Moyen-Orient. Ce que je voudrais souligner quand même, c'est que les navigateurs européens des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles se trouvaient en territoire bien plus familier que lorsqu'ils s'aventurèrent dans des endroits comme la Chine ou le Brésil. Je soupçonne que c'est l'affinité sous-jacente qui expliquait la réaction européenne commune de dégoût et d'effarement lors de la confrontation avec tant d'aspects du rituel africain : un déni à tout prix de s'y reconnaître. Parce que, par bien des manières, les conceptions du monde africaines semblaient se saisir des mêmes questions et aboutir précisément aux conclusions que les Européens étaient soucieux d'écartier : peut-être que nous souffrons parce que Dieu n'est pas bon, ou qu'il est au-delà du bien et du mal et ne s'en soucie pas ; peut-être l'État est une institution violente et spoliatrice et qu'on ne peut rien y faire ; etc.

Je reviendrai sur ce sujet dans un moment.

À travers une grande partie de l'Afrique, la vie cérémonielle est dominée par ce que les anthropologistes ont appelé les « rituels d'affliction ». Les puissances qu'on considère dignes de considération sont presque invariablement celles capables de causer la souffrance humaine, et on entre à leur contact lorsqu'elles agressent d'une manière ou d'une autre. Une suite d'événements classiques (je prendrai un exemple malgache que je connais bien) se déroule comme suit : quelqu'un offense une puissance sans le savoir, par exemple en apportant du porc dans un lieu habité par un esprit Vazimba ; l'esprit offensé rend la personne malade ou lui inspire des cauchemars ; la personne va voir un guérisseur local qui identifie l'esprit et explique comment se le concilier. En faisant cela, la personne devient un membre de la communauté des anciennes victimes qui ont toutes alors une relation spéciale avec l'esprit, qui peut lui venir en aide ou même diriger ses pouvoirs contre ses ennemis. La souffrance mène à la connaissance, la connaissance mène au pouvoir. C'est un schéma extrêmement commun.

---

<sup>7</sup> Ce serait une raison pour laquelle les Africains ont été, dès une époque reculée, comparativement plus réceptifs aux religions comme le Christianisme ou l'Islam.

<sup>8</sup> La plupart des conceptions africaines du monde postulent, d'une manière ou d'une autre, que le créateur est au-delà du bien et du mal, comme un créateur négligent qui a abandonné le monde, ou bien un élan de fureur au-delà de toute explication morale dont le caractère arbitraire manifeste la préférence locale pour – et donc la capacité à constituer – n'importe quel système de justice humaine.

Victor Turner, par exemple, estime que parmi les Ndembu de Zambie, il n'y a essentiellement que deux types de rituel : le rituel d'affliction et le rituel de « crise de la vie » tel que les initiations et les rites funéraires. Et il ajoute que même ces derniers ont toujours « insisté sur le thème de la souffrance comme moyen d'entrer dans un statut rituel et social supérieur » (1967, pp. 15 & 16), du fait que les rites d'initiation passaient par des supplices physiques (de la souffrance) pour atteindre une sorte de connaissance rituelle. La plupart des objets africains étiquetés « fétiches » étaient intriqués précisément dans cette logique rituelle.

Prenons deux exemples représentatifs. Le premier est constitué par les Tiv du Nigeria central entre 1900 et 1950. C'est un bon exemple préliminaire car il est bien documenté et ceux-ci ne vivaient pas trop loin de la région traitée dans les textes de Pietz. Le second concerne les BaKongo de la côte de l'Afrique centrale, qui ont une bien plus longue histoire d'imbrication dans le commerce européen. Les Tiv sont un exemple classique de société « segmentée » ; avant d'être conquis par les britanniques, ils ne reconnaissaient d'autorité centrale d'aucune sorte, au-delà des limites de l'enceinte de la famille étendue typique (L. Bohannan, 1952 ; P. Bohannan, 1959 ; Bohannan et Bohannan, 1953). À une échelle plus large, la société était plutôt organisée sur une base généalogique, au travers d'un système élaboré de lignées patrilineaires qui, cependant, n'avaient pas de responsables permanents ou d'officiers rituels. Là où la vie rituelle de la plupart des sociétés segmentées de la région était centrée sur un culte élaboré des ancêtres ou des sanctuaires en terre, ce n'était pas le cas des Tiv. Leur vie rituelle tournait plutôt largement autour de la sorcellerie de protection et le contrôle d'objets appelés *akombo* ou « fétiches ».

Les noms de la plupart des *akombo* étaient aussi ceux de maladies. Dans un certain sens, les *akombo* étaient tout simplement ces maladies<sup>9</sup>, bien qu'ils soient aussi concrétisés dans des « emblèmes » matériels. Ces emblèmes pouvaient être quasiment n'importe quoi : un pot de cendres, une balayette, un morceau d'os d'éléphant. Ceux-ci se trouvaient à certains endroits, étaient possédés par des « gardiens » et étaient toujours entourés par une foule de règles et de dispositions indiquant ce qui pouvait et ne pouvait pas être fait alentour. On entrait en relation avec un *akombo* lorsque l'on violait une de ces règles. – cela s'appelle la « percer » – et l'on tombait malade par la suite. La seule façon de rétablir les choses était de s'adresser à son gardien afin de « réparer » l'*akombo* ou le « redresser ». Après que les victimes se soient ainsi libérées de l'effet du fétiche, elles pouvaient aussi décider d'en prendre possession, ce qui implique un rituel supplémentaire de « compromis » et de sacrifice afin de donner au nouveau propriétaire le pouvoir de l'opérer (le « réparer »), de manière à aider d'autres victimes ainsi affligées, et aussi d'accéder aux autres pouvoirs détenus par l'*akombo*, quels qu'ils soient.

Ce que j'ai dit jusque-là s'applique aux *akombo* mineurs ou ordinaires. Il y avait aussi des *akombo* majeurs qui avaient des pouvoirs plus vastes. Probablement les plus importants d'entre eux étaient ceux qui protégeaient les marchés. Selon les informateurs Tiv de la période coloniale, ce qui distinguait vraiment ces grands *akombo* de la catégorie ordinaire était avant tout qu'ils pouvaient protéger un territoire entier du mal ; deuxièmement, ils pouvaient être transmis de père en fils ; troisièmement « soit ils contiennent un élément de corps humain en tant que partie de leurs emblèmes, soit ils doivent être réparés par un sacrifice humain... ou les deux » (Bohannan et Bohannan, 1969, vol. IV, p. 437).

Pour comprendre cela, je crois qu'on doit connaître certaines choses au sujet des conceptions traditionnelles du pouvoir social chez les Tiv – du moins telles qu'elles existaient au début du XXe

---

<sup>9</sup> Plus précisément, des symptômes.

siècle. Les Tiv combinaient des organisations domestiques très hiérarchisées – avec des villages familiaux construits autour d'un patriarche important, presque invariablement avec de nombreuses épouses, entourées par une foule de fils adultes célibataires et frustrés – et une philosophie farouchement égalitariste qui ne permettait pratiquement aucun mandat politique en dehors du village. Certains patriarches parvenaient à acquérir une influence plus large sur les affaires communautaires, mais de telles situations étaient perçues avec une extrême ambivalence. Le pouvoir social, la capacité à imposer sa volonté sur les autres, est attribué au *tsav* ; Il est perçu dans des termes plutôt concrets comme une substance jaune gélatineuse qui pousse dans les cœurs humains. Quelques personnes ont du *tsav* naturellement. Ils sont ce que nous appellerions des « dirigeants naturels ». Il peut aussi être créé, ou accru, en mangeant de la chair humaine. C'est la « sorcellerie », la définition du mal :

« Les Tiv croient que les personnes avec du *tsav* forment une organisation appelée la *mbatsav*. On dit que ce groupe a une division du travail et une organisation floue. On dit que la *mbatsav* se réunit la nuit, généralement à des fins malveillantes ; ils profanent des tombes afin de manger des cadavres ; ils ensorcellent des gens afin de mettre leurs cadavres dans des tombes qu'ils pourront profaner. On pense qu'il y a un réseau de « dettes de chair » qui se met en place lorsque quelqu'un vous conduit à manger de la chair humaine et réclame alors une compensation en nature ; la seule chose que vous puissiez faire est de tuer vos enfants et vos proches – les gens sur lesquels vous avez du pouvoir en quelque sorte – et finalement, puisque personne ne peut jamais triompher contre l'organisation, vous devez vous sacrifier vous-même car il ne vous reste aucun proche à livrer » (P. Bohannan, 1958, pp. 4 & 5)

Comme Paul Bohannan le présente succinctement : « les hommes parviennent au pouvoir en consommant la substance des autres ». Tandis qu'on ne peut jamais être sûr qu'un patriarche en particulier n'est pas aussi un sorcier cannibale maléfique, les catégories se confondent et il semblerait, du moins depuis que cela est documenté, qu'à chaque génération ou presque, un mouvement de chasse aux sorciers a balayé le pays pour démasquer les figures les plus éminentes de l'autorité locale. (Akiga, 1939 ; P. Bohannan, 1958)<sup>10</sup>.

Ce n'est pas tout à fait un système dans lequel le pouvoir politique est perçu comme intrinsèquement mauvais, mais c'est très proche. Il va alors de soi que les *akombo* qui ont le pouvoir sur les communautés doivent avoir une prédilection similaire pour absorber la chair humaine. Les informations que nous avons sur la plupart de ces « grands *akombo* » sont toutefois limitées, parce que la plupart ont été détruits pendant un mouvement de chasse aux sorciers dans les années 1920, néanmoins la seule catégorie qui a eu tendance à subsister était celle des *akombo* de marchés. Heureusement, ce sont les plus appropriés aux problèmes examinés ici-même.

Les marchés Tiv sont régis par les femmes qui sont aussi les principales productrices. Au cours des siècles derniers, les marchés étaient aussi le principal contexte dans lequel la plupart des Tiv côtoyaient ceux avec lesquels ils ne pouvaient tracer les liens généalogiques proches, et par conséquent, auprès desquels ils n'avaient pas forcément d'obligations morales. Sur les marchés, dès lors, les pouvoirs dévastateurs des *akombo* pouvaient être utilisés pour maintenir la paix. Chaque marché important avait son propre fétiche (Bohannan et Bohannan, 1968, pp. 149 & 158 à 162), que

---

<sup>10</sup> Bohannan interprète ces mouvements comme des traits ordinaires de la structure sociale Tiv. Plus récemment, des sociologues (Tseayo, 1975) et des historiens (Mayar, 1994) nigériens les ont situés dans un contexte colonial comme résultant des efforts britanniques pour contraindre un groupe hautement égalitariste dans le cadre d'un État basé sur la règle impersonnelle. En fait, il n'y a pas de réel moyen de savoir si de tels mouvements se produisaient auparavant, mais il semble raisonnable de supposer qu'un tel mécanisme existait, au moins depuis aussi longtemps que l'égalitarisme Tiv lui-même.

les Tiv de la période coloniale, il faut le noter, rapprochaient souvent du permis délivré par le régime colonial. Fondamentalement, ils matérialisaient les accords de paix entre un ensemble de lignées qui partageaient le même marché, accords selon lesquels leurs membres s'engagent à commercer honnêtement les uns avec les autres et de s'abstenir de voler, de se quereller et de faire des bénéfices excessifs. L'accord était scellé avec un sacrifice – qu'on prétend humain aujourd'hui, bien que les Bohannan soupçonnent qu'il s'agissait le plus souvent seulement d'un chien – dont le sang était versé sur l'emblème de l'*akombo*. C'est le sacrifice de jour ; en complément, les patriarches, en qualité de *mbatsav*, tuent d'autres personnes de leurs propres lignées « de nuit » – c'est-à-dire par sorcellerie (Bohannan et Bohannan, 1968, pp. 159 & 160). Désormais, tous ceux qui violeraient l'accord seraient foudroyés par le pouvoir de l'*akombo*. Et de fait, l'existence de tels accords a permis aux marchés de devenir des lieux de rencontre pour la régulation des affaires locales, les jugements et les prises de serments.

Je pense que cela donne une certaine idée de la logique par laquelle les « fétiches » ont aussi fini par médiatiser les accords commerciaux avec les marchands européens aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. La similarité avec les théories européennes du contrat social, qui se développent précisément à cette époque n'a pas besoin d'être relevée. Je reviendrai sur ce parallèle dans un moment.

Les Tiv eux-mêmes n'avaient que peu à faire avec les européens avant la conquête britannique ; Ils entraient en contact avec le négoce en tant que victimes en général, subissant des razzias pour capturer des esclaves par des voisins plus puissants. Par suite, leur histoire écrite est très superficielle. Les BaKongo, célèbres pour leur *minkisi* ou « fétiches » que de nombreuses personnes qualifient d'objets d'art, ont au contraire une des histoires écrites les plus longues. En 1483, le royaume Kongo fit alliance avec le Portugal ; la famille royale se convertit au catholicisme. A ce moment-là, sa capitale, *São Salvador (Saint-Sauveur du Congo, aujourd'hui Mbanza-Kongo dans la province de Zaïre, au nord-ouest de l'Angola, NdT)* était la plus grande ville au sud du Sahara. En un siècle, le royaume fut écartelé par les tensions du commerce d'esclaves, et en 1678 la capitale fut détruite ; le royaume se fragmenta en une succession d'États plus modestes, dont la plupart reconnaissait l'autorité d'un monarque Kongo symbolique dépouillé de presque tout pouvoir réel : un classique centre fantôme (Thornton, 1987). Les siècles suivants ont témoigné d'une fragmentation encore plus profonde, les centres de la plupart des États successeurs se sont délités de la même façon, laissant un champ social extrêmement décentralisé dans lequel les anciens titres de chef devinrent de plus en plus des trophées qui pouvaient être achetés et vendus par des marchands et des négriers prospères. Sans aucun doute, ce fut le cas au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, pendant lequel le pouvoir a progressivement glissé vers les villes commerçantes le long de la côte. C'est aussi la période pour laquelle nous avons la plupart des informations sur les *minkisi*, notamment celles évoquées dans les annales tenues en langue KiKongo par les convertis au christianisme, au tout début de l'ère coloniale.

De bien des manières, les BaKongo peuvent paraître on ne peut plus différents des Tiv : matrilinéaires là où les Tiv étaient patrilinéaires, hiérarchisés là où les Tiv étaient égalitaristes, avec une conception du monde centrées sur les morts ancestraux ce qui était totalement étranger aux conceptions Tiv. Mais, dans les deux cas, les hypothèses de base sur la nature du pouvoir sont notablement similaires. En tout premier, nous trouvons la même logique de l'affliction : ici aussi, en général, on entre en contact avec les puissances en les offensant ; une fois que la force a provoqué la



souffrance, on a alors l'occasion de la dompter et, par extension, de se l'approprier<sup>11</sup>. C'était la façon ordinaire par laquelle on entrait en relation avec un *nkisi* : on faisait appel à son gardien pour se guérir d'une maladie ; à ce titre, on devenait le membre de qu'on pourrait appeler de façon générale sa communauté ; plus tard, éventuellement, si l'on était prêt à sacrifier au processus d'initiation, on pouvait finalement devenir soi-même un gardien.

Les théories BaKongo et Tiv de la relation entre le pouvoir politique et la sorcellerie étaient aussi notablement similaires. Le pouvoir des chefs était supposé se fixer dans une substance physique à l'intérieur du corps – en l'espèce, appelé *kindoki*. C'était aussi le pouvoir des sorciers. La principale différence était que les sorciers Kongo officiaient à un niveau un peu plus abstrait que les sorciers Tiv ; alors qu'ils se trouvaient aussi impliqués dans des « dettes de chair », ils étaient essentiellement représentés comme consommant la substance spirituelle de leurs victimes, par des moyens imperceptibles, aspirant leurs âmes plutôt que d'en faire littéralement leur dîner. De même, tandis que les sorciers se nourrissaient d'abord de leurs proches, ceux qui avaient absorbé un grand nombre d'âmes, et ainsi acquis leur pouvoir, pouvaient à la longue devenir assez puissant pour attaquer pratiquement n'importe qui. Il est de la responsabilité des chefs de déjouer leurs plans maléfiques en utilisant leurs propres *ndoki*. Cependant, comme le souligne Wyatt MacGaffey (1977, 1986, 1988), la différence entre un chef et un sorcier se trouve seulement dans les mobiles : les sorciers sont tout bonnement ceux qui utilisent leurs pouvoirs nocturnes pour leurs propres fins égoïstes, avidité ou convoitise plutôt que le bien de la communauté. Et puisque ce dernier est un concept notoirement versatile, alors que quiconque sans *kindoki* est manifestement sans réel crédit, aucun individu en disposant n'est à l'abri du soupçon.

Il y a deux différences cruciales, cependant, avec les *akombo* des Tiv, et celles-ci semblent liées. La première est que les *minkisi* des Kongo ont tendance à se retrouver personnifiés. Non seulement ils ont des noms et des histoires, mais aussi leurs propres esprits et desseins. C'est parce que leurs pouvoirs sont véritablement ceux de fantômes ancestraux : la plupart des statuettes *nkisi*, en fait, contenaient dans leurs coffres à la fois une série d'ingrédients médicinaux qui leur donnaient leurs facultés particulières d'agir, et de la poussière de sépulture qui opérait leur connexion avec les morts. La seconde différence est qu'ils n'ont en général tendance à agir que lorsque quelqu'un les provoque intentionnellement. Alors que les Tiv pourraient dire que celui qui offense involontairement un *akombo* le « transperce », avec les *minkisi* ce n'est pas une simple métaphore. Ceux qui manipulent les *nkisi* plantaient souvent littéralement des clous dans l'objet afin de déclencher sa réaction. Je tiens à préciser que ce n'est pas du tout comme planter des aiguilles dans une poupée vaudou, puisque l'idée était de déclencher la colère du *nkisi* – bien que Wyatt MacGaffey (1986) souligne que, dans une acception plus large, les effigies représentaient à la fois l'agresseur et la victime, supposant que le fait d'infliger des souffrances crée une sorte d'unité entre les deux.

Même des fonctions éminentes peuvent s'inscrire dans la même logique. Dans une grande partie de l'Afrique Centrale, les léopards étaient les symboles du pouvoir royal. Les ressorts étaient alors comparables à ceux évoqués pour les *nkisi*. Un carnet de notes du XIXe siècle (MacGaffey, 1986, p. 159, no. 45) décrit comment, lorsque quelqu'un tuait un léopard, un homme désireux d'être investi d'un titre important devait se précipiter sur les lieux pour « désacraliser sa queue » en la piétinant. C'était une époque où de tels titres pouvaient être acquis assez facilement par des hommes qui avaient gagné des fortunes dans le commerce ; après la profanation de l'objet, l'homme pouvait procéder à l'acquisition du titre par une sorte « d'achat » qui pouvait typiquement nécessiter, par exemple, le

---

<sup>11</sup> MacGaffey (1986) suggère que le cycle rituel BaKongo typique passe successivement par l'affliction, le sacrifice, la retraite, la réception de dons et enfin un nouveau statut.

paiement de dix vies « de jour » (des esclaves livrés à l'actuel détenteur) et dix « de nuit » (des membres de la propre parenté du chef tués par sorcellerie ; cf. Vansina, 1973).

Ce qui suit donne un aperçu de leur pouvoir (n.b. : un *nganga* est un guérisseur et gardien de *minkisi* ; *banganga* en est le pluriel)

« Lunkanka est un nkisi dans une statue et il est extrêmement féroce et puissant. Il est venu de Mongo, où beaucoup de nos ancêtres avaient l'habitude d'aller pour le créer, mais maintenant ses banganga (gardiens) ont tous disparu. Quand il avait un gardien, il était très puissant, et donc détruisait des villages entiers. Sa force réside dans la saisie (de ses victimes), écrasant leurs poitrines, les faisant saigner du nez et secréter du pus ; dirigeant des couteaux dans leurs poitrines, tordant des cous, brisant des bras et des jambes, nouant des intestins, leur donnant des cauchemars, démasquant les sorciers dans le village, coupant la respiration d'un homme, etc. Quand il fut notoire que Lunkanka était excessivement puissant, un grand nombre de gens se fièrent à lui pour guérir, établir des serments, maudire des sorciers et magiciens, etc. » (in MacGaffey, 1991, p. 127)

Le texte poursuit en expliquant que si deux hommes passent un accord – par exemple, l'un accepte d'être le client ou le gage de l'autre, et donc d'être lié à son village – ils doivent tous les deux planter des clous dans Lunkanka pour sceller l'accord ; le nkisi va alors agir comme garant de la mise en application. Selon Wyatt MacGaffey (1987), au XIXe siècle chaque aspect de la vie économique BaKongo, depuis la réglementation des marchés jusqu'à l'application des contrats en passant par les droits de propriété, était développé par l'intermédiaire des *nkisi*, et les *nkisi* ainsi utilisés, dans chaque cas, étaient des formes de violence et de souffrance cristallisées.

La logique sous-jacente semble avoir une similarité remarquable avec les théories du contrat social élaborées en Europe à peu près à la même époque : MacGaffey a même trouvé des textes KiKongo qui célèbrent l'existence du *nkisi* comme manière de prévenir la guerre de tous contre tous<sup>12</sup>. Encore une fois, il y a un parallèle frappant entre des hypothèses sous-jacentes : dans ce cas, le même fond d'échange marchand concurrentiel, la même supposition que – au moins en dehors des relations de parenté – la paix sociale est de ce fait une question de conventions, des conventions particulières pour respecter la propriété des uns les autres, conventions qui doivent être appliquée par une coercition violente globale. La principale différence semble reposer dans les raisons présumées pour lesquelles cette violence est nécessaire. La tradition judéo-chrétienne remonte au moins à Saint Augustin (lui-même africain), en ayant été fondée – des auteurs comme Sahlins l'ont bien souligné – sur la supposition que les désirs humains sont par essence insatiables. Puisque nous ne pouvons jamais avoir suffisamment de plaisir, de pouvoir ou plus particulièrement de richesse matérielle, et puisque les ressources sont intrinsèquement limitées, nous sommes tous nécessairement dans un état de compétition les uns avec les autres. L'État, selon Saint Augustin, incorpore la raison, qui est divine. C'est aussi une institution providentielle qui, en menaçant de punir, retourne notre propre égoïsme mesquin – particulièrement notre peur de la douleur – contre nous pour maintenir l'ordre. Hobbes

---

<sup>12</sup> Communication personnelle, mars 2000. Tout comme pour Hobbes, en créant un pouvoir global de violence qui peut s'assurer que les gens remplissent leurs obligations contractuelles et respectent des droits de propriété des uns les autres. Ce qui, en observant de nouveau le matériau de Pietz, devient particulièrement ironique. Nous avons ici des aventuriers marchands européens qui prêtent serment et passent des accords avec des africains sur la base d'objets qu'ils appellent « fétiches », en même temps que des auteurs tels que Hobbes inventaient une théorie du contrat social chez eux, mais c'était apparemment les africains qui voyaient cet acte comme l'invention d'un type de contrat social ; les européens semblent avoir eu d'autres chats à fouetter. Tout cela soulève évidemment la question de savoir s'il y a quelque raison de croire que Hobbes, entre autres, était au courant de ce qui se passait en Afrique à l'époque ; Dans le cas de Hobbes du moins, je n'ai réussi à trouver toutefois aucune preuve concrète. Alors que Hobbes a grandi dans une maison commerçante, dans toute son œuvre les seules mentions de l'Afrique, autant que je le sache, passent par des références classiques.

(1651) a simplement sécularisé le tableau, éliminant la partie sur les désirs infinis comme étant une punition du péché originel, mais gardant la structure de base ; puis Adam Smith, optimiste des Lumières qu'il était, ramena la divine providence pour prétendre que Dieu avait arrangé les choses de telle façon que même nos désirs concurrents travaillaient au bénéfice de tous. Dans tous les cas, toutefois, la tradition occidentale semble mêler deux aspects : la supposition que les humains sont corrompus par des désirs illimités, et un effort incessant pour imaginer quelque forme de pouvoir ou d'autorité (Raison, Dieu, État...) qui ne soit pas corrompue par le désir, et donc par nature bienveillante. Dieu doit être juste (malgré toutes les apparences du contraire) ; un homme rationnel peut s'élever au-dessus des passions ; il doit être au moins possible d'avoir des dirigeants qui ne soient pas intéressés par leur propre profit mais seulement par le bien-être commun. Le résultat fut que les effets du pouvoir ont eu tendance à être sans cesse édulcorés ou justifiés. Les conceptions du monde africaines semblent ignorer ces deux aspects : probablement parce qu'elles étaient moins enclines à voir les mobiles humains sous l'angle, par exemple, de l'appétit pour la richesse ou des plaisirs qui seraient abstraits ou conçus indépendamment des relations sociales au sein desquelles ils seraient assouvis. Elles avaient tendance à supposer que ce que les gens souhaitaient était le pouvoir lui-même<sup>13</sup>. Il était dès lors impossible de concevoir une forme de pouvoir politique qui ne soit pas – au moins partiellement – constituée par la forme même du mal que la tradition occidentale présentait comme les voies du dépassement<sup>14</sup>. Peut-être pour cette raison, ce que les européens édulcoraient avec inquiétude était exactement ce que les africains semblaient amplifier de façon embarrassée. On pourrait considérer alors la différence entre les fameuses royautes « divines » d'une grande partie de l'Afrique, dont les sujets exigeaient que tout dirigeant qui devenait faible ou fragile soit rapidement tué, mais dans lesquels, en réalité, cela semble être arrivé rarement, et une institution comme l'Empire Romain de Saint Augustin, qui prétendait être l'incarnation de la loi rationnelle et le gardien de l'ordre public mais dont les dirigeants même s'assassinaient les uns les autres avec une constance si féroce qu'il est presque impossible de trouver un exemple d'empereur qui serait décédé de mort naturelle. De même, dans l'Europe des XVIIe et XVIIIe siècles, les États africains ont acquis la réputation d'être extrêmement sanguinaires du fait que leurs représentants et sujets n'ont jamais vu l'intérêt de cacher la nature essentiellement meurtrière du pouvoir d'État. Ceci malgré le fait que l'ampleur réelle des tueries, même chez les Ganda ou les Zoulou, était négligeable en comparaison avec la dévastation semée au cours des guerres en Europe au même moment – sans même parler de ce que les européens étaient prêts à infliger à n'importe qui d'autre.

## La matérialité du pouvoir

Une autre façon de percevoir la différence est d'examiner les voies contrastées par lesquelles le pouvoir était censé acquérir une consistance matérielle ou une forme tangible. Pour les marchands de Pietz, bien entendu, l'accent était mis sur les objets de valeur concrets, les objets beaux ou fascinants – ou parfois des gens artificiellement embellis – et leurs capacités à charmer ou captiver. La valeur d'un objet était son pouvoir. Dans les exemples africains que nous avons examinés, au moins, le pouvoir est conçu avant tout comme une substance matérielle à l'intérieur du corps : *tsav*, *ndoki*. C'est complètement en accord avec les distinctions esquissées plus tôt, mais il y a aussi un corollaire intéressant, qui est, en un sens, de subvertir systématiquement le principe de représentation qui est le fondement logique même de tout système d'autorité légitime. Ici je ne peux que renvoyer à un

---

<sup>13</sup> Évidemment, ce que je suggère ici pourrait être considéré comme une variation sur le célèbre thème de la « richesse en gens » (*richesse mesurée en terme démographique, NdT*) (voir par exemple Guyer, 1993, Guyer et Belinga, 1995)

<sup>14</sup> Évidemment, c'est un peu une simplification.

argument que j'ai développé de façon plus exhaustive (Graeber, 1997) : tout système dans lequel le membre d'un groupe peut prétendre représenter le groupe dans son ensemble entraîne nécessairement la mise à l'écart de ce membre d'une façon qui ressemble à la notion durkheimienne du sacré comme mise à l'écart des contingences du monde matériel, et même à un certain degré, séparation de ce monde. Une grande partie du protocole qui entoure les figures de l'autorité a toujours tendance à se focaliser sur le déni des voies par lesquelles le corps est en continuité avec le monde ; l'image tacite est toujours celle d'un être autonome qui n'a besoin de rien. L'idéal de l'État rationnel, désintéressé semble juste être une variante locale particulière de ce thème commun, intrinsèque, comme je l'ai soutenu, à toute notion réelle de hiérarchie.

Ce n'est pas que la logique de la hiérarchie est absente – on pourrait certainement objecter qu'elle est toujours présente d'une manière ou d'une autre – mais plutôt que les choses semblent fonctionner de telle façon qu'elle est constamment subvertie. Il me semble qu'on ne peut même comprendre le fameux système Tiv des sphères d'échange sans prendre ceci en compte. Le système, cartographié par Paul Bohannan dans un essai de 1955 (voir aussi Bohannan, 1959), est vraiment très simple. Tout ce qui vaut le coup d'être échangé, toutes les choses de valeur, se répartissent suivant trois catégories ; chaque chose ne peut s'échanger, habituellement, qu'avec une autre de la même catégorie. Les sphères d'échange résultantes formaient une hiérarchie. Tout en bas se situaient les biens quotidiens comme la nourriture, les outils ou l'huile de friture, qui pouvaient être donnés à des parents ou des amis, ou vendus sur les marchés locaux. Juste au-dessus se situaient les biens de prestige tels que les baguettes de laiton, les esclaves, un tissu blanc particulier et les services magiques tels que ceux fournis par les propriétaires d'*akombo*. La catégorie la plus élevée ne consistait en rien d'autre que les droits sur les femmes, puisque tous les mariages avant la période coloniale étaient considérés comme le troc d'une femme contre une autre – ou plus exactement, de ses capacités de reproduction – et il y avait un système complexe de « tutelles » par lequel les mâles à la tête d'une maisonnée pouvaient acquérir des droits sur les femmes considérées comme leur étant dues d'une façon ou d'une autre et les marier à un tiers en échange de nouvelles épouses, même s'ils n'avaient pas eux-mêmes de sœur ou de filles célibataires. D'un autre côté, la séparation entre les sphères n'a jamais été absolue. Il *était* possible de convertir de la nourriture en objets de valeur, si on trouvait quelqu'un prêt à tout pour de la nourriture, ou en d'autres circonstances, des objets de valeurs contre des épouses supplémentaires. Pour ce faire, il fallait un « cœur solide », ce qui d'après Bohannan était intrinsèquement admirable (« moralement positif »), bien qu'il faille le percevoir de façon un peu ambivalente puisque avoir un cœur solide signifiait justement que l'on avait dans le cœur cette substance jaune qui rendait aussi sorcier<sup>15</sup>.

Évidemment, le système est entièrement voué à la domination des femmes par les hommes. Le genre de biens qui sont principalement produits et vendus par les femmes est affecté à la catégorie la plus modeste ; ceux maîtrisés par les hommes se classent au-dessus ; la sphère la plus élevée se compose uniquement des prérogatives des hommes sur les femmes elles-mêmes. En même temps, on pourrait dire qu'en gravissant les sphères, les hommes acquièrent de plus en plus la capacité de créer des formes sociales (maisonnées, descendance, généalogie...) ; en faisant émerger à partir de la nourriture et des outils, des objets permettant de constituer des clientèles et de là, finalement, le pouvoir de fonder une lignée. Puisqu'après tout, lorsqu'on rassemble des épouses et des tutelles, techniquement parlant, on ne spéculait pas tant sur les femmes que sur leurs facultés de reproduction. Tout cela est réalisé en jouant avec de la dette, sous ses différentes formes, en plaçant les autres dans une position où ils sont redevables. Cela rend plus facile à comprendre ce qui se passe réellement avec les histoires de sorciers et de dettes de chair, ce que je propose devant être vraiment considéré comme

---

<sup>15</sup> Bohannan et Bohannan (1968, p. 233) : avoir un « cœur solide » signifie que vous êtes à la fois courageux et séduisant.

une quatrième sphère, car elle révèle la destinée ultime de ceux qui ont un « cœur solide ». C'est là que le système en entier s'effondre sur lui-même, le sens est radicalement renversé : dès lors que ceux qui réussissent le mieux à manipuler les réseaux de dettes pour obtenir de tels pouvoirs sur la création s'avèrent alors être eux-mêmes en position de dette illimitée, et donc forcé de consommer la substance humaine même que le système est en apparence occupé à produire. Dans un contraste frappant avec la version occidentale, le désir insatiable de consommation, quand il apparaît vraiment, n'est pas un désir de richesses, mais de consommation directe d'êtres humains, indiscernable du pouvoir politique qui, dans la version européenne, est généralement conçu comme la seule chose capable de l'encadrer.

Maintenant, tout cela pourrait sembler conforme à une société égalitariste comme les Tiv dont on s'attend à ce qu'elle soit un peu ambivalente sur la nature du pouvoir social et de l'autorité. La chose alors surprenante est de s'apercevoir jusqu'où cela est reproduit, pratiquement à l'identique, dans le cas BaKongo, où la situation politique était si différente. Certes, elle n'était pas totalement différente – c'était une région où l'autorité centrale avait été effectivement anéantie depuis des générations (Ekholm Friedman, 1991) ; mais les parallèles sont frappants, même au niveau des petits détails comme les paiements « de jour » et « de nuit ». Les quelques différences qui ressortent ne semblent pas vraiment refléter une plus grande tolérance à la hiérarchie sociale parmi les BaKongo (du moins sur le principe). Il y a plus une volonté manifeste de voir les *kindoki* comme apte à servir le bien commun, et significativement, je crois, aussi une tendance à traiter toute la question de la sorcellerie plus abstraitement. Bien qu'il y ait quelques rumeurs occasionnelles de festin autour de corps exhumés, l'imagerie habituelle est celle d'une sorte de pouvoir vampirique désincarné se nourrissant de la substance spirituelle de ses victimes – ce qui, à défaut, démontre une réticence à récuser la logique fondamentale de la représentation par abstraction sur laquelle tout système de domination légitime doit, semblerait-il, finalement reposer. En fin de compte, ces différences sont malgré tout mineures

## Différents types de contrats sociaux

Les premières sources portugaises et hollandaises, comme je l'ai mentionné, semblent passer complètement à côté de tout ça. Prises comme elles le sont dans leur propre matérialisme refondé, elles n'étaient préoccupées que par les questions de valeur économique – et en particulier de valeur d'échange. Le résultat est que, assez curieusement, au moment où Hobbes était en train d'écrire sa fameuse théorie du contrat social (1651), il paraissait complètement ignorer qu'en Afrique, on mettait en œuvre régulièrement des contrats sociaux pas très éloignés du genre qu'il concevait.

Cela nous ramène aux questions initiales sur la nature de l'inventivité sociale. L'angle privilégié et spécifique par lequel ces sujets sont abordés dans la tradition intellectuelle occidentale est précisément celui des contrats, sociaux ou autres. Comme je l'ai mentionné au début de l'article, Marcel Mauss affirma que son essai sur le don (1925) était en fait en réalité un aspect d'un projet plus large sur les origines des notions de contrat et d'obligation contractuelle. Sa conclusion – assez marquante – était que la forme la plus élémentaire de contrat social était en fait le communisme : un accord flexible et réciproque entre deux groupes, ou même deux individus, pour s'approvisionner mutuellement ; un accord par lequel, même l'accès aux biens des uns les autres suivait le principe « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». A l'origine, selon lui, il y avait deux options : la guerre totale ou la « réciprocité totale ». Cette dernière a tout structuré depuis les organisations bipartites (où ceux d'un côté du village ne peuvent épouser que les filles de l'autre côté, ou ne manger que ce qui a été cultivé par l'autre côté, ou encore les morts d'un côté ne peuvent être enterrés que par les vivants de l'autre côté) jusqu'aux relations de communisme individualiste appliquées entre des amis proches, ou avec la belle famille, ou dans nos propres sociétés au sein d'un couple. Cela se répercute après dans

des formes plus spécifiques de relations de don, et de là bien sûr on obtient finalement le marché, mais la « réciprocité totale » reste le type de base de la sociabilité, même de nos jours. Mauss suggère que c'est la raison pour laquelle les contrats de travail paraissent si insatisfaisants pour les salariés ; il y a toujours et encore cette hypothèse sous-jacente que les accords volontaires (comme par exemple le mariage) devraient impliquer un engagement flexible et réciproque pour répondre aux besoins des uns les autres.

Alain Caillé (2000) résume la différence entre le premier type de contrat – et les relations de don en général – et le contrat au sens plus classique, comme étant celle entre « incondicionalité conditionnelle » et « conditionnalité incondicional ». Le premier est un engagement sans limite, mais l'une ou l'autre partie est libre de le rompre à tout moment ; le second spécifie précisément ce qui est dû par chaque partie, ni plus ni moins – mais à partir de là, chaque partie est absolument liée. Mes propres travaux sur les monnaies d'échange, et en particulier sur ce qu'il advient de la monnaie sous forme de perles ou de coquillages une fois qu'elle quitte les circuits d'échange (Graeber, 2001), révèlent quelques modèles frappants. Tout semblait tourner autour de la présence ou l'absence d'un marché intérieur. En Amérique du Nord, les ceintures de wampum, initialement acquises dans le commerce des fourrures, n'ont jamais été utilisées comme monnaie par les peuples indigènes lorsqu'ils s'arrangeaient les uns avec les autres (en fait, il n'y avait de relations marchandes d'aucune sorte entre les peuples indigènes) ; elles sont plutôt devenues un élément clé dans la construction de la paix sociale. La Confédération Iroquoise, par exemple, se voyait comme la résultante d'une sorte de période hobbesienne de guerre de tous contre tous, qui n'avait cependant pas été causée par la concurrence pour la richesse et le pouvoir mais par la puissance du chagrin et du deuil, qui avait transformé les humains en créatures monstrueuses assoiffées de vengeance et de destruction. Le wampum, en comparaison, n'a jamais été perçu comme pouvant conduire quelqu'un à blesser quiconque. Le wampum était de la paix cristallisée, une substance de lumière et de beauté ayant le pouvoir de guérir et de libérer ceux blessés et enfermés par la colère ; les dons de wampum ouvraient la voie vers des relations souples de responsabilité mutuelle du genre que Mauss semblait avoir à l'esprit (1947). A Madagascar, en revanche, où l'achat et la vente étaient partout, les perles de transaction et plus tard les ornements faits de pièces d'argent fondu, devinrent les composants d'amulettes (*ody, sampy*, etc.) qui fonctionnaient d'une façon très similaire à celle des fétiches ouest-africains : elles n'ont peut-être pas exactement figuré des maladies, mais elles étaient capables d'être franchement punitives dans leurs effets. Quoi qu'il en soit, à Madagascar, la logique hobbesienne devient bien plus explicite, car c'est aussi la façon dont on a inventé le pouvoir souverain et l'État.

Là encore, je ne peux que résumer un argument bien plus élaboré (Graeber, 1995, 2001), mais l'essentiel s'articule comme suit. Les pièces d'argent, qui arrivèrent à Madagascar principalement par l'intermédiaire du commerce d'esclaves, et qui furent fondues pour créer des ornements ainsi que divisées en morceaux pour constituer des unités de change plus petites que les gens utilisaient d'une manière plus pratique au quotidien, ces pièces donc, furent aussi utilisées en Émyrne (*ancien royaume Merina occupant la partie nord du centre de Madagascar, NdT*) pour instituer le pouvoir des rois. Chaque événement majeur au cours duquel le dirigeant apparaissait était marqué par une « transmission d'hasina », la présentation au roi par les représentants du peuple, de pièces d'argent intactes – pour représenter l'unité du royaume institué par cet acte de reconnaissance. Le message fondamental était qu'en faisant cela, le peuple instituait le pouvoir royal, exactement de la façon dont on crée un sortilège ou un fétiche. Plus crucial encore, dans le royaume Merina, chaque fois que deux personnes arrivaient à un accord ou un autre, ou d'ailleurs chaque fois que les membres d'une communauté arrivaient à un accord sur la cession de propriété ou l'entretien des ouvrages d'irrigation,

ils scellaient invariablement le contrat par une « transmission d'hasina » au roi (Graeber, 1995, pp. 96 à 109), ré-instituant ce pouvoir de la violence qui les lie à leurs obligations contractuelles<sup>16</sup>.

Ce n'est pas comme si les contrats plus flexibles, de type maussien, n'avaient pas existé à Madagascar ou d'ailleurs en Afrique de l'Ouest. Le plus souvent, ils sont référencés dans la littérature sous la rubrique des « rituels de frères de sang ». En malgache, ils sont appelés fatidra. Dans des textes rassemblés au XIXe siècle par des missionnaires – les *Tantara ny Andriana* (Callet, 1908, p. 851) ou *Fomba Gasy* (Cousins, 1968, pp. 93 & 94 ; voir aussi Ellis, 1838, vol. 1, pp. 187 à 190 ; Sibree, 1875, 1897) – ils étaient en fait considérés comme la forme de contrat la plus fondamentale, et même primordiale (la plupart des partenaires en affaires, par exemple, semblent avoir été liés ensemble de cette façon). Les deux parties déposaient chacune leur sang dans un morceau de foie, mangeaient le foie, et juraient alors d'être toujours à l'écoute des besoins des uns les autres, de ne jamais refuser de porter assistance en cas de crise, de ne jamais refuser de nourrir les affamés, etc. Toutefois, le contenu même du serment prenait la forme d'imprécations invoquant un esprit invisible créé par le rituel et l'invitant à semer toute sorte de désastres et de ravages sur ceux qui ne seraient pas à la hauteur de ces obligations. De même pour la création de liens communs : les gens mettaient l'accent (et, en fait, continuent de mettre l'accent) sur le fait que même avant qu'il n'y ait des rois, ceux qui créaient de nouvelles communautés commençaient par une « transmission d'hasina » à un rocher, un arbre ou tout autre objet qui aurait alors le pouvoir de faire appliquer leur obligations communes, de punir ou au moins de bannir ceux qui ne respectaient pas le contrat social.

Lorsque Mauss décrivit la « réciprocité totale », il pensait au genre d'accords qu'on passe en l'absence totale d'institutions marchandes : nous avons, en ce qui nous concerne, affaire à des sociétés profondément empêtrées dans des relations marchandes ; souvent en fait, les relations entre les gens n'impliquent pas grand-chose de plus. Il est difficile d'échapper à la conclusion que le pouvoir générique de l'argent – en tant que seule chose qui lie avant tout les parties ensemble – est devenu lui-même le modèle de cette puissance invisible que, pour ainsi dire, on retourne contre elle-même afin d'introduire son pouvoir dans le maintien des engagements, y compris lorsque cela pourrait ne pas être dans l'intérêt financier à court terme de l'une des parties. Ainsi, même le « communisme individualiste » des frères de sang finit par être subsumé sous cette même logique.

Je pense que la comparaison entre l'Amérique du Nord et Madagascar est révélatrice, car dans les deux cas, la chose qui concrétise une pure valeur, et qui est perçue comme venant de très loin, devient l'intermédiaire de base pour la création de nouveaux liens sociaux – pour l'inventivité sociale. Les Iroquois des Six Nations utilisaient le wampum pour instituer la paix, mais en fait ce que nous appelons société *était*, pour eux, la paix : la « Ligue des Iroquois » était appelée « La Grande Paix », et la représentation du wampum est devenue l'intermédiaire pour concevoir toutes sortes de contrats, d'accords mutuels et de nouvelles formes institutionnelles (voir Graeber, 2001, pp. 125, 126 & 132 à 134). Dans les cas malgaches – et aussi africains – nous considérons les moyens d'instituer des accords, des communautés et même des royaumes.

Que cela implique si souvent la manipulation d'objets de valeur exotique, et apparemment universelle, ne devrait peut-être pas surprendre. Aucun doute que nous avons juste affaire au principe structurel familier selon lequel un champ social, ou un domaine logique, ne peut pas être constitué d'en dehors, avec quelque chose qui n'en fait pas partie, quelque chose de transcendant ou d'étranger en tous cas. Une constitution ne peut pas être établie par des moyens constitutionnels ; des êtres capables

---

<sup>16</sup> Ce n'est en aucun cas spécifique à Madagascar. Dans le cas des BaKongo aussi, le pouvoir royal était vu comme institué par les mêmes moyens, tels que les fétiches.

d'établir un système de justice ne peuvent pas être eux-mêmes liés par ce système de justice ; on a toujours besoin de quelque chose d'autre. Tout cela est assez trivial. Mais c'est aussi important de souligner que ces objets étaient en fin de compte uniquement des intermédiaires. Et donc, qu'ils sont en définitive quelque peu arbitraires : on peut utiliser des objets de valeur de pays lointains ou on peut, en fait, utiliser à peu près n'importe quel objet au hasard sur lequel on pose la main, « une queue de lion...une plume d'oiseau...un caillou, un bout de chiffon ». En cela, les sources de Pietz avaient raison, car c'est exactement le moment où le caractère arbitraire de la valeur est en pleine lumière. Parce que tout bonnement, l'inventivité n'est pas du tout un aspect des objets, c'est une dimension de l'action. En ce sens, le nouveau émerge de fait de l'ancien, et la nature étrangère et sacrée de l'objet est en réalité la marque qui reflète cet aspect de nos propres actions qui est, en quelque sorte, étranger à nous-mêmes.

## Nos propres actions reviennent sur nous

C'est bien sur ici que nous commençons à approcher de la notion marxienne de fétiche : des objets qui semblent exhiber des qualités humaines alors qu'elles proviennent, en définitive et en réalité, des acteurs eux-mêmes.

Non pas que nous parlions là de pure mystification. Comme j'ai essayé de le démontrer dans mon analyse de la cérémonie du Bain Royal Merina (2001, pp. 232 à 239), et du rituel hasina en général, le gens n'étaient pas complètement ignorant du fait que c'était le rituel qui intronisait le roi, que ce qui établissait le pouvoir royal n'était pas la pièce, mais l'action de la donner. Cela était tacite dans le rituel lui-même, et déclaré explicitement hors scène. De façon similaire, les sortilèges malgaches impliquaient que ceux qu'ils protégeaient, ou sur lesquels ils exerçaient un pouvoir, prêtaient un serment ou prenaient un engagement. Sans cela, c'était juste un objet sans pouvoir. D'autre part, une fois que cela était fait, l'objet était traité comme ayant un pouvoir en lui-même. Quelque chose de similaire semble avoir été en général admis par les « fétichistes » ouest-africains. En fait, si l'on parcourt la littérature examinée par Pietz, on perçoit le même accent précis mis sur l'action : en l'occurrence, prêter un serment collectif pouvait être traduit par « faire », « boire » ou « manger » un fétiche, termes qui semblent être des traductions directes des expressions africaines. Un fétiche est quelque chose que l'on produit ou que l'on fait :

Les serments s'appellent aussi parmi eux « faire Fétiche » ; car lorsqu'ils font un accord ou une alliance ensemble, ils se servent de cette expression, pour confirmer cet accord « buvons Fétiche », et lorsqu'ils boivent cette boisson, qu'on peut appeler boisson de serment, ils disent « Que le fétiche me fasse mourir si je n'observe pas tout ce qui a été arrêté par cet accord » (Bosman, 1967 [1705], p. 149)

L'enchaînement de base ci-avant – les gens créent (« font ») quelque chose ; ils agissent ensuite comme si cette chose détenait un pouvoir sur eux – est bien sûr exactement le genre de chose auquel pensait Marx lorsqu'il parlait de « fétichisme ». Il y a deux choses curieuses ici. L'une est que ceux qui sont impliqués ne semblent pas totalement ignorant de ce qui se passe : d'une part que ces objets étaient fabriqués et d'autre part qu'ils arrivaient à détenir une sorte de pouvoir sur ceux qui les avaient construits. Je pense que cela est très important et j'essayerai d'évaluer toutes les implications dans un instant. L'autre chose curieuse est que Pietz ne prend pas tout cela en considération. En fait, même lorsqu'il en vient à examiner l'œuvre même de Marx (Pietz, 1993), Pietz considère que chaque définition du fétichisme, chaque aspect au-delà des plus triviaux et ordinaires se rapporte au fait que le

« fétichisme » survient lorsque des êtres humains finissent par se prosterner et adorer ce qu'ils avaient eux-mêmes créé<sup>17</sup>.

C'est une étrange omission.

La raison semble reposer dans la structure de l'argument de Pietz : « le fétiche » est un concept qui a émergé au sein d'un espace interculturel particulier dans lequel les catégories existantes aussi bien européennes qu'africaines ne s'appliquaient pas réellement. Il appelle cela un « espace de révolution culturelle »<sup>18</sup>, dans lequel les « conceptions, habitudes et formes de vie, ainsi que les systèmes de valeur » d'un certain nombre de systèmes sociaux radicalement différents (chrétienté féodale, mercantilisme proto-capitaliste, système africain de lignées, etc.) sont soudainement juxtaposés et forcés d'entrer en relation les uns avec les autres. C'était donc un espace d'innovation continue et d'inventivité culturelle, du fait que chaque partie découvrait que ses pratiques et catégories courantes étaient inadéquates pour traiter avec les autres, et qu'une sorte de culture créole émergeait, particulièrement parmi des figures telles que les *tangomaos*, « des marchands et aventuriers lusophones qui se sont établis au cœur de la Guinée au mépris des ordres de la couronne, et qui se sont mariés sur place et ont fondé des familles mulâtres » (Donelha in Pietz, 1987, p. 39).

Pietz soutient que, dans cette situation, les bréviaires chrétiens standards employés pour appréhender les pratiques religieuses exotiques ne semblaient tout simplement d'aucune utilité. La rubrique la plus couramment invoquée était « l'idolâtrie ». Les païens vénéraient des idoles. Les idoles étaient des images matérielles, fabriquées par des êtres humains, qui représentaient des puissances invisibles – conçues comme des dieux, des esprits, bien que les chrétiens les identifiaient en réalité à des démons – avec lesquelles les adorateurs entraient en relation par une sorte de contrat verbal. Là se trouve la grande différence avec le fétichisme. Les fétiches – du moins dans les descriptions des premiers négociants portugais et hollandais – ne représentaient rien ; il s'agissait d'objets matériels perçus comme ayant un pouvoir en et par eux-mêmes ; en fait, les résultats fictifs des propres conceptions matérialistes du monde de la part des marchands. Comme Wyatt MacGaffey le notait précédemment (1994), cette obstination matérialiste constituait précisément la voie que les africains n'empruntaient pas lorsqu'ils évoquaient ces sujets (à tel point qu'on se demande si on peut vraiment parler de « culture créole »). Quelques-uns des objets catalogués « fétiches » prenaient la forme d'images, de nombreux n'en étaient pas ; mais les contrats verbaux et les esprits invisibles étaient presque invariablement impliqués. Les missionnaires étrangers qui furent les premiers à s'installer en Émirne, par exemple, n'hésitaient pas à cataloguer leurs équivalents Merina « idoles » plutôt que « fétiches », alors même que les *sampy* ne prenaient que rarement une forme de représentation. La différence entre les « idoles » malgaches et les « fétiches » ouest-africains semble tout simplement que les premières furent d'abord nommées par des missionnaires alors que les seconds le furent principalement par des marchands, des hommes en réalité seulement concernés par l'échange et les questions de valeur matérielle. Les questions de production, de création, sans parler de la production

---

<sup>17</sup> En fait, le mot « fétiche » provient d'un terme portugais signifiant « quelque chose de fabriqué », ou même « artificiel » ; c'est pourquoi le terme a aussi été employé en cosmétique – « make-up » (*maquillage en anglais, NdT*) – (Baudrillard, 1972, p. 91).

<sup>18</sup> La formule est une reprise de Frederic Jameson. Sa notion de « révolution culturelle » (1981, pp. 95 à 97), à son tour, est issue d'une certaine résurgence du marxisme althussérien : l'idée est que lorsqu'une classe dominante est dans un processus progressif de remplacement d'une autre, le conflit entre les deux peut devenir une crise du sens, du fait que des « conceptions, habitudes et formes de vie, ainsi que systèmes de valeur » radicalement différents coexistent. Les Lumières, par exemple, peuvent être perçues comme un moment spectaculaire au sein d'une longue révolution culturelle au cours de laquelle la vieille aristocratie féodale a été démantelée et remplacée par la bourgeoisie montante. Dans le cas de la côte de l'Afrique occidentale, on ne parle pas bien sûr du remplacement d'une classe par une autre mais d'une confrontation entre différents mondes culturels.



ou de la création de relations sociales, étaient tout simplement de peu d'intérêt pour les sources de Pietz. En conséquence, ce qui apparaît, pour moi en tous cas, comme l'aspect le plus fascinant de tout ce magma d'idées s'effondre : c'est-à-dire la notion de « fabrication d'un fétiche » – par une forme d'investissement collectif, on peut, en fait, créer un nouveau dieu sur le tas – même si cela semble être ce qui a vraiment effarouché les européens nouvellement arrivés en Afrique, et finalement les a poussé à se lancer dans de curieuses fantasmagories au sujet de gens qui vénèrent la première chose qu'ils voient au réveil. C'est le côté improvisé du rituel entourant les fétiches qui leur a fait croire que dans de nombreuses sociétés africaines toute appropriation se négociait essentiellement dans le cadre de la religion – qui aurait dû être le domaine des vérités éternelles –, justement parce que c'était aussi le principal lieu de l'inventivité sociale. En ce sens, comme nous le verrons, le problème n'est pas tant que ces objets se situaient dans un « espace de révolution » mais plutôt qu'ils étaient eux-mêmes des objets révolutionnaires.

### Des illusions nécessaires ?

Qu'est-ce donc qu'un fétiche, alors ? Un fétiche est un dieu en cours de construction.

Du moins, si « fétiche » peut encore être employé comme terme technique dans ce contexte – et bien sûr, il n'y a pas de consensus sur ce point – c'est ce que je voudrais proposer.

Les fétiches se situent précisément à l'endroit où les distinctions classiques entre « magie » et « religion » n'ont plus de sens, où les sortilèges deviennent des déités. Bien sûr, Frazer a soutenu que la magie est une technique, un moyen pour les humains d'essayer de plier le monde à leur volonté – même par des techniques erronées – tandis que la religion était plutôt une question de soumission à une autorité extérieure<sup>19</sup>. Pour Durkheim, la magie était un rituel accompli à des fins purement individuels ; cela devient une religion lorsqu'il se donne une église, une assemblée, car la religion concerne la société. Le fétichisme est alors le moment où tout s'emboîte : les objets que nous avons créés ou acquis en vue de nos propres desseins apparaissent soudainement comme des puissances qui nous sont imposées, exactement au moment où ils commencent à concrétiser un certain lien social nouvellement créé.

Cela peut sembler plutôt abstrait mais, si on observe attentivement le témoignage ethnographique, c'est exactement ce qui se passe. La vie quotidienne dans les zones rurales de Madagascar est encore pleine de différentes sortes de « médecine » (*fanafofy*), un terme qui recouvre tout depuis les tisanes jusqu'aux sortilèges ayant le pouvoir de déclencher des éclairs sur la tête d'un ennemi. La plupart des gens savent comment produire ou activer l'un ou l'autre de ces sortilèges, ou du moins sont prêts à laisser les autres croire qu'ils le peuvent. Les sortilèges les plus simples sont improvisés pour une occasion donnée, d'autres sont plus arrêtés : ce sont les principaux sortilèges séculaires qui affectent des communautés entières – les sortilèges qui protègent les cultures de la grêle ou les villages des voleurs – qui ont des noms, des histoires et des gardiens, ou même qui doivent être renouvelés (comme les rois) par un sacrifice périodique. Au cours des siècles précédents, certains d'entre eux en vinrent à assumer un rôle plus général en tant que protecteurs des communautés, ceux-ci finirent par être désignés sous le terme de « *sampy* ». C'était en fin de compte des assemblages de bouts de bois insolites, de perles et de bijoux en argent, restant à l'abri des regards sous un tissu ou dans une boîte, généralement dans leur propre édicule ; Quelques fois, ils s'exprimaient au travers de leurs gardiens ;

---

<sup>19</sup> C'est pourquoi, comme je l'ai soutenu (2001, pp. 239 à 247), les marxistes ont tant de difficultés à savoir que penser de la magie.

ils avaient des noms et des histoires, des volontés et des désirs, ils recevaient des hommages, donnaient des bénédictions, imposaient des tabous. En d'autres termes, ils étaient très semblables à des dieux. Ceci particulièrement lorsqu'ils finissaient par être adoptés au sein d'un panthéon royal : à tout moment, le roi pouvait en adopter une douzaine pour être les gardiens du royaume, et ceux-ci étaient transportés en tête de l'armée royale lors des campagnes ; ils étaient présents lors des rituels importants ; les jours qui leur étaient consacrés étaient des fêtes nationales ; leurs gardiens formaient *de facto* un clergé. Ils étaient aussi les « idoles » – avec des noms comme Kelimalaza, Manjakatsiroa, Ravololona – qui ont tellement choqué les missionnaires anglais au cours du XIXe siècle. Néanmoins, c'était aussi un panthéon très instable. S'il s'agissait de dieux – et de fait ils étaient appelés « dieux » (Andriamanitra, le même mot utilisé pour le Créateur, ou plus tard le Dieu chrétien) – leur statut de divinité semblait étonnamment fragile. De nouveaux apparaissaient ; les anciens pouvaient tomber dans l'ombre, ou même être dénoncés comme des supercheries ou de la sorcellerie et exclus du panthéon. Il n'y avait littéralement pas de séparation nette entre la « magie » ordinaire et les divinités, mais pour cette raison, les divinités étaient inscrites dans un processus de construction permanent. Elles n'étaient pas perçues comme représentant des essences intemporelles,<sup>20</sup> mais des puissances qui s'étaient avérées, au moins pour un moment, efficaces et bienveillantes.

Les « fétiches » ouest-africains n'étaient pas exactement les mêmes que les *sampy* Merina – ils avaient tendance à être plus destructeurs dans leurs pouvoirs, plus inscrits dans la logique de l'affliction ; il y avait d'autres différences subtiles – mais là aussi nous trouvons la même continuité entre les sortilèges ordinaires et les quasi-divinités, la même acception d'objets créés par des opérations humaines, de biens qui pouvaient être détenus, hérités et même achetés ou vendus ; des outils, mais en même temps des objets de révérence et de vénération, capables d'agir avec une autonomie potentiellement dévastatrice.

Qu'est-ce que toute cette théologie étrange a donc à voir avec l'inventivité sociale en soi ? Je pense que c'est ici que nous pouvons finalement revenir à Marx.

Pour Marx, le « fétichisme de la marchandise » était un cas particulier d'un phénomène plus large d'« aliénation ». Collectivement, les êtres humains créent leurs mondes, mais du fait de l'extraordinaire complexité de la coordination sociale de toute cette activité créative, personne ne peut réellement retracer le processus, sans parler d'en prendre le contrôle. En conséquence, nous sommes constamment confrontés à nos propres actions et créations comme si elles étaient des forces extérieures. Le fétichisme est simplement ce qui se met en place lorsque cela se déploie par l'intermédiaire des objets matériels. Comme les fétichistes africains, en suivant cette interprétation, on fabrique des choses et on finit par les traiter comme des dieux.

Le raisonnement exposé dans *Le Capital* (1967 [1867], chap. 2) est bien sûr un peu plus compliqué. Marx y fait principalement une analyse de la valeur<sup>21</sup>. Pour Marx, la valeur provient toujours du travail, ou pour être plus précis, la valeur est la forme symbolique par laquelle nos travaux prennent sens en s'inscrivant dans un système social plus large. Néanmoins, dans le capitalisme, les consommateurs ont tendance à percevoir la valeur des marchandises comme quelque chose d'intrinsèque aux objets eux-mêmes, plutôt que résultant des actions humaines nécessaires pour leur

---

<sup>20</sup> C'est-à-dire qu'il n'y avait rien de semblable au panthéon mythologique organisé que l'on trouve chez les Grecs, les Babyloniens ou les Yoruba, où les objets de culte pouvaient être identifiés avec des figures récurrentes telles que Zeus, Athéna, Shango ou Marduk.

<sup>21</sup> La valeur étant, comme je l'ai précédemment définie, la façon dont nos actions prennent une signification pour nous, en s'inscrivant dans un cadre social plus large, en s'incarnant dans une certaine « forme » sociale comme l'argent ou les marchandises (Graeber, 2001).

donner leurs caractéristiques. Nous sommes entourés par des objets conçus et produits pour notre plaisir ou notre confort. Ils incarnent les intentions de ceux qui ont anticipé nos besoins et nos désirs, et consacré leurs énergies à créer des objets qui pourraient les satisfaire ; mais du fait du fonctionnement du système marchand, nous n'avons naturellement pas la moindre idée de qui sont ces gens et de comment ils en viennent à cela. Par conséquent, toutes ces intentions apparaissent comme des propriétés de l'objet lui-même ; Les objets semblent donc être des choses avec lesquelles nous pouvons entrer en relation personnellement ; nous devenons exaspérés, nous les maltraitons ou nous les rejetons lorsqu'ils ne fonctionnent plus, etc. En fait, le capitalisme semble coutumier de ces inversions sujet/objet : le capital grandit, l'argent s'enfuit toujours d'un marché à la recherche d'un autre, la couenne de porc (*support bien connu de contrats à terme, NdT*) fait ci, le marché obligataire fait ça... Dans tous les cas, ce qui se passe c'est que nous évoluons dans un système si compliqué que nous ne pouvons le percevoir dans son ensemble, et donc nous confondons notre propre perspective particulière avec celle de la globalité, cette petite fenêtre sur le monde avec la nature de la totalité elle-même. Parce que du point de vue du consommateur, les produits pourraient tout aussi bien avoir fait irruption sur le marché avec la vocation exclusive de lire son DVD ou passer l'aspirateur dans son appartement, dans la perspective de l'homme d'affaires, l'argent pourrait tout aussi bien avoir fui certains marchés, etc.<sup>22</sup>

Maintenant, tout ce méli-mélo d'intermédiaires pourrait sembler assez neutre ; notamment du fait que, si on aborde concrètement le sujet, rares sont ceux qui défendraient l'idée que les marchandises ont réellement leur propre esprit ou que l'argent fuit réellement les marchés de son propre gré. Pour Marx, cela devient dangereux pour deux raisons. Premièrement parce que cela occulte la façon dont la valeur est produite, ce qui est bien sûr très commode pour ceux qui pourraient souhaiter extraire la valeur. L'argent représente la valeur du travail, mais les salariés travaillent pour obtenir de l'argent ; cela devient donc une représentation qui fait advenir ce qu'elle représente ; il est alors facile de le percevoir comme la source de la valeur, ou *comme* la valeur (puisque, de nouveau, dans la perspective du travailleur, il pourrait en être ainsi). De la même manière, il peut arriver que des marques de distinction (plutôt que des actions méritoires) paraissent être la source du prestige ; des marques de grâce (plutôt que des actes de dévotion), la source de la faveur divine ; des marques de convivialité deviennent la source du divertissement ; etc. Deuxièmement, tout cela rend beaucoup plus facile de considérer les « lois du marché », ou les tendances d'un système quel qu'il soit, comme naturelles, immuables et donc complètement en dehors de toute possibilité d'intervention humaine. C'est bien sûr exactement ce qui arrive dans le cas du capitalisme, même – et peut-être spécialement – lorsque l'on s'écarte de sa propre perspective située et qu'on essaye de discuter du système dans son ensemble. Non seulement les lois du marché sont prises comme immuables mais seule la production d'objets matériels est prise en compte et les marchandises représentent la seule valeur qui animent les humains, à tel point qu'en Afrique de nos jours, par exemple, on peut assister au spectacle étrange de responsables gouvernementaux et leurs conseillers de la Banque Mondiale déclarant que le fait que, dans certaines zones, la moitié de la population meure du SIDA est un vrai problème car cela va avoir des effets dévastateurs sur « l'économie » – en oubliant manifestement que, jusqu'à assez récemment, il était unanimement admis que « l'économie » était le moyen de distribuer des biens matériels afin de maintenir les gens en vie.

---

<sup>22</sup> Comme Terry Turner et d'autres l'ont soutenu assez longuement (voir Graeber, 2001, pp. 64 à 66), tout cela est très proche de ce dont parlait Piaget lorsqu'il décrivait « l'égoïsme » enfantin : l'incapacité à comprendre qu'une perspective propre sur une situation n'est pas identique à la réalité elle-même, mais seulement une parmi une variété infinie de perspectives possibles, ce qui dans l'enfance conduit aussi à traiter les objets comme s'ils avaient les attributs d'un sujet.

L'accent mis sur la théorie de la valeur permet de mieux comprendre l'écart étrange – par lequel j'ai entamé l'article – entre l'opinion de Marx sur la production matérielle et la façon dont il parle de ce que j'ai appelé « inventivité sociale », ou révolution. Pour produire une maison ou une chaise, on élabore d'abord un projet et on essaye ensuite de le faire advenir. Pour fomenter une révolution, on ne doit jamais faire ça<sup>23</sup>. La principale raison pour cet écart semble être la suivante : comme Hans Joas le souligne, Marx semble réduire l'inventivité humaine à deux modalités : la production (qui se déroule en permanence), ou la révolution (qui arrive seulement de temps en temps). Non pas dans la théorie : dans *l'Idéologie allemande* (1970 [1846]), par exemple, Marx déclare très clairement que la production de biens matériels a toujours été, dans le même temps, la production des personnes et des relations sociale, et que tout cela était un processus créatif et donc en constante mutation. Mais Joas a raison de dire que dans les analyses pratiques de Marx sur les événements de son époque, tout cela a plutôt tendance à s'effacer. L'inventivité sociale tend à être réduite à l'action politique, et même au changement révolutionnaire spectaculaire.

Une raison en est que, dans le développement d'une telle analyse de la valeur, on doit supposer que le système social englobant la production est à peu près stable. Laissez-moi illustrer. Dire qu'en fétichisant les marchandises ou l'argent, on confond sa perspective partielle sur un système avec la nature du système dans son ensemble, sous-tend à tout le moins que le système dans son ensemble existe et qu'il est possible de connaître quelque chose à son sujet. Dans le cas d'un système marchand, c'est une affirmation parfaitement raisonnable : toute étude économique est fondée sur l'hypothèse qu'il existe des choses appelées « marchés » et qu'il est possible de comprendre comment ils fonctionnent. Les connaissances requises ne sont vraisemblablement pas exhaustives : on n'a pas besoin de savoir exactement qui a conçu et produit le paquet de cigarettes ou l'assistant numérique personnel rangé dans sa poche afin d'éviter de le fétichiser<sup>24</sup>. On a juste besoin de savoir comment ces choses ont généralement tendance à fonctionner, la logique du système, comment les énergies humaines sont mobilisées, organisées et finissent par être incarnées dans les objets. Mais cela, à son tour, implique que le système a tendance à fonctionner à peu près de la même façon au cours du temps. Et si cela n'est pas le cas ? Et s'il est dans une phase de mutation ? Et si, pour prendre un exemple extrême, le système en question n'existe même pas encore parce que vous êtes, en fait, en train d'essayer de le faire advenir par l'acte même du fétichisme ?

Dans le cas de nombre de ces fétiches africains, c'était exactement ce qui se passait. Les négociants qui « buvaient » ou « faisaient un fétiche » ensemble n'était pas forcément en train de créer un vaste système marchand, mais il s'agissait généralement d'en créer un petit : en stipulant les termes et les tarifs de l'échange, les règles de crédit et les régimes de propriété qui pouvaient servir de base aux transactions en cours. Même lorsque les fétiches n'étaient explicitement destinés qu'à établir des contrats de tel ou tel type, ils étaient presque toujours invariablement l'assise pour créer quelque chose de nouveau : des congrégations, de nouvelles relations sociales, de nouvelles communautés. Ainsi, toute « totalité » concernée était, du moins au début, virtuelle, utopique et future. Qui plus est – et c'est vraiment un point crucial – c'était une totalité utopique qui pouvait advenir uniquement si chacun agissait comme si l'objet fétiche avait réellement les attributs d'un sujet. Dans le cas de contrats, cela signifie : agir comme s'il allait réellement punir ceux qui enfreignent les règles.

---

<sup>23</sup> Encore que cela soit un langage un peu trompeur parce qu'il sous-tend que la production de personnes et de relations sociales n'est pas elle-même « matérielle ». En fait, j'ai soutenu ailleurs (à paraître) que la distinction même entre « infrastructure matérielle » et « superstructure idéologique » est une forme d'idéalisme en soi.

<sup>24</sup> En fait, si l'on fait ainsi, cela peut conduire au fétichisme d'une façon différente, du genre que l'on voit dans les objets de valeur transmis par héritage dans de nombreux systèmes de dons, où ces objets sont perçus comme incorporant ou renfermant les personnalités de certains de leurs propriétaires précédents.

Ce sont, en d'autres termes, des moments révolutionnaires. Ils participent à la création de quelque chose de nouveau. Il se peut qu'ils n'aient pas été des moments de transformation totale, mais concrètement toute transformation n'est jamais réellement totale. Chaque acte d'inventivité sociale est, à un certain degré, révolutionnaire, sans précédent : depuis la construction d'une amitié à la nationalisation d'un système bancaire. Aucun ne l'est non plus complètement. Ce genre de choses est toujours une question de degré<sup>25</sup>.

Néanmoins, c'est précisément là où nous voyons la logique du fétichisme surgir – y compris l'origine du terme « fétiche » – et cela ne semble pas trahir quoi que ce soit. Bien sûr, il serait aussi exagéré de dire que le point de vue fétichiste est tout simplement vrai : Lunkasa ne peut pas vraiment nouer les intestins de qui que ce soit ; Ravololona ne peut pas vraiment empêcher la grêle de tomber sur les cultures de qui que ce soit. Comme je l'ai fait remarquer ailleurs (Graeber, 2001), finalement, nous avons probablement juste ici affaire au paradoxe du pouvoir, le pouvoir étant quelque chose qui existe seulement si les gens y croient ; un paradoxe dont j'ai soutenu qu'il reposait au cœur de la magie, qui semble toujours entourée d'un aura de supercherie, de mise en scène et d'artifice. Mais on peut soutenir que ce n'est pas seulement le paradoxe du pouvoir. C'est aussi le paradoxe de l'inventivité. Cela a toujours été une des ironies du marxisme. Marx voulait en dernier ressort libérer les êtres humains de tout ce qui les étouffait ou les privait du contrôle de leurs capacités créatives, ce qui signifiait pour lui, d'abord et avant tout, toutes les formes d'aliénation. Mais à quoi pouvait ressembler un producteur libre et non aliéné ? Cela n'a jamais été clair dans l'œuvre même de Marx. Pas strictement comme un artisan indépendant, sans doute, puisque ce dernier est généralement pris dans le carcan de la tradition. Probablement plus comme un artiste, un musicien, un poète ou un auteur (comme Marx lui-même). Mais lorsque les artistes, musiciens, poètes ou auteurs décrivent leur propre expérience de la créativité, ils commencent presque toujours invariablement en évoquant exactement le genre de renversement sujet/objet que Marx voyait comme typique du fétichisme : ils ne se voient presque jamais comme des architectes prenant méthodiquement des mesures et imposant leur volonté sur le monde. Au lieu de cela, on peut presque invariablement les entendre dire comment ils ont l'impression d'être des véhicules pour une certaine forme d'inspiration venant d'ailleurs, comment ils s'abandonnent, se décomposent et laissent une portion d'eux-mêmes dans leurs productions. D'autant plus avec l'inventivité sociale : il semble que ce ne soit pas une coïncidence que le travail de Mauss sur les « origines de l'idée de contrat » dans *Essai sur le Don* (1965) l'ait conduit à méditer sans fin précisément sur ce genre de renversement sujet/objet, avec des dons et des donateurs désespérément intriqués. Présenté de cette façon, cela pourrait sembler conduire à un véritable dilemme. Une conscience non-fétichiste est-elle possible ? Si oui, en voudrions-nous seulement ?

En fait, ce dilemme est une illusion. Si le fétichisme est, au fond, notre tendance à voir nos propres actions et créations comme ayant un pouvoir sur nous, 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. Même pour un peintre, chaque coup de pinceau est un engagement de ce genre. Il détermine ce qui peut être réalisé par la suite. En fait, cela s'avère d'autant plus vrai que l'on est moins pris dans le carcan de la tradition. Même dans les plus libres des sociétés, nous nous sentirions sans doute liés par nos engagements vis à vis des autres. Même selon l'idéal d'autonomie de Castoriadis, où personne n'aurait à évoluer dans le cadre d'institutions dont on n'aurait pas soi-même, collectivement, défini les règles, nous en sommes toujours à créer des règles et donc à admettre qu'elles aient du pouvoir sur nous. Si le débat sur ces questions s'oriente vers des inversions

---

<sup>25</sup> D'un point de vue marxien, il pourrait être déroutant de voir les transactions commerciales comme le prototype de l'activité révolutionnaire ; mais l'on doit garder à l'esprit que cela s'accompagne de l'argument selon lequel la forme prototypique de contrat, même entre des partenaires commerciaux, est le communisme.

métaphoriques, c'est du fait qu'il implique une juxtaposition de quelque chose que (à un certain niveau) tout le monde comprend – le fait que nous ayons tendance à devenir les esclaves de nos propres créations – et quelque chose que personne ne comprend réellement, comment cela se fait-il que nous soyons capables de créer de nouveaux fondements.

S'il en est ainsi, la véritable question est de savoir comment l'on passe de ce niveau parfaitement inoffensif au genre de délire total où la meilleure raison qu'on trouve pour regretter la mort de millions de personnes réside dans ses effets sur l'économie. Le facteur clé semble être, non pas de voir les choses à l'envers d'une perspective immédiate – cela paraît inévitable, tant dans la réalisation de la valeur qui semble toujours fonctionner au travers de formes symboliques concrètes, et particulièrement dans les moments de mutation ou d'inventivité – mais plutôt d'avoir la capacité, au moins occasionnellement, de se projeter dans une perspective globale à partir de laquelle la machinerie est visible, et de voir que tous ces objets apparemment figés sont en réalité des éléments d'un processus de construction en cours. Ou à tout le moins, de ne pas s'enfermer dans une perspective qui prétend qu'ils ne le sont pas. Le danger vient lorsque le fétichisme laisse place à la théologie, la conviction absolue que les dieux sont réels.

Considérons à nouveau la confrontation entre les aventuriers marchands européens de Pietz au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, et leurs homologues ouest-africains – nombre d'entre eux étant aussi des marchands. J'ai déjà fait valoir que, tandis qu'on partageait largement des deux côtés un certain nombre d'hypothèses cosmologiques – par exemple, que nous vivions dans un monde déchu, que la condition humaine est fondamentalement celle de la souffrance – il y avait aussi un certain nombre de différences profondes que les européens trouvaient profondément perturbantes (nous ne sommes pas en mesure de savoir si leurs partenaires africains étaient également perturbés). Pour réduire la question à quelque chose de caricaturale : les marchands européens étaient, comme Pietz l'a souligné, des matérialistes en éclosion. Ils étaient chrétiens, mais pour la plupart, leur intérêt dans les questions théologiques semblent avoir été négligeable ; le principal effet de leur foi chrétienne était de garantir l'absolue conviction que, quelles que soient les croyances religieuses qu'avaient les africains, dans la mesure où ils n'étaient pas chrétiens, elles devaient être profondément erronées. Cela eut à son tour un effet lorsqu'ils confrontèrent leurs véritables préoccupations : les problèmes du commerce, de la richesse matérielle et de la valeur économique. Confrontés aux preuves abondantes du caractère arbitraire de la valeur, ils se replièrent plutôt sur la position selon laquelle les africains eux-mêmes étaient arbitraires : ils étaient fétichistes, prêts à attribuer un statut divin à un ensemble complètement aléatoire d'objets matériels.

Dans les comptes rendus européens, les relations sociales ont tendance à disparaître. Elles étaient tout simplement sans intérêt. Pour eux, il n'y avait donc virtuellement rien d'autre entre Dieu et le monde des objets matériels. Mais les européens pouvaient au moins se féliciter, contrairement aux africains, de réussir à garder les deux séparés. Bien sûr, ils avaient tort ; tout cela était largement une projection ; ils étaient en fait déjà bien engagés dans le genre de fétichisme décrit par Marx où les relations sociales, pour la simple raison qu'elles sont faites pour disparaître, finissent par se projeter sur des objets. Tout cela était en opposition spectaculaire avec les africains, pour lesquels tout était relation sociale. Comme Jane Guyer (1993, Guyer et Belinga, 1995) l'a souligné, les catégories économiques conventionnelles sont difficile à appliquer dans de tels contextes, car les gens (les droits sur la fertilité des femmes, l'autorité sur les enfants, la loyauté des partisans et des disciples, la reconnaissance des titres, des statuts ou des réalisations) étaient la forme ultime de richesse. Les objets matériels étaient intéressants essentiellement dans la mesure où ils devenaient intriqués dans les relations sociales, ou permettaient à quelqu'un d'en former de nouvelles. Comme la richesse et le pouvoir ne pouvaient pas, en dernier ressort, être distingués, il n'y avait aucun moyen d'idéaliser un

gouvernement (ce qui perturba les européens) ; cela constituait aussi un monde enchanté – dans lequel, pour cette même raison, la mécanique de l'enchantement n'était jamais très loin de la surface (ce qui les perturba encore plus). C'était comme si tout se situait dans cette zone intermédiaire que les européens cherchaient à fuir ; tout était social, rien n'était figé, et donc tout était simultanément matériel et spirituel.

C'est la zone dans laquelle nous rencontrons le « fétiche ». Maintenant, il est probablement vrai que la plupart des dieux ont toujours été en cours de construction. Ils existent à un moment donné au cours du passage entre un niveau imaginaire de magie pure – où toutes les puissances sont des puissances humaines, où tous les trucages et les miroirs sont visibles – et une théologie pure, avec un engagement absolu dans le dogme selon lequel l'appareillage servant à la construction n'existe pas. Mais les objets comme les *akombo*, *minkisi*, *sampy* – ou, d'ailleurs, les « fétiches » improvisés faits de Bibles et de bouts de bois grâce auxquels les tangomaos à moitié portugais négociaient des accords commerciaux – semblent s'être situés presque exactement à mi-chemin. Ils étaient tout à la fois des créations humaines et des puissances extérieures. En termes marxistes, ils étaient des fétiches d'un certain point de vue et d'un autre, pas du tout fétichisés. Ces deux points de vue étaient simultanément disponibles. Mais ils étaient aussi mutuellement dépendants. La chose remarquable est que, même lorsque les acteurs semblent parfaitement conscients du fait qu'ils sont en train de construire une illusion, ils semblaient aussi conscients que l'illusion était malgré tout nécessaire. Cela rappelle plutôt la pratique du théâtre d'ombres chinoises : tout est dans la création d'une illusion, les marionnettes elles-mêmes sont supposées être invisibles, de simples ombres sur l'écran, mais si vous observez effectivement des représentations, vous trouverez généralement le public réparti tout autour dans un grand cercle, de sorte que de nombreux spectateurs ne peuvent voir que les marionnettes et ne peuvent pas du tout voir l'illusion. Ils ne semblent pourtant pas donner le sentiment de rater quelque chose. Néanmoins, ce ne serait pas une représentation si l'illusion n'était pas mise en œuvre.

C'est ce à quoi on pourrait s'attendre dans un monde d'inventivité sociale pratiquement constante ; dans lequel peu d'organisations étaient figées et permanentes, et plus encore, où il y avait peu de sentiments qu'il fallait réellement les figer ou les rendre permanentes ; dans lequel, en bref, les gens étaient en fait constamment en train d'imaginer de nouvelles organisations sociales et ensuite d'essayer de les faire advenir. Les dieux pouvaient être créés, mis au rebut et s'éteindre car les organisations sociales elles-mêmes n'étaient jamais considérées comme immuables.

Qu'est-ce que cela nous apprend sur les grandes questions théoriques soulevées au début ? Au minimum que si l'on prend au sérieux l'idée d'inventivité sociale, on abandonnera probablement certains des rêves de certitude qui ont enchanté aussi bien les partisans du modèle holiste que ceux du modèle individualiste. Pas de doute que, dans une certaine mesure, les processus d'inventivité sociale ne peuvent pas être cartographiés (*les voies du seigneur sont impénétrables, NdT*). C'est probablement pour le mieux. En faire quand même la clé de voûte d'une théorie sociale semble être un geste de plus en plus important, au moment où les héritiers des marchands de Pietz ont réussi à imposer leur étrange théologie matérialiste, non seulement aux africains mais à presque tout le monde, à tel point que la vie humaine elle-même peut être perçue comme n'ayant aucune valeur sauf comme moyens de produire des marchandises fétichisées.

David Graeber.

Article paru initialement dans la revue *Anthropological Theory*, numéro de décembre 2005.

Traduction française par Emile Kirschey and folks.

## Références bibliographiques

- Abrahamsson, Hans (1952) *The Origin of Death: Studies in African Mythology*. Studia ethnographica Upsaliensia; III. Uppsala: Almqvist.
- Akiga (1939) *Akiga's Story: The Tiv Tribe as Seen by one of its Members* (translated and annotated by Rupert East). London/New York: Oxford University Press (published for the International African Institute).
- Apter, Emily and William Pietz, eds (1993) *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Baudrillard, Jean (1972) *Pour un critique de l'économie du Signe*. Paris: Gallimard.
- Bhaskar, Roy (1989 [1979]) *The Possibility of Naturalism*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Bhaskar, Roy (1993) *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London: Verso.
- Bhaskar, Roy (1994) *Plato Etc*. London: Verso.
- Bhaskar, Roy (2001) *Reflections on Meta-Reality: Transcendence, Emancipation, and Everyday Life*. New Delhi and Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Bohannon, Laura (1952) 'A Genealogical Charter', *Africa* 22: 301–15.
- Bohannon, Paul (1955) 'Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv', *American Anthropologist* 57: 60–7.
- Bohannon, Paul (1957) *Justice and Judgement among the Tiv*. London: Oxford University Press.
- Bohannon, Paul (1958) 'Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions', *American Anthropologist* 60: 1–12.
- Bohannon, Paul (1959) 'The Impact of Money on an African Subsistence Economy', *Journal of Economic History* 19: 491–503.
- Bohannon, Paul and Laura Bohannon (1953) *The Tiv of Central Nigeria*. London: International African Institute.
- Bohannon, Paul and Laura Bohannon (1968) *Tiv Economy*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Bohannon, Paul and Laura Bohannon (1969) *A Source Notebook on Tiv Religion*, 5 volumes. New Haven, CT: Human Relations Area Files.
- Bosman, Willem (1967 [1705]) *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, Divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts*. New York: Barnes & Noble.
- Caillé, Alain (2000) *Anthropologie du Don: le Tiers Paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Callet, R.P. (1908) *Tantara ny Andriana eto Madagascar*. Tananarive: Académie Malgache.
- Castoriadis, Cornelius (1987) *The Imaginary Institution of Society* (trans. Kathleen Blamey). Cambridge: Polity Press.
- Castoriadis, Cornelius (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy* (ed. David Ames Curtis). New York: Oxford University Press.
- Ciaramelli, Fabio (1998) 'The Circle of the Origin', in Lenore Langsdorf and Stephen H. Watson with Karen A. Smith (eds) *Reinterpreting the Political: Continental Philosophy and Political Theory*. Albany: State University of New York Press.
- Cousins, William E. (1968) *Fomba Gasy* (ed. H. Randzavola). Tananarive: Imarivolanita.
- Ekhholm Friedman, Kajsa (1991) *Catastrophe and Creation: The Transformation of an African Culture*. Philadelphia, PA: Harwood Academic Publishers.
- Ellis, William (1838) *History of Madagascar*, 2 vols. London: Fisher & Son. *Etnofoor* (1990) Special issue on 'Fetishism', *Etnofoor* 3(1).
- Graeber, David (1995) 'Catastrophe: Magic and History in Rural Madagascar', endlessly unpublished manuscript.
- Graeber, David (1997) 'Manners, Deference and Private Property: The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe', *Comparative Studies in Society and History* 39(4): 694–728.
- Graeber, David (2001) *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- Graeber, David (forthcoming) 'Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery (short version)', *Critique of Anthropology* scheduled 2006.
- Guyer, Jane I. (1993) 'Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa', *Man* 28(2): 243–65.
- Guyer, Jane I. and Samuel M. Eno Belinga (1995) 'Wealth in People as Wealth in Knowledge: Accumulation and Composition in Equatorial Africa', *Journal of African History* 36: 91–120.
- Hobbes, Thomas (1651) *Leviathan*. London.
- Jameson, Fredric (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Joas, Hans (1993) 'Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis' Political Philosophy', in Hans Joas *Pragmatism and Social Theory*, pp. 154–71. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Joas, Hans (1996) *The Creativity of Action*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Joas, Hans (2000) *The Genesis of Values*. Cambridge: Polity Press.
- MacGaffey, Wyatt (1977) 'Fetishism Revisited: Kongo nkisi in Sociological Perspective', *Africa* 47(2): 172–184.
- MacGaffey, Wyatt (1986) *Religion and Society in Central Africa*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- MacGaffey, Wyatt (1987) 'Lulendo: The Recovery of a Kongo Nkisi', *Ethnos* 52: 339–49.

- MacGaffey, Wyatt (1988) 'Complexity, Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of Kongo Mikisi', *Journal of Southern African Studies* 14(2): 188–203.
- MacGaffey, Wyatt (1991) *Art and Healing of the Bakongo Commented by Themselves: Minkisi from the Laman Collection*. Stockholm: Folkens Museum – Etnografiska.
- MacGaffey, Wyatt (1994) 'African Objects and the Idea of the Fetish', *Res* 25: 123–31.
- Makar, Tesemchi (1994 [1936]) *The History of Political Change among the Tiv in the 19th and 20th Centuries* (foreword by A.P. Anyebe). Enugu, Nigeria: Fourth Dimension.
- Marx, Karl (1970 [1846]) *The German Ideology*. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1973 [1857–8]) *The Grundrisse*. New York: Harper and Row.
- Marx, Karl (1965 [1858]) *Pre-Capitalist Economic Formations* (trans. Jack Cohen). New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1970 [1859]) *Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1967 [1867]) *Capital*, 3 volumes. New York: New World Paperbacks.
- Mauss, Marcel (1925) 'Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques', *Annee sociologique*, series 2, 1: 30–186.
- Mauss, Marcel (1947) *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.
- Mauss, Marcel (1965) *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (trans. I. Cunnison). New York: Norton.
- Mauss, Marcel (1968–69) *Oeuvres*, 3 volumes. Paris: Editions de Minuit.
- Munn, Nancy (1977) 'The Spatiotemporal Transformations of Gawan canoes', *Journal de la Société des Océanistes* 33(54–55): 39–53.
- Munn, Nancy (1986) *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Negri, Antonio (1999) *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* (trans. Maurizio Boscagli). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio and Michael Hardt (2000) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pietz, William (1985) 'The Problem of the Fetish I', *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 9: 5–17.
- Pietz, William (1987) 'The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish', *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 13: 23–45.
- Pietz, William (1988) 'The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism', *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 16: 105–23.
- Pietz, William (1993) 'Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx', in Emily Apter and William Pietz (eds) *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Pietz, William (1995a) 'The Spirit of Civilization: Blood Sacrifice and Monetary Debt', *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 28: 23–38.
- Pietz, William (1995b) 'Death and the Deodand: Accursed Objects and the Money Value of Human Life', in Judith Farquar, Tomoko Masuzawa, and Carol Mavor (eds) *(Un)Fixing Representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sahlins, Marshall (1972) *Stone Age Economics*. Chicago, IL: Aldine.
- Sahlins, Marshall (2000) 'The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology', in Marshall Sahlins *Culture and Practice: Selected Essays*. New York: Zone Books.
- Sibree, James (1875) *Madagascar: The Great African Island*. London: Trübner & Co.
- Sibree, James (1897) 'The Malagasy Custom of "Brotherhood by Blood"', *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine* 21: 1–6.
- Spyer, Patricia, ed. (1998) *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*. New York: Routledge.
- Thornton, John (1987) 'The Kingdom of Kongo, ca. 1390–1678: The Development of an African Social Formation', *Cahiers d'Études Africaines* 22: 325–42.
- Tseayo, Justin Iyorbee (1975) *Conflict and Incorporation in Nigeria: The Integration of the Tiv*. Zaria, Nigeria: Gaskiya.
- Turner, Terence (1979) 'Anthropology and the Politics of Indigenous Peoples' Struggles', *Cambridge Anthropology* 5: 1–43.
- Turner, Terence (1984) 'Value, Production and Exploitation in Non-Capitalist Societies', unpublished essay, based on a paper presented in the AAA 82nd Annual Meeting, Denver, Colorado. Ostensibly to appear in *Critique of Pure Culture* (forthcoming). New York: Berg Press.
- Turner, Terence (1987) 'The Kayapo of Southeastern Para', unpublished monograph prepared for CEDI, Povos Indígenas do Brasil, Vol. VIII, Sul do Para, Part II.
- Turner, Victor (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vansina, Jan (1973) *The Tio Kingdom of the Middle Congo 1880–1892*. Oxford: Oxford University Press.

# Notes de lecture



# A propos d'*Anarchie économique* de Denis Baba et de son approche vis-à-vis de l'auto-organisation du prolétariat

(Ateliers de création Libertaire, 2011)

Cette note de lecture ne porte pas sur l'ensemble de l'ouvrage, mais plus particulièrement sur une de ses thèses que l'on voit apparaître à partir de la page 109, comme suit :

« Parce qu'elle est née dans le chaudron des mouvements ouvriers révolutionnaires occidentaux du XIXe siècle, la philosophie de l'anarchie ne perd pas de vue le potentiel émancipateur et créatif du salariat. S'éloignant des diverses autismes théoriques [...], elle saisit le potentiel de libération contenu dans le passage de la force de travail au salariat porteur de son droit »

Denis Baba introduit ici une rupture théorique aux contours des plus flous entre d'une part une période qui aurait été celle d'une exploitation sans limite de la force de travail (fait-il ici référence à la valorisation extensive, c'est à dire la plus-value absolue dans l'extension des horaires de travail au XIXe siècle avant les quelques lois qui en ont limité cette dynamique ?) et d'autre part, l'avènement du salariat considéré par lui comme une accession des travailleurs à des droits libérant le travail de « l'ordre impeccable du système marchand » (p. 110). L'économie politique ayant enfermé « le travail dans ses catégories abstraites » que l'auteur analyse de façon fort intéressante par ailleurs, le droit, et surtout le droit du travail, apparaissent en tant qu'étape révolutionnaire dans un cheminement vers la libération des travailleurs (vis-à-vis du capital, non du travail comme cela transparaît de façon nette dans l'ouvrage et que j'analyserai plus en détails plus loin), une transcroissance vers l'acte révolutionnaire suprême, guidée par « l'anarchie » (?). Or, si l'on se réfère à ce qu'écrivait Jean-Marie Vincent dans sa préface à l'ouvrage d'Antoine Artous, *Marx, l'Etat et la politique* (éditions Syllepse, 1999), à propos de la politique et de sa capacité instituante (institution du droit) : « *Marx ne récuse pas en totalité ce discours théorique sur la politique et sa dynamique transformatrice du social. Il montre en particulier que les conflits politiques portés par la lutte des classes peuvent produire du nouveau dans le domaine institutionnel (que l'on songe à la législation du travail analysé dans Le Capital)* ». Jusque-là effectivement, l'analyse de Baba s'inscrit dans une croyance rapporté par Marx lui-même envers le potentiel de libération contenu dans les luttes de classes, mais concernant une liberté définie par la dynamique capitaliste et participant, même de façon réelle ou apparente, à sa perdurance et son extension. Il ne s'agirait alors de réelle émancipation vis-à-vis d'une folie englobante car, poursuit Jean-Marie Vincent : « *Mais en même temps il [Marx] s'efforce de mettre en lumière tous les obstacles qui s'opposent à ce que l'instituant l'emporte sur l'institué, qu'il s'agisse de la gestion bureaucratique des affaires publiques, qu'il s'agisse de la prédominance des intérêts économiques au détriment de la recherche d'autres rapports sociaux dans les débats politiques. Pour Marx, la politique, dans le cadre capitaliste, se heurte sans cesse à des interdits : ne pas mettre en danger l'accumulation du capital, ne pas mettre en question les équilibres étatiques, ne pas s'attaquer aux rapports de pouvoir à l'intérieur des rapports sociaux, notamment de l'économie, etc...* ».

Voilà qui peut être à même de relativiser d'un seul coup tout attrait pour une puissance de transformation sociale se concrétisant dans l'accession de nouveaux droits (notamment du travail) et étant susceptible de porter en elle-même une émancipation devant déboucher pour le prolétariat sur une maîtrise totale de sa vie, et par conséquent une destruction du capitalisme. La dynamique des

luttons de classes, et ce qu'elle a pu engendrer durant les XIXe et XXe siècles comme inventivité sociale dans le domaine de l'auto-organisation, est en quelque sorte évaluée pour elle-même hors de la réalité totalisante et systémique de l'auto-accumulation du capital qui en a bénéficié pour son extension. Il est clair que cette dynamique a apporté à la classe ouvrière des centres capitalistes occidentaux une certaine émancipation, quoique souvent illusoire, et une certaine reconnaissance d'un état de besoin matériel, en même temps que la création de l'individu social, à partir desquels d'ailleurs il n'est jamais inutile de pousser la contradiction de classes vers un paroxysme afin d'éclaircir les limites incluses dans ceux-ci, mais pour autant, faut-il voir dans le salariat, assisté par des allocations sociales préservant de la misère totale la force de travail, définitivement ou temporairement incapable de travailler, un progrès majeur sur la route d'une émancipation de l'humanité de la logique folle d'une accumulation devenue incontrôlée ? En outre, la question liée à la première est celle qui consiste à savoir en quoi une auto-organisation ouvrière dont l'aboutissant se dévoile dans des revendications pour de nouveaux droits, aussi légitimes soient-ils à un moment donné, et ne remettant pas en cause l'individu juridique mais le renforçant même, pourrait-elle ouvrir un espace d'où se développerait d'autres relations entre les hommes en rupture radicale avec ceux qui les séparent de toute possibilité de réaliser leur propre autonomie (l'autonomie étant vue ici comme la condition et la résultante de l'auto-réalisation humaine) ? L'auteur d'*Anarchie économique* nous livre dans le cours de son argumentation (à la page 110) un point d'éclaircissement sur celui-ci en nous proposant de l'étayer sur le progrès social majeur intervenu durant l'après-Seconde guerre mondiale : la Sécurité Sociale, cristallisant en elle à ses débuts une volonté symbolique, tout autant que concrète, de la part de la classe ouvrière d'inaugurer un cheminement vers une relative indépendance vis-à-vis de l'ordre économique qui soumet chacun à ses conditions d'exploitation et d'individualisme. Afin de faire émaner cette volonté d'indépendance d'un processus antérieur, il fait référence à la création des premières coopératives et sociétés ouvrières. Maintenant, avec le recul de l'histoire, peut-on dire que ces initiatives sociales ont pu représenter un réel échappatoire à la nécessité de devoir vendre sa force de travail afin de subvenir à ses besoins à une époque où s'intensifiait la perte des moyens de son « auto-subsistance » malgré la présence encore conséquente du « travail-à-côté »<sup>1</sup> ? Le propre d'une telle inventivité sociale aurait-elle pu être de remettre en cause le travail en tant qu'abstraction de l'activité humaine « productive » dans une « surnaturelle puissance de création » (Marx, *Critique du programme de Gotha*) ?

Nous touchons effectivement ici à la façon dont est perçu et conçu le travail, soit d'une part en tant que catégorie médiatrice de l'homme avec la « nature », du sujet avec l'objet, catégorie à caractère transhistorique, ou d'autre part rapport social spécifique à ce que l'on qualifie, en utilisant un concept déterminé par ce type de rapports humains, comme étant un « mode de production capitaliste »<sup>2</sup> ? quelle qu'en soit la forme, la qualité. Le problème est qu'en ne remettant pas en cause la naturalisation du travail, les expériences d'autonomie ouvrière qui ont parsemé l'histoire du prolétariat telles les coopératives et mutuelles y ont trouvé les limites inhérentes à une volonté de « libérer le travail des catégories abstraites du capitalisme ». Par cette opposition entre travail abstrait du capitalisme et travail artisanal, créateur de l'œuvre « destiné à servir » (Hannah Arendt), modèle d'activité téléologique par excellence, le coopérativisme et le mutuellisme restèrent prisonniers de l'idéologie

---

<sup>1</sup> Voir Deun, « Travailler à-côté : des « bricoles » qui n'en sont pas ? Précisions sur l'autoproduction et les dons au sein de groupes ouvriers », dans *Sortir de l'économie*, n°3, 2009.

<sup>2</sup> La production engageant une séparation du producteur d'avec son produit, elle représente la concrétisation d'un concept qui caractérise la pensée économique quel que soit le mode d'organisation de la structure qu'elle engendre – capitaliste, étatique, autogérée – et visant en théorie, ou à la base, à « assouvir les besoins humains ». Parler de « mode » à son égard paraît donc incorrect tant il s'avère que ce concept qui semble historiquement déterminé, tout comme celui de « travail », ne saurait être applicable à la manière dont, et en regard de quel schéma conceptuelle, les hommes assouviennent leurs besoins matériels au sein des communautés précapitalistes et pré-marchandes.

bourgeoise. Le rapport social caractérisant la société du capital n'était pas remis en cause par ce qui fut une anthropologisation du travail dans la praxis de libération de son sujet agissant : « *Marx reconnaît que le travail productif produit le plus souvent des biens matériels tout en précisant qu'il est indépendant de son contenu concret : une même activité peut être productive si l'individu vend sa force de travail au capital, mais improductive si elle s'échange contre du revenu afin de satisfaire une demande particulière. En fait, les analyses de Marx sur le travail productif et improductif sont sans doute un des meilleurs exemples de sa remise en cause de tout discours anthropologique sur le travail puisqu'il dénature complètement la catégorie pour la traiter seulement comme un rapport social : la définition du travail n'a plus rien à voir avec ce que serait la nature de certaines activités. Ce sont au contraire les caractéristiques d'un rapport social qui font de telle ou telle activités du travail* » (Antoine Artous, *Marx, l'Etat et la politique*, *Ibid.*, p 335).

En survolant cette généalogie de la Sécurité Sociale sous forme d'un conte dans lequel le prolétariat accède peu à peu à sa libération du « monde renversé propre à la domination de la marchandise, donc de l'Etat » (p. 122), Baba s'interdit en quelque sorte d'exhumer les limites contenues historiquement, et peut-on dire, culturellement, dans la matérialisation la plus conséquente de la solidarité ouvrière ayant précédé la seconde guerre mondiale. Une étude plus poussée de ces limites auraient pourtant pu apporter un début d'explication aux dérives qu'a connu la sécu quelques années après sa mise en application et dont l'auteur place l'origine dans la volonté chez « les hauts fonctionnaires et le patronat à garder la main et faire sentir la tutelle de l'Etat » (p. 111) face aux ambitions émancipatrices de la classe ouvrière. Il n'est pas fait mention de ces limites internes à de telles initiatives sociales d'auto-organisation dont le schéma d'élaboration se conclut dans la négociation et qui ne permettent pas à la classe prolétarienne d'aboutir donc à une remise en cause de sa propre existence dans la dynamique de la lutte des classes parallèlement à une critique de la globalité du travail. La critique de l'auteur s'en tient à des limites externes et néanmoins incluses au sein de cette dynamique.

Si « le droit créateur du salariat est progressivement contré par les forces étatico-marchandes » (p. 111) à une époque où commence à s'organiser l'Etat-Providence, c'est par le fait que le droit social pour se mettre en place, s'appuie aussi sur les expériences d'auto-organisation de la classe ouvrière en y expurgant les éléments les plus « radicaux ». 1948, c'est le début de la guerre froide et par conséquent, de la chasse aux « conspirations communistes orchestrées par Moscou et le Komintern ». Il en est pour preuve la façon dont ont été traitées les grèves ouvrières à l'époque, comme celle des mineurs des houillères du Nord-Pas de Calais (entre autres) fin 48 qui ont subi une terrible répression de la part du ministre « socialiste » de l'intérieur Jules Moch qui considérait ces grèves comme « insurrectionnelles » !

La naissance, puis l'institutionnalisation de la Sécurité sociale sont apparues dans le courant de la lente élaboration du social depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à atteindre un sommet avec l'Etat-Providence. Le social ici entendu est l'ensemble des « *moyens permettant au moins de neutraliser le plus possible les effets des conditions qui empêchent les " masses populaires " d'accéder à un développement physique, matériel, moral et intellectuel le plus proche possible de ce qu'on peut considérer comme " normal " dans une société donnée* » (Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, éd. La Découverte, 2009, p 96). Le social est, avec le politique, un des éléments d'une dichotomie qui d'un côté tente d'appliquer des correctifs aux effets liés à la sphère économique, où s'appliquent les lois prétendument « naturelles » de la concurrence et de la compétition, et de l'autre, tâche de maintenir une forme de représentativité sur laquelle s'appuie la légitimité de l'ordre existant. Au social est associé le besoin de gérer les populations afin d'accompagner le développement de l'économie en lien avec sa nécessité de prédictibilité : « *La " population " et les " masses "* »

apparaissent comme le lieu à la fois d'une certaine légalité ou d'une légalité relative permettant, notamment, une prévisibilité statistique des phénomènes dont elles sont le lieu, et d'une possible législation qui ne prend plus tant les formes directes du commandement ou de l'interdit que celles, indirectes, de l'incitation, de l'encadrement, de l'endigement, de la canalisation, mais aussi du contrôle et de la discipline des conduites, ce qui passe aussi bien par l'institution scolaire de l'éducation, par les procédures d'une nouvelle médecine sociale que par les techniques carcérales de la rééducations. » (*ibid.*, p. 47). Le besoin des classes dominantes de se prémunir de phénomènes sociaux « dangereux » (révoltes, risques sanitaires,...), besoins contextuels répondant à des nécessités « gestionnaires » aux racines systémiques bien plus profondes comme nous le noterons plus bas, lié à la nécessité de mettre en adéquation la reproduction sociale avec le développement de l'économie (technologie, besoin de main d'œuvre qualifiée...) et de la consommation, ont fait que le social, par la « récupération » de l'inventivité prolétarienne en matière de solidarité directe, a permis d'accroître une certaine forme de domination diffuse et « imperceptible » (Heidegger). La Sécurité Sociale en est issue ; elle a en outre pu permettre d'accroître la médecine sociale, pour laquelle « soigner », c'est tout d'abord générer un type nouveau de droit appelé « droit à la santé » impliquant en réalité une normalisation des corps (cf à ce sujet à l'analyse de M. Foucault et sa critique dans F. Fischbach, *ibid.*). Mais ce qu'il s'avère nécessaire de faire comprendre à ce point de la critique évoquant le social, c'est que ce dernier ne doit pas être considéré uniquement comme le résultat d'un ajustement correctif lié à ce qui semble être restée une simple domination directe d'une classe sur une autre (malgré que cela puisse transparaître dans les propos de F. Fischbach), mais plus profondément comme élément de socialisation résultant d'une dynamique impersonnelle, le marché, qui applique sur l'ensemble des humains sa propre domination. Les droits sociaux (avec les droits de l' « homme » dont ils sont en quelque sorte issus) ne s'appliquent que selon un facteur de disponibilité et une nécessité sélective de solvabilité faisant des personnes, des individus abstraits « serviteurs de l'abstraction sociale dominante », des sujets « du système de production de marchandises » (R. Kurz)<sup>3</sup>.

Et cela ne s'avère possible pour l'ensemble de la « population », ou presque si l'on exclut la présence de formes de résistances, que si le social ne se pose au cœur de la société, au sein même de la sphère de la production où règne le travail : « Désormais, les pauvres sont des travailleurs, et là se situent à la fois le problème et la nouveauté du problème. Aussi longtemps que la pauvreté touchait des oisifs, les non-travailleurs, les vagabonds, les marginaux et autres “ parasites ” en tout genre, la pauvreté n'était qu'un problème moral ; elle ne devient justement un problème “ social ” qu'à partir du moment où elle touche et concerne des populations socialement intégrées qui sont devenues un élément majeur de la division sociale du travail telle qu'elle caractérise désormais des sociétés de type industriel » (*ibid.* p. 99). Du social, nous retournons donc à la catégorie qui en a été en quelque sorte à l'origine. Une phrase comme celle-ci : « La monnaie de la solidarité, aujourd'hui comme au XIXe siècle, finance le travail entrepris hors de la valeur travail » (p. 115) ou bien : « Monnaie pour la liberté, la sécurité sociale favorise le travail libre et vivant au détriment du travail mort du Capital » (

---

<sup>3</sup> « [...] Le droit [*forme moderne du droit*] implique, dans son essence même, un rapport d'inclusion et d'exclusion. Seule l'exigence de domination de cette forme est universelle. [...], il s'agit de la domination d'une abstraction sociale, incarnée dans la forme monétaire et donc du droit. Cette forme fait justement abstraction de l'existence physique, des besoins biologiques, sociaux et culturels des hommes pour les réduire à l'existence nue en tant qu'unités de dépense d'énergie, pour la fin en soi de la valorisation monétaire. [...] La fameuse « reconnaissance » n'est rien d'autre qu'une revendication sur la vie des individus, contraints à sacrifier cette vie à la fonction aussi banale que réellement métaphysique de la valorisation infinie de l'argent par le « travail ». C'est seulement après, secondairement, pour un reste de vie ne servant finalement à rien d'autre qu'à la régénération en vue de la même fin totalitaire [*reproduction de la force de travail et/ou d'aptitudes vivantes capitalisables*], qu'ils ont le droit de se qualifier d'individus jouissant de leur véritable vie propre. La satisfaction de leurs besoins n'est qu'un sous-produit de ce mouvement autonome métaphysique de la monnaie, auquel il sont livrés justement par la reconnaissance en tant que sujet abstrait de droit. » Robert Kurz in « Les paradoxes des droits de l'homme, inclusion et exclusion de la modernité » voir < <http://arbeitsmachtenblog.blogspot.be/archive/2010/01/15/les-paradoxes-des-droits-de-l-homme-par-robert-kurz.html> >

p. 121) démontre, outre les incohérences, que le travail est considéré dans cet ouvrage comme une catégorie transhistorique, non interrogée, comme la forme que prend « naturellement » l'activité sociale, que l'on qualifierait aujourd'hui de « productive » mais qui ne le serait pas dans les rapports sociaux pré-économiques, dans toute société humaine. Or, au regard de la critique développée depuis Marx et que nous participons à faire progresser ardemment au sein de ce bulletin, il n'en est rien car le travail est bel et bien une catégorie spécifique de la dynamique d'auto-accumulation du capital, et donc historiquement déterminée. Le travail est une forme dichotomique spécifique de l'activité productive humaine dans le capitalisme, sous l'aspect du travail concret, vivant, et abstrait. Le travail est « une activité spécifique qui transforme la matière d'une manière précise dans un but défini », et aussi, comme de son côté face, « un moyen d'acquiescer les biens des autres » (Moïse Postone, entretien à la revue *Platypus*, 2008). Ce dernier aspect cache donc en réalité un rapport social basé sur une « activité socialement médiatisante » (*Ibid.*). Avec le fétichisme de la marchandise, le travail, au travers de ses acteurs et de leur sensibilité (de leur disposition culturelle à y placer leur puissance d'agir), forge un rapport social qui se cristallise dans le capital. Le capital est en quelque sorte le sujet (le Geist hégélien version Marx) d'une dynamique dont le travail (actualisé par le prolétariat) et l'accumulation de marchandises (donnant chair au capital) en sont des moments pulsionnels.

Denis Baba note encore que « les ressources monétaires de la sécu [ont] [...] pour contrepartie le travail des êtres humains qui échappent (partiellement) au monde créé par les forces économiques (la valeur travail) » (p. 114). Le travail demeurant une contrepartie pour la génération d'une monnaie « non-capitaliste », on ne sort donc pas des rapports sociaux au sein desquelles ce dernier, tout comme la marchandise, ont une « valeur » subjective quasi-religieuse et une importance objective apparente du fait qu'ils mettent en mouvement ces rapports, par l'entremise des humains qui y jouent leur rôle. Même si « des millions de retraités, de chômeurs, de femmes enceintes continuent de percevoir du salaire mutualisé sans contrepartie de travail productif », le travail reste néanmoins le vecteur essentiel qui d'une part permet la mutualisation et qui d'autre part, définit les activités humaines sous les qualificatifs de productivité ou d'improductivité.

Il ne serait question au travers de cette critique de faire un mauvais procès à tous ceux et toutes celles qui ont eu la volonté et le courage d'élaborer cet instrument de l'autonomie ouvrière. Bien sûr qu'elle reste un acquis fondamental pour que soit engagé un respect de la dignité de l'humain au-delà de l'intérêt qu'il peut représenter pour l'économie. Et aujourd'hui, sa défense reste tout aussi fondamentale du fait que, outre qu'elle demeure indispensable à une certaine émancipation (là-dessus, nous sommes d'accord avec Baba), des luttes qu'elle génère pour sa sauvegarde peuvent émerger une compréhension plus précise des limites contenues en elle qui ont fait qu'elle en soit devenue un instrument de socialisation au sein de l'ordre économique et donc par conséquent, incluant la possibilité de la remise en cause de son existence même. Ces limites sont celles, peu ou prou, qu'ont connus toutes les expériences d'autonomie ouvrière après la première guerre mondiale jusqu'au début des années 70. Elles sont dues au fait que l'autonomie et l'auto-organisation de la classe ouvrière suppose l'affirmation de celle-ci en tant que ce qu'elle est au sein de la dynamique d'auto-accumulation du capital et comme base d'une société nouvelle, « alternative », dont le travail, même sous une autre forme, resterait au centre des rapports humains. Cette affirmation implique donc la libération du travail en tant que catégorie par laquelle se définit le prolétariat et entre en rapport contradictoire avec le capital. Ce travail étant en ce cas perçu dans son aspect concret, vivant, directement palpable et en lien avec un contrôle « autonome » des richesses matérielles produites : « dans un contexte de remise en cause des faux besoins générés par la domination marchande, il n'y a aucune difficulté à penser une décroissance de la masse monétaire en circulation, réduisant le nombre de biens et services nuisibles produits, compatible avec *une forte valorisation sociale du travail vivant écologique* » (p. 121).

Un travail vivant « valorisé » socialement signifie parallèlement une forme de gestion de ce travail, et donc toujours un côté face, abstrait, de celui-ci engendré par la pratique de celle-là. Les rapports sociaux demeurent donc inchangés dans le fond, ce que ne voit pas l'auteur. Et l'auto-organisation du prolétariat tentant d'échapper (« partiellement ») aux contraintes imposées par le capital se présente alors contradictoirement face à lui comme ce qui peut permettre de poursuivre un même type de rapports d'exploitation sous une forme qui prend en compte l'état d'affirmation de la classe prolétarienne. Cet état peut être celui d'une auto-organisation (comme a pu représenter celle de la sécurité sociale à ses débuts), mais, de la même façon que pour l'auto-organisation dans la sphère de la production, « *quand le prolétariat s'auto-organise, il rompt avec sa situation antérieure, mais si cette rupture n'est que sa " libération ", la réorganisation de ce qu'il est, de son activité, sans le capital [ou à côté de lui], et non la destruction de sa situation antérieure, c'est-à-dire s'il demeure auto-organisé, s'il ne dépasse pas ce stade, il ne peut être que battu* » (brochure « L'auto-organisation est le premier acte de la révolution, la suite s'effectue contre elle », Roland Simon, in revue *Théorie Communiste* n°20). Et il en est ainsi de la sécu aujourd'hui sous tutelle de l'Etat et du patronat, et donc instrumentalisée par le capital, réduite à n'être au fil des années « qu'une banale police d'assurance » soumise aux restrictions budgétaires. Son destin est celui qui était inscrit au sein même d'une telle invention sociale au moment où elle se présenta face au capital dans sa phase de restructuration à la sortie de la seconde guerre mondiale. Elle se voulait un instrument de l'autonomie ouvrière mais la revendication pour sa reconnaissance fit émerger la limite de cette autonomie pour elle-même dans un cadre qui restait celui du travail et de ce en quoi il est une catégorie : l'auto-accumulation du capital. Son aspect révolutionnaire devint caduc.

Et l'idée qui veut que soit « créés ou réactivés des lieux de délibération et de discussion collectives, autonomes vis-à-vis du monde renversé propre à la domination de la marchandise, donc de l'Etat » n'en dit pas plus, malgré la sympathie que l'on peut éprouver pour de tels propos, sur la nécessité de nos jours de remettre en cause ce qui nous définit en tant que prolétariat au sein d'une économie à partir de laquelle il nous semble illusoire d'espérer le déploiement « d'inventions libertaires ». C'est bel et bien de cette définition qu'il nous faut nous séparer, engager une rupture théorique et pratique.

Max L'Hameunasse

# Le travail, voilà l'ennemi !

A propos de *Autonomie ! Italie, les années 1970* de Marcello Tarì,  
traduit par Etienne Dobenesque – La fabrique éditions – Paris, octobre 2011.

Le mouvement de l'Autonomie désigne un ensemble de luttes politiques en marge de – et souvent en opposition à – l'histoire dominante du mouvement ouvrier. Au cours des années 1970, et particulièrement en Italie, il forma un milieu foisonnant d'expériences suffisamment denses et subversives pour que la perspective de rapports sociaux enfin communisés apparaisse viable et enviable à une large échelle. Marcello Tarì nous propose une lecture de cette épopée qui, certes, pourra susciter des commentaires sur le parti pris, mais que seuls ceux qui ont déjà, toujours et par ailleurs, fait allégeance aux « réalités incontournables » du capitalisme chercheront à renvoyer dans les limbes.

Le parti pris est le suivant : la vérité du mouvement n'est ni dans ses prémices prolongeant l'agitation soixante-huitarde, ni dans les tentatives de structuration pour constituer un front ouvrier uni et massif dans une nouvelle phase de lutte, ni même dans les développements ultérieurs d'une réflexion post-marxiste sur l'avènement du *general intellect* comme nouveau sujet de l'histoire de l'émancipation. Non, la vérité du mouvement est dans ce mot d'ordre qui a émergé aussi bien de la spontanéité la plus débridée que des réflexions les plus foisonnantes : *Le travail, voilà l'ennemi !*

Marcello Tarì rappelle que les années 1970 sont celles d'une grande transformation dans le rapport au travail : de la grande usine où se coudoient des dizaines de milliers d'employés, comme à Mirafiori, on passe à la multiplication des ateliers de sous-traitance et, particulièrement en Italie, au travail au noir qui rendent la constitution d'une subjectivité ouvrière à la fois unifiée et émancipatrice de plus en plus problématique. Cela conduit à changer massivement la vision que les prolétaires pouvaient avoir du travail, ainsi que de sa place dans leurs vies et dans leurs luttes. Émerge ainsi la notion de société comme usine globale de la reproduction capitaliste où le travail *stricto sensu*, à la fois perd sa place centrale et mythifiée du fait de sa précarisation, mais devient simultanément la figure d'une oppression plus générale qui peut être déclinée en diverses occurrences. Les revendications des sujets « déviants » (femmes, jeunes, homosexuels...) s'inscrivent dorénavant dans l'agenda des luttes et y acquiert une légitimité fondée sur une approche extensive et actualisée du prolétariat, lui fournissant par ailleurs de nouvelles armes. Tous ces phénomènes ont concouru à mettre enfin le travail au centre des critiques nécessaires du capitalisme. Mais celles-ci n'ont pas réussi, à l'époque, à s'appuyer sur une théorie suffisamment mûre des rapports sociaux sous le capitalisme – et donc du travail – pour entraîner le mouvement vers leur communisation – et donc son abolition. Les phénomènes devinrent plus visibles, mais pas immédiatement plus lisibles.

En effet, le travail est dénoncé par le mouvement autonome comme le facteur déterminant de la reproduction de la société capitaliste, mais son analyse reste focalisée sur la réappropriation de son contenu concret (valeur d'usage) en opposition à une forme abstraite uniquement conçue comme relevant de la domination plus ou moins manifeste de classe (valeur d'échange)<sup>1</sup>. Il a manqué une certaine lucidité, un dépassement de ce schéma marxiste traditionnel en puisant dans Marx lui-même<sup>2</sup> pour comprendre que le travail-marchandise est un et indivisible et n'est pas l'assemblage de deux essences distinctes, l'une positive

---

<sup>1</sup> La même analyse déjà adoptée par le mouvement révolutionnaire espagnol au cours de la guerre civile entre 1936 et 1939 a été décrite par Michael Seidman dans son ouvrage *Ouvriers contre le travail*.

<sup>2</sup> Comme ont pu le faire Moishe Postone dans *Temps, travail et domination sociale* ou les membres du groupe allemand « Exit ! Crise et critique de la société marchande », dans leurs diverses publications, mais aussi Isaak Roubine dès 1928 en URSS avec *Essais sur la théorie de la valeur* ou bien Fredy Perlman qui l'a traduit en anglais quarante ans plus tard et en a rédigé une introduction intitulée *Essai sur le fétichisme de la marchandise*.

et l'autre négative. Il présente par contre deux faces engendrant une dynamique auto-référentielle : une face concrète qui est son contenu directement vécu, toujours cependant déterminé par la nécessité de la valorisation, et une face abstraite qui est constituée par le revenu qu'il procure et permet ainsi de connecter les travaux individuels à une totalité sociale régie par la loi de la valeur. En se médiatisant lui-même, à la fois producteur et distributeur de cette substance simultanément imaginaire<sup>3</sup> et réelle<sup>4</sup> qu'est la valeur, le travail est le facteur historiquement spécifique qui explique l'émergence et la continuité de la société capitaliste sous ses différentes formes.

Le travail est donc effectivement l'ennemi de toute conscience émancipatrice parce qu'il constitue la synthèse sociale spécifique au capitalisme (quelle que soit sa variante : libérale, planifiée, autogérée...). Le vrai communisme n'est pas dans la régénération de cette synthèse mais dans son abandon.

Paru dans *Les Lettres françaises* n°88, décembre 2011.

## *La Force de l'empire*, Kenneth Pomeranz

(éditions è@e, novembre 2009)

Les thèses de l'historien américain Kenneth Pomeranz sur la divergence de trajectoire économique qui s'imprime au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle entre l'Europe occidentale d'une part, et la Chine d'autre part, ont fait l'objet d'un ouvrage volumineux intitulé justement *La Grande Divergence*. *La Force de l'empire* est un recueil de trois textes permettant d'en prendre connaissance dans un format plus ramassé incluant de plus des réponses aux critiques formulées par certains de ses collègues. La traduction de Vincent Bourdeau, François Jarrige et Julien Vincent est complétée par une introduction de Philippe Minard qui propose un exposé supplémentaire de ces thèses, mais ne comble pas les immenses coupes qu'il a fallu faire pour fournir ces abrégés de *La Grande Divergence* et des controverses qu'il a suscitées. Les thèses de Pomeranz s'appuient sur plusieurs constats au sujet des similitudes et des différences entre deux sphères économiques comparées sur une période couvrant principalement les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Une première sphère est centrée sur l'Angleterre tandis que la seconde l'est sur le delta du fleuve Yangzi en Chine.

L'historiographie réévaluée au cours des quarante dernières années a permis de relativiser le récit suivant lequel la révolution industrielle que connaît en premier lieu l'Angleterre aurait été impulsée au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle par des innovations techniques et institutionnelles déterminantes. Elle est plutôt le prolongement de deux mouvements historiques qui s'étaient déployés sur les deux siècles précédents. Il y a tout d'abord la proto-industrialisation qui a vu les paysans consacrer une part de plus en plus importante de leur temps à produire des marchandises non agricoles s'insérant dans des circuits commerciaux de plus en plus étendus. L'autre phénomène est l'intensification de ce travail rural monétarisé dans le but d'acquérir les revenus donnant accès aux produits dorénavant disponibles sur les marchés. Sous ces deux aspects, Pomeranz avance des arguments pour montrer que les modes de productions agricole et manufacturière du delta du Yangzi avaient adopté une trajectoire analogue à ceux de l'Angleterre pour aboutir à des situations similaires aux alentours de 1750.

C'est donc sur d'autres facteurs que Pomeranz va s'appuyer pour caractériser la divergence qui apparaît à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et s'amplifie au cours du XIX<sup>e</sup>. Pour cela, il ne cherche pas tant à s'interroger sur

---

<sup>3</sup> Elle n'existe que dans la tête des membres de la société capitaliste

<sup>4</sup> Elle a des effets bien tangibles qui orientent la trajectoire de nos sociétés

les raisons qui ont écarté le delta du Yangzi d'une trajectoire « à l'anglaise » que celles qui ont conduit l'Angleterre à ne pas adopter « la voie asiatique ». La méthode conduit de fait à jeter la suspicion sur tous les discours qui identifient développement des sociétés et augmentation de l'intensité en capital, et naturalisent ce dernier phénomène en lui attribuant un caractère inéluctable. Pour Pomeranz, les ressorts déterminants se logent dans les opportunités contribuant au dépassement des limites issues d'une économie fondée sur des ressources renouvelables. L'Angleterre a bénéficié à ce titre des relations particulières qu'elle entretient avec le Nouveau Monde, ainsi que des gisements charbonniers affleurant aux portes de ses centres urbains. Ce sont autant de surfaces agricoles locales qui ont été déchargées de la mission d'alimenter l'essor industriel. L'Angleterre a ainsi pu prendre son envol car elle avait un accès immédiat à des ressources l'affranchissant d'une intensification du travail dans la production agricole locale. Ces circonstances ont engendré les conditions intriquées d'une mobilisation dans l'industrie, d'une intensification en capital dans tous les secteurs et d'une poussée d'innovations techniques. *A contrario*, le delta du Yangzi n'a pu que s'en remettre à l'intensification de l'exploitation de ses seules ressources locales, faisant d'ailleurs preuve d'un niveau élevé de performances en adéquation avec les besoins de sa population.

La méthode de Pomeranz, qui consiste en une étude comparative des développements économiques à l'échelle de régions comparables, présente l'intérêt de relativiser la trajectoire particulière d'une civilisation industrielle jusqu'ici présentée comme le sommet d'une évolution naturelle, inéluctable et téléologique. Les aspects contingents de son émergence sont ainsi exposés dans l'évocation du champ des possibles qui restait ouvert à une époque charnière. Force est de constater que le chemin emprunté a réduit ce champ du fait d'une réussite hégémonique alors même qu'émergent de multiples indices de la confrontation à de nouvelles limites. Celles-ci seront-elles l'occasion de réfléchir à leur dépassement plutôt que de continuer à tenter leur débordement ?

L'optique de Pomeranz ne permet malheureusement que de se placer dans la deuxième perspective. Son propos reste focalisé sur des comparaisons économiques dont les outils conceptuels reflètent plus notre époque particulière que d'hypothétiques modèles universels. Cette approche le conduit à transposer hors contexte une vision particulière du travail : celui qui se déploie uniquement dans une époque où marchandise, salariat et industrie impriment partout leur marque dans les rapports sociaux. Ainsi, seules les circonstances qui propulsèrent l'Angleterre dans l'industrialisation lui apparaissent comme un hasard alors qu'il présente la lente évolution préalable et commune avec le delta du Yangzi comme un phénomène incontournable du développement des sociétés humaines. Derrière cette vision pointe l'idée que la Chine saurait prolonger la trajectoire occidentale en intégrant « à sa sauce » ce qui lui avait fait historiquement défaut. Il serait plus judicieux de développer un point de vue critique sur les ressorts de ces « phases communes » dont la contingence est tout aussi plausible que celle qui amena la civilisation occidentale à dominer un monde globalisé.

Paru dans *Les Lettres françaises* n°72, juin 2010.



## Numéro à télécharger librement

<http://sortirdeleconomie.ouvaton.org/>

### Version papier *Sortir de l'économie* n°4

Commande pour un numéro	Frais d'expédition	Coût du numéro	Total de la commande
Pour la France et l'outre-mer	4 € tarif normal	3 €	7 €
Pour l'étranger (Europe)	8 €75	3 €	11,75 €
Hors Europe (Etats-Unis, canada, Maroc, etc.)	10 €80	3 €	13,80 €

Pour l'ordre du chèque de votre commande, merci de nous contacter aux adresses suivantes

### Contacts, commandes de numéros et propositions de textes

- Adresse : Sortir de l'économie, 26 rue Mazagran, 18000 Bourges
- Courriel : [redaction\(chez\)sortirdeleconomie.ouvaton.org](mailto:redaction(chez)sortirdeleconomie.ouvaton.org)

### Numéros déjà parus (à télécharger librement)

- N°3 : Vivre ensemble à côté de l'économie ?, 2009.
- N°2 : Existe-t-il une économie à visage humain ?, 2008.
- N°1 : Le monde de l'économie tel qu'il n'est jamais allé, 2007.

En deçà du brouhaha des phénomènes secondaires qui s'imposent à notre perception immédiate, l'économie est une forme de vie sociale, une façon implicite et généralisée de se lier les uns aux autres. Ses catégories spécifiques se sont déployées progressivement jusqu'à devenir un cadre global dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Le travail est la forme d'activité particulière qui, tout à la fois, produit ce lien spécifique et en répartit les fruits de manière automatique. Il désigne une réalité propre à l'économie où tout est jaugé à l'aune d'une totalité décisive constituée par la forme marchande. Le travail est la source de l'attribut universellement attaché aux marchandises – la valeur – et, simultanément, le moyen incontournable pour les acquérir. Ainsi chacun contribue, par ses activités apparemment sensées, à déployer un monde insensé qui le dépasse et l'englobe, sans même (avoir à) y penser. À partir d'un faisceau d'actes sociaux conscients mais séparés, émerge une totalité inconsciente qui en retour conditionne malgré nous le sens à donner à nos actes. Cette dimension, bien qu'irréelle, a des effets concrets sur le monde. C'est ainsi qu'a été décrit le fonctionnement prétendument irrationnel des fétiches dans les sociétés « primitives ».

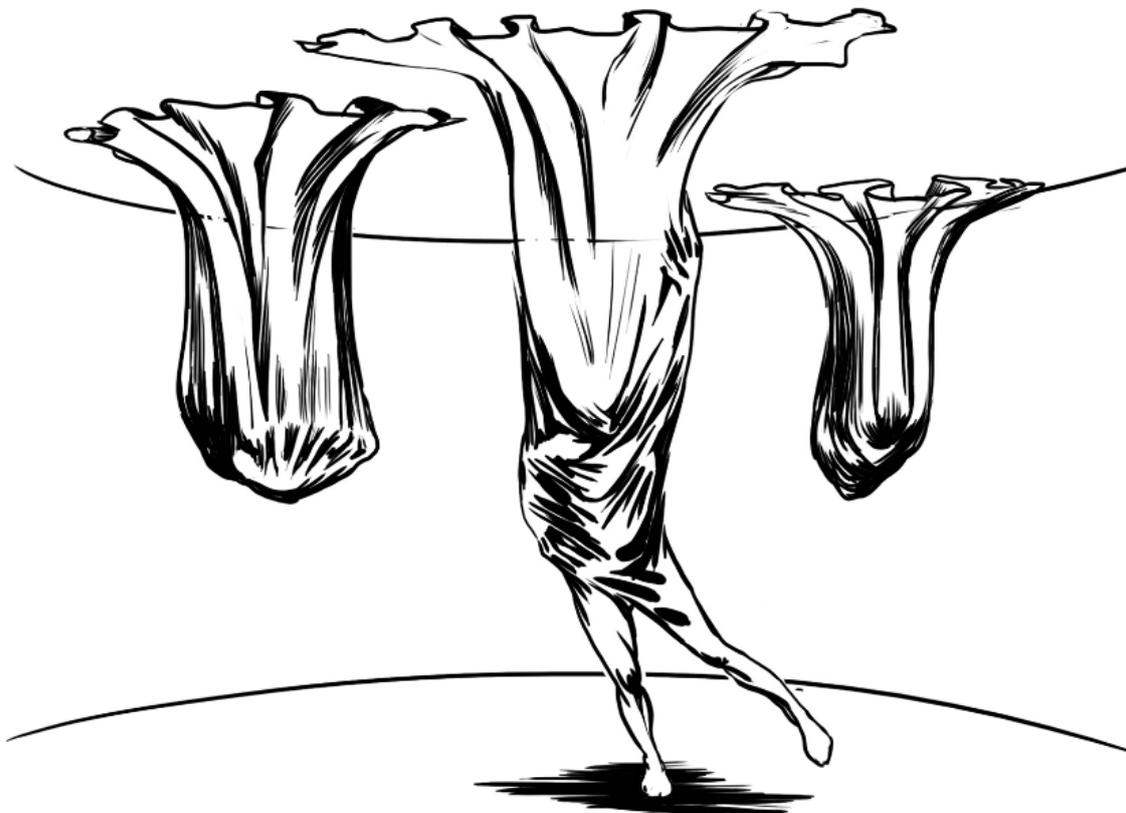


Illustration de couverture : Stéphane Torossian