

Penser la violence avec Karl Polanyi

– De l'autoréférentialité du marché à l'autoréférentialité de l'économie et de la politique –

par Matthieu de Nanteuil¹

COLLOQUE POLANYI – PARIS – 19-20 MAI 2016

AXE « ACTION PUBLIQUE »

« Le terme de “démocratie” a désormais plusieurs sens et l'avenir de la paix dépend désormais grandement de l'interprétation correcte que l'on peut en faire ».

Polanyi, K. (2008)

« Le sens de la démocratie parlementaire »,
in *Essais*, Paris, Seuil : 495.

Résumé

L'œuvre de K. Polanyi n'offre pas seulement un socle anthropologique pour critiquer l'hégémonie de l'économie de marché. Elle propose aussi une lecture très suggestive des fondements de la violence dans les démocraties libérales. Mais elle le fait selon un schéma qui mérite d'être interrogé. Ce schéma est brièvement le suivant : l'utopie du marché auto-régulateur a provoqué un désencastrement du marché ; elle a fait de l'économie formelle une économie auto-référentielle. Ce double processus génère des inégalités massives, mais aussi un sentiment de désappropriation au sein des populations.

Chez Polanyi, ce deuxième aspect est aussi – voire plus – important que le premier. C'est lui qui annonce le retour d'un *ré-encastrement violent* de l'économie dans la politique, à travers le totalitarisme. En contrepoint, il importe de poursuivre le projet d'un ré-encastrement démocratique de l'économie, en mobilisant trois types de régulation : le marché, la redistribution et la réciprocité. Cette perspective dite « institutionnaliste » défend le projet d'une reconstruction institutionnelle de l'économie ; elle fait de la pluralité des principes économiques un enjeu de premier plan.

Mais Polanyi ne sous-estime-t-il pas *l'auto-référentialité de la sphère politique*, y compris en démocratie ? Ne voit-il pas que la violence n'a pas seulement sa source dans une économie, mais aussi dans une politique détachée de la société ? En d'autres termes, ne sous-estime-t-il pas la violence des institutions politiques elles-mêmes dans leur rapport à la société ? C'est à de telles interrogations que cette communication entend répondre, en précisant la façon dont la perspective polanyienne pourrait intégrer une telle préoccupation.

¹ Professeur de sociologie à l'UCL, membre du Centre de recherches interdisciplinaires Démocratie, Institutions, Subjectivité (CriDIS), Institut IACCHOS.

1. Reconstruire un monde en paix a été, je crois, l'un des projets-phare de Polanyi. Au-delà de ses acquis scientifiques les plus fondamentaux, il s'agit d'un horizon éthico-politique qu'il a toujours assigné à son travail réflexif. Il n'est pas le seul : cet horizon aura marqué toute une génération de penseurs de l'avant et de l'après-guerre, notamment en Europe centrale et orientale (Mannheim, Sombart, Benjamin, Adorno, Arendt, etc.). Dans le cas de Polanyi, on trouve une telle préoccupation à de nombreux endroits dans son œuvre. Par exemple, lorsqu'il écrit à propos du « sens de la démocratie parlementaire » : « Le terme de “démocratie” a désormais plusieurs sens et l'avenir de la *paix* dépend désormais grandement de l'interprétation correcte que l'on peut en faire » (Polanyi, 2008 : 495). Dans ce même article, s'intéressant aux révolutions anglaise et française, il montre combien l'accouchement du sens moderne de la démocratie résulte d'un long enchaînement de violences. Enfin, considérant non plus la genèse mais le terme possible de l'expérience démocratique, il fait cette observation : « Si la philosophie du fascisme s'efforce de créer une vision de l'humanité dans laquelle la société ne serait pas une relation consciente de personnes, sa sociologie montre qu'il s'agit d'une tentative de transformation de la structure sociale pour en éliminer toute avancée vers le socialisme. Le lien pratique entre les deux se trouve dans le champ politique ; il s'agit de la nécessité de détruire les institutions de la démocratie » (Polanyi, 2008 : 392). Et plus loin : « Le système fasciste doit poursuivre sans relâche la tâche entreprise par le mouvement fasciste : détruire les partis, organisations et institutions démocratiques de la société » (*ibid.* : 395). Le fascisme est une violence *au second degré* : non seulement il entend détruire les institutions démocratiques, mais il érige la violence en principe d'organisation de la vie politique. Réciproquement, la démocratie n'est jamais une simple forme : elle est travaillée par un enjeu qui ne cesse de la hanter – celui du rapport à la violence. Cet enjeu est à la fois au cœur de sa genèse et au terme de son projet. De sorte qu'une démocratie véritable n'est possible qu'à condition de surmonter les violences qui traversent ou menacent une société donnée. Il me faut alors préciser ce que recouvre ce terme de « violence ».

2. Je ne reprendrai pas ici l'ensemble des travaux sur la violence, assez nombreux, notamment dans le champ de la sociologie francophone et hispanophone (pour une synthèse, voir notamment : Crettiez, 2008). Suite à des échanges avec plusieurs auteurs (Balibar et Butler en particulier), je préfère proposer une *critériologie* qui fasse état d'un certain nombre de préoccupations, mais aussi d'une expérience que je connais de longue date – celle du conflit armé colombien. A mes yeux, le concept générique de violence repose sur l'association des trois critères suivants : brutalité, (contre-) ordre social et subjectivité. Je ne les précise pas ici, les ayant déjà détaillés par ailleurs (de Nanteuil, 2016). Je voudrais me contenter d'apporter une précision : un *concept critique* de violence naît dès lors que l'on s'intéresse de près à la violence de l'économie politique. Pourquoi ? Parce que la violence y est toujours enveloppée de la promesse de sa négation. En d'autres termes, elle y apparaît toujours sous un jour *ambivalent*, qui fait intégralement partie du processus lui-même :

Au plan conceptuel, un *concept critique de violence* émerge alors, non seulement lorsque l'on passe de la violence comme *état* à la violence comme *processus*, mais lorsque ce processus est appréhendé dans son *ambivalence* constitutive. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de violence froide, mais qu'il importe de comprendre comment cette violence est elle-même supportée par des acteurs et/ou des institutions qui ont en charge – ou disent avoir en charge – l'amélioration du sort des populations (de Nanteuil et Mora Cortes, 2016 : à préciser).

Une approche critique de la violence consiste alors à mettre au jour la survenance des trois critères évoqués plus haut *dans* le champ économique lui-même. Une telle perspective critique sur la violence est l'un des legs les plus importants de la pensée marxienne, avec lequel, me semble-t-il, Polanyi est demeuré largement d'accord. C'est la dénomination d'une telle violence, et la manière d'y répondre, qui diffère. J'en viens donc maintenant à la manière dont Polanyi lui-même appréhende cette question.

3. Pour aller vite, je dirais que le terme qui est au cœur de la pensée de Polanyi sur la violence est celui de « désencastrement » (« *disembedded* » ou « *disembeddedness* »). Ce terme occupe, dans l'économie générale de l'œuvre polanyienne, un statut assez proche de celui d'« accumulation » dans l'œuvre

marxienne. Mais il diffère précisément sur un point essentiel, à savoir que la violence dont il est question est moins une *violence interne* au processus capitaliste qu'une *violence externe* : c'est la *place* de l'économie dans la société qui est en jeu. En opposition frontale, cette fois, avec Marx, Polanyi critique l'idée majeure du matérialisme historique, qui consiste à penser les rapports sociaux en affirmant le caractère central de l'économie dans la société, autrement dit la détermination des rapports sociaux par la base matérielle de la société. C'est l'inverse qu'il faut critiquer, à savoir la façon dont le système de marché a progressivement placé l'économie au centre de la société, processus inhérent à l'avènement du capitalisme :

La nécessité d'un travail de reconstruction théorique du système économique qui, dans les sociétés modernes, ne se montre pas comme tel, rend manifeste que l'économie est socialement organisée. Mais cela est vrai aussi pour la société moderne. L'économie est toujours une réalité culturelle, institutionnelle : elle est définie chaque fois par son organisation, qui est le résultat d'un processus historique. Il n'y a pas de « faits » naturellement « économiques » [...] qui nous soient immédiatement compréhensibles, même si l'économie de la société moderne, autonome et dominante, devient visible, voire aveuglante. C'est en ce sens que Polanyi entend le marché et le rapport de production capitaliste : comme des institutions déterminant la *place* de l'économie, [...] son organisation (Cangiani et Maucourant, 2008 : 19).

La violence du « désencastrement » apparaît alors à deux niveaux. Dans la construction progressive d'une économie détachée du reste de la société, déliée des ancrages politiques, sociaux et culturels qui permettaient jusqu'ici son gouvernement ou sa « domestication » – plus encore, dans la soumission d'une société aux impératifs de l'accumulation capitaliste, elle-même réglée par un « système de marché » (Cangiani et Maucourant, 2008). Mais aussi et surtout dans la perspective d'un ré-encastrement violent, qui érige la violence en principe d'organisation de la vie publique, ce qui est la définition polanyienne du fascisme (Caillé et Laville, 2016).

Je suis personnellement assez d'accord avec Polanyi sur ce point. Mais je ne suis pas sûr qu'il élabore les réponses adaptées aux difficultés que lui-même identifie. C'est sur cette question précise que j'aimerais poursuivre la discussion.

4. Là encore de façon trop rapide, j'aimerais synthétiser la réponse générale que Polanyi élabore dans ce domaine en résumant son propos en trois temps. Il y a *d'abord* chez lui le projet scientifique de reconstruction d'une économie

institutionnelle, visant à faire obstacle au projet de naturalisation de l'économie de marché mais aussi, ce qui n'est pas moins fondamental, à permettre une maîtrise institutionnelle de l'économie de marché. Cette maîtrise institutionnelle va de pair, *ensuite*, avec le projet d'une pluralisation assumée des institutions de l'économie. L'échange (marchand), la redistribution (publique) et la réciprocité (associative) forment, ensemble, les piliers d'une démocratisation de l'économie. Ou encore : un tel projet n'est possible qu'à condition que les institutions qui soutiennent et organisent l'échange marchand soient limitées par l'existence d'autres institutions, valorisant la redistribution et la réciprocité. C'est ce *pluralisme institutionnel* qui forme, chez Polanyi, la matrice d'une démocratie moderne. Une telle perspective correspond d'ailleurs à ce qu'il désigne par le terme de socialisme. Ceci n'est pas étonnant : le socialisme est la seule tradition politique à prendre en charge, théoriquement au moins, la violence inhérente à l'économie politique. Certes, la tradition socialiste qui domine chez lui est celle des comités ouvriers et des *guildes* : cette approche entend se tenir à égale distance du capitalisme de marché et de l'étatisme autoritaire. Il reste que cette perspective n'est possible qu'à condition de revaloriser la redistribution et la réciprocité dans l'espace public. D'où ce *dernier* constat : un tel *pluralisme*, qui a explicitement pour but d'empêcher la formation d'une économie de marché auto-référentielle, est source de *pacification*. En clair, le projet de reconstruction d'un monde en paix passe chez lui par la pluralisation des institutions en charge de la vie économique.

5. En est-on sûr ? J'aimerais précisément interroger cette réponse. Il me semble que, dans l'ensemble – à la fois dans la conclusion de *La grande transformation* (Polanyi, 1983 [1943]) et dans ses nombreux articles « politiques » rassemblés dans ses *Essais* (Polanyi, 2008) – *Polanyi sous-estime l'autoréférentialité de la sphère politique elle-même*. Même s'il est un fin connaisseur des différents régimes démocratiques, il n' imagine pas que le régime parlementaire, complété par la pluralisation qu'il réclame, puisse se montrer très insuffisant pour relever un tel défi. En d'autres termes, il sous-estime la façon dont les institutions démocratiques peuvent être amenées à fonctionner de façon auto-référentielle et se détacher, à leur tour, du registre des « mondes vécus » (Habermas, 1987 [1981]).

6. Il y a donc lieu de reprendre le projet polanyien d'un monde en paix – voire, plus profondément, d'un monde capable de résister à toutes les violences² – en interrogeant le mode de construction de l'action publique. Si la co-gouvernance est une modalité possible, deux autres méritent d'être soulignées : le soutien à *l'action communautaire* et la *critique des normes*. Ces deux perspectives me semblent d'ailleurs plus prometteuses que la seule question de co-gouvernance, car elles approfondissent une question que Polanyi n'a jamais vraiment explorée, à savoir : la façon dont les modalités d'auto-organisation, présentes au sein de la société civile, sont porteuses d'un rapport renouvelé aux institutions. Seule une perspective de ce type me semble en mesure d'échapper au risque d'une pluralisation trop abstraite. Je les détaille brièvement.

6.1. Le soutien à *l'action communautaire* : avec et au-delà de Polanyi, il me semble d'abord essentiel de sortir définitivement de l'invalidation dont fait l'objet la notion de « communauté » dans l'espace européen, singulièrement en France. Par action communautaire, j'entends ici la façon dont les groupes sociaux produisent par eux-mêmes les *significations* nécessaires à leur fonctionnement mais aussi, plus largement, des *formes concrètes de solidarité* face à une série de problèmes pratiques. Des formes de solidarité que les institutions ne sont pas en mesure d'inventer, voire d'imaginer. Pourquoi est-ce important ? Pour deux raisons. D'abord parce que cela doit précisément permettre de sortir de l'auto-référentialité de la sphère politique en reconnaissant aux dynamiques réciproques de la société civile *une capacité normative autonome*. C'est cela, je crois, qui est au cœur de la revendication historique de l'ESS de sortir de la notion restrictive de « tiers secteur » : il s'agit de forger de nouveaux liens entre économie et solidarité, non seulement à partir d'initiatives concrètes, mais *à partir de l'idée de solidarité*

² Il y aurait beaucoup à dire sur la relation entre « paix » et « résistances » à la violence. Pour déjouer le piège d'une « paix » trop statique – voire trop consensuelle –, Etienne Balibar propos de distinguer « violence », « contre-violence » et « anti-violence ». L'antiviolence « se fixe *simultanément* comme objectif de faire reculer partout, sous toutes ses formes, la violence subjective-objective qui supprime incessamment la possibilité de la politique. La politique alors ne peut plus être pensée ni comme relève de la violence (dépassement vers la non-violence) ni comme transformation des conditions déterminées (ce qui peut requérir l'application d'une contre-violence). Elle n'est plus un *moyen*, un instrument pour autre chose, elle n'est pas non plus une *fin* en soi. Mais elle est l'enjeu incertain d'une confrontation » (Balibar, 2020 : 38). C'est une telle perspective – à la fois théorique et pratique – que Balibar désigne également du terme de « civilité ».

que se font des communautés d'action confrontées à des problèmes pratiques (insertion, éducation, culture, logement, nouvelle économie, etc.). Ceci concerne les dynamiques qui sont explicitement reconnues sous le terme d'ESS, mais pas seulement. Ainsi, des dynamiques communautaires au sein des entreprises privées – notamment autour de la notion de « métier » (Osty, 2004) – comme, à l'inverse, des modes de socialisation centrées sur des communautés de voisinage ou de quartier – sans dimension économique spécifique – participent d'une telle dynamique. Quant aux communautés religieuses, leur potentiel de solidarité ne doit pas être négligé : contrairement à bien des idées reçues, elles fournissent souvent les instruments concrets d'une solidarité quotidienne, qui peut s'avérer essentielle pour lutter contre les « dérives communautaires », où la solidarité fonctionne sur la base d'une coupure entre « eux » et « nous ». Il y a cependant une deuxième raison, que Polanyi lui-même semble avoir négligée. Dans toute démocratie existent des formes de *violence institutionnelle*. Ou encore : le projet polanyien d'une pluralisation des institutions de la vie économique ne résout pas, de lui-même, la question du rapport des institutions à la vie réelle, à l'intérieur comme à l'extérieur de la sphère économique. Il convient donc de le compléter en mettant l'accent sur *la variété des dynamiques communautaires orientées vers la solidarité*, dont il conviendrait alors de redéfinir les assises institutionnelles. Seul un décentrement de ce type me semble en mesure de renouveler la question institutionnelle dans le sens du projet polanyien.

- 6.2. Mais une autre perspective, sans doute plus radicale, doit à mon sens être également poursuivie. Prenant appui sur le renouveau de la pensée critique – notamment autour des travaux d'Etienne Balibar (2001, 2010) et Judith Butler (2002, 2010) –, elle vise à *problématiser la question des frontières au-delà desquelles la pluralité produit toujours des marginalités et, plus encore, des marginalités invisibles*. Même ouverte sur des formes économiques critiques, même attentive à des modes d'action collective qui ne relèvent pas du marché, la pluralisation des institutions économiques ne cesse de tracer des

frontières, de découper le champ institutionnel d'une certaine manière. L'ESS n'y échappe pas, qui est aussi le fruit d'une certaine représentation, désormais assez largement stabilisée, des rapports entre économie et solidarité. Or une telle représentation ne peut intégrer toutes les formes économiques alternatives. En d'autres termes, elle induit elle-même un partage spécifique de l'espace social, susceptible d'exclure un certain nombre de pratiques ou d'acteurs marginaux. Ce sont, par exemple, les salariés précaires dans des organisations d'insertion, des formateurs atypiques dans le secteur de l'éducation populaire, certains groupes ethniques minoritaires dans les communautés de voisinage, etc. On peut également citer la façon dont s'organisent les différentes représentations de l'économie alternative dans les rapports Nord-Sud : économie sociale et solidaire, économie populaire, économie informelle... Comme le montre Judith Butler, aucun segment de la vie sociale n'échappe à la question du pouvoir et, en particulier, à la façon dont le pouvoir « cadre », fixe un ensemble de normes qui incluent et excluent (Butler, 2002, 2010). Or chez elle, ceci nous renvoie très directement à la question de l'action non-violente. Le propre de l'action non-violente est que, dans la répression même dont elle fait l'objet, elle exhibe la violence d'un pouvoir qui refuse de reconnaître sa propre fragilité (Botbol-Baum et de Nanteuil, 2016). Dans cette perspective, on peut dire qu'une économie non-violente émerge quand, au-delà du refus de la brutalité évoqué plus haut, elle s'avère en mesure d'interroger la façon dont *les alternatives à l'économie dominante déjouent les cadres de pouvoir qu'elles contribuent elles-mêmes à fabriquer ou reproduire* – autrement dit qu'elles reconnaissent leur propre fragilité et travaillent à partir d'une telle reconnaissance. Alors seulement la critique de l'autoréférentialité de l'économie de marché se prolonge par une critique de l'autoréférentialité de la sphère politique. Comme le voulait Polanyi lui-même, cette démarche jette les bases d'une économie orientée vers la construction d'un monde en paix ou, plus précisément, d'une *économie capable de se définir au-delà des violences*, y compris les moins visibles ou les plus insidieuses. Tel est en tout

cas une manière de reformuler l'horizon éthico-politique mentionné en introduction et de lui donner une traduction pratique.

Bibliographie

Balibar, E. (2010) *Violence et civilité*, Paris : Galilée ;

- (2001) *Nous, citoyens d'Europe ? : les frontières, l'État, le peuple*, Paris: Éd. la Découverte.

Botbol-Baum, M. et de Nanteuil, M. « Du genre à la non-violence, l'éthique de la relationnalité. Lire Judith Butler », in Botbol-Baum, M. (ed.) *Judith Butler. Interpréter la non-violence*, Bordeaux : Bord de l'Eau [sous presse].

Butler, J. (2010) *Ce qui fait une vie : essai sur la violence, la guerre et le deuil* [Frames of War. When Is Life Grievable?], Paris: Zones [2009] ;

- (2002) *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories* [The Psychic Life of Power], Paris : Léo Scheer, [1997].

Cangiani, M. et Maucourant, J. (2008) « Introduction », in Polanyi, K. *Essais*, Paris : Seuil, p. 9-41.

Caillé, A. et Laville, J.-L. (2008) « Postface », in Polanyi, K. *Essais*, Paris : Seuil, p. 565-585.

Crettiez, X. (2008) *Les formes de la violence*, Paris : La Découverte.

de Nanteuil, M. (2016) « Qu'est-ce que la violence ? Comment y résister ? Matériaux pour la recherche », *séminaire du CriDIS*, 28 avril, Louvain-la-Neuve : UCL.

de Nanteuil, M. et Mora, A.-F. (2016) « La mort en différé. Déplacement forcé et violence de masse en Colombie », in Field, A., Quintana, L. et Tassin, E. *Movimientos sociales y subjectivación política*, Bogotá : Uniandes [sous presse].

Habermas, J. (1987) *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société. Tome 2. Critique de la raison fonctionnaliste*, Paris : Fayard [1981].

Osty, F. (2004) *Le désir de métier. Engagement, identité et reconnaissance au travail*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Polanyi, K. (2008) *Essais*, Paris : Seuil ;

- (1983) *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris : Gallimard [1943].