

Karl Marx

<i>Introduction</i>	Les sentiers escarpés de Marx
<i>Gérard Jorland</i>	Transformation et dialectique chez Marx
<i>Sarah Barnaud-Meyer</i>	En quel sens l'économie est-elle politique ?
<i>Jean Robelin</i>	Marx et l'avenir du capitalisme
<i>Étienne Balibar</i>	Sur l'expropriation des expropriateurs
<i>Pierre-Yves Quiviger</i>	Marx et le monde du droit
<i>Édouard Delruelle</i>	Théorie de l'exploitation ou théorie de la destruction ? Marx, Polanyi, Fraser

BULLETIN DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

VARIA

<i>Beatriz Contreras Tasso</i>	L'anthropologie des passions chez Ricœur : un apport à la réflexion éthique sur le statut prépondérant de l'économie à notre époque
<i>Gilles Marmasse</i>	Le jeune Friedrich Schlegel, un démocrate radical ?

RECENSIONS

CNL
CENTRE NATIONAL
DU LIVRE

ISBN : 978-2-13-080305-8



Karl Marx

4
Octobre-Décembre 2018

REVUE DE
MÉTAPHYSIQUE
ET DE
MORALE

Karl Marx

4

Octobre-Décembre 2018
revue trimestrielle

Théorie de l'exploitation ou théorie de la destruction ? Marx, Polanyi, Fraser

RÉSUMÉ. — *L'article confronte la théorie de l'exploitation de Marx (qui envisage le capitalisme sous le prisme de la contradiction entre le capital et le travail) et la théorie de la destruction de Polanyi (qui l'envisage, lui, sous le prisme de la contradiction entre le marché autorégulé et la société toute entière). Plus profondément, il s'agit de savoir quelle place il faut accorder, aujourd'hui, aux luttes autour du soin (care), de la préservation ou de la réparation des « relations conditionnantes » aux autres humains et non humains qui composent notre milieu de vie. L'hypothèse développée ici, à partir des travaux de Nancy Fraser, est de penser les catégories de soin et de souci comme des conditions de l'émancipation. Autrement dit, il ne suffit pas de faire droit aux luttes féministes, « culturelles » ou écologistes à côté des luttes sociales, mais de repérer, derrière toute lutte sociale-économique, ces luttes dont le but est la préservation de sphères non-économiques d'existence.*

ABSTRACT. — *The article confronts the Marx's theory of the exploitation (who considers capitalism under the lens of the contradiction between capital and labor) and the Polanyi's theory of the destruction (who considers it, under the lens of the contradiction between the self-regulating market and society as a whole). More deeply, it is a question of knowing what place should be granted, today, to the struggles around the care, the preservation or the repair of the "conditioning relations" with the human and non-human beings which compose our living environment. The hypothesis developed here, based on Nancy Fraser's work, is to consider categories of care or attention as conditions of emancipation. In other words, it is not enough to accede to feminist, "cultural" or environmentalist struggles alongside social struggles, but to identify, behind any social-economic struggle, those struggles whose goal is the preservation of non-economic spheres of existence.*

André Tosel se définissait, non pas comme un penseur *de* l'émancipation¹, mais comme un penseur *des* émancipations – conscient que l'histoire tumultueuse de ces derniers siècles avait brouillé, compliqué, défiguré le grand récit progressiste et rationaliste de l'émancipation (« Émancipation I »), faisant exploser celle-ci en figures plurielles, voire conflictuelles, qu'il s'agit aujourd'hui

1. Arno MÜNSTER, *André Tosel, penseur de l'émancipation*, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2017, p. 9.

d'hui d'articuler en un nouveau bloc contre-hégémonique (« Émancipation II »)².

Tout au long de son œuvre, Tosel aura exploré trois figures principales de l'émancipation : le citoyen actif de la démocratie-processus s'émancipant des limitations formelles de la démocratie-régime (« moment Kant-Hegel ») ; le prolétaire s'émancipant des conditions d'exploitation imposées par la mondialisation capitaliste (« moment Marx ») ; le libre-penseur s'émancipant de la politique des religions, mais aussi des religions politiques (« moment Spinoza ») – le « moment Gramsci » étant en quelque sorte l'opérateur permettant de circuler entre ces trois figures et de les articuler.

Chacune de ses figures relève en effet bien de l'émancipation envisagée comme « auto-émancipation, émancipation de soi par soi, position de soi par soi (qui) se fixe en autonomie³ ». Il est toutefois significatif que Tosel n'ait intégré à cette « reprise critique » des émancipations ni la question féministe ni la question environnementale. Ces deux questions, bien sûr, il les évoque souvent, et personne ne le soupçonnera d'en avoir sous-estimé l'importance et l'urgence politiques. Mais si le féminisme et l'écologie n'ont pas fait l'objet chez lui de théorisations expresses, c'est sans doute que l'un et l'autre mettent à l'épreuve la catégorie même d'émancipation, en tout cas sa pertinence comme catégorie unificatrice des luttes contre-hégémoniques.

Définir le féminisme comme projet d'« émancipation de la femme » peut passer pour une évidence, mais ce serait assurément manquer le fait que si, en effet, un féminisme de « première génération » a revendiqué pour la femme les catégories d'autonomie, de souveraineté, de position de soi par soi, que l'homme s'était réservées, un féminisme de « deuxième génération » a plutôt entrepris, lui, la critique de ces catégories mêmes comme porteuses d'une violence intrinsèque, au profit du *care*, du soin, de la sollicitude, de la réparation – activités subalternisées et reléguées dans la sphère domestique, et dont ce second féminisme entend montrer le caractère éminemment politique, dans un contexte de destruction, par le capitalisme, des liens affectifs et des solidarités⁴.

Quant à l'écologie, il est certes possible de subsumer le développement durable ou la solidarité envers les générations futures sous la catégorie d'émancipation, mais cela ne paraît guère possible quand il s'agit de faire place aux luttes menées au nom d'un certain rapport esthétique, éthique, voire spirituel au monde

2. André TOSEL, *Émancipations aujourd'hui ? Pour une reprise critique*, Vulaines-sur-Seine, Éd. du Croquant, 2016.

3. *Ibidem*, p.7.

4. Nancy FRASER, « Contradictions of Capital and Care », *New Left Review*, July-August 2016/100, pp. 99-117.

qui nous entoure. Quel sens y aurait-il à parler « d'auto-émancipation des animaux », ou de la « nature » en général ?

Autant la catégorie d'émancipation permet de rendre compte des luttes contre les formes d'*aliénation* (qui réduisent les hommes à l'état de chose, d'objet) et d'*exploitation* (qui les dépossèdent de tout ou partie du produit de leur travail), autant elle semble inadéquate pour rendre compte des luttes contre les formes de *destruction* évoquées plus haut (destruction des liens affectifs, destruction de la nature), où ce qui en jeu n'est pas l'autoposition d'un sujet (individuel ou collectif), mais le soin, la préservation ou la réparation de ce que j'appellerai les « relations conditionnantes » aux autres humains et non humains qui composent notre milieu de vie.

La difficulté philosophique, mais aussi politique que soulève ce décentrement vers la question de la destruction, c'est que, d'un côté, nous voyons bien la nécessité, si nous voulons faire droit aux luttes féministes, « culturelles » et écologistes au sein d'un bloc contre-hégémonique, de penser *pour eux-mêmes* le soin, le souci envers ces « relations conditionnantes » ; mais d'un autre côté, le prix à payer sur le plan politique risque d'être élevé : assumer que les luttes anticapitalistes sont des luttes somme toute conservatrices, préservatrices, « morales », irréductibles à la grammaire de l'émancipation à laquelle Tosel restera toujours attaché.

Cette difficulté, je crois que nous devons l'affronter. Je ne crois ni possible ni souhaitable de nous débarrasser de la catégorie d'émancipation au profit de celles de soin ou de souci. Je suggère plutôt de penser ces dernières comme des *conditions* de l'émancipation. Autrement dit, il ne suffit pas de faire place aux luttes féministes, « culturelles » ou écologistes à côté des luttes sociales, mais de repérer, *derrière* toute lutte sociale-économique, ces luttes dont l'objet est la préservation de sphères non économiques d'existence. Ces luttes, Nancy Fraser propose de les appeler des « luttes-frontières » (*boundary struggles*) dans un texte de 2014 qu'il faut comprendre, je crois, comme une tentative d'articuler la critique marxienne du capitalisme comme système d'exploitation à la critique polanyienne du marché autorégulé comme mécanisme de destruction⁵.

Marx décrit le capitalisme, on le sait, comme un triple procès : procès de *circulation* de marchandises fétichisées ; procès de *production* où le profit est obtenu, dans « l'antre secret » de la manufacture et de l'usine, par l'exploitation du travail salarié ; et procès d'*accumulation* enfin, qui résulte du fait que le capitaliste, jeté dans une lutte concurrentielle à mort avec les autres capitalistes, est condamné à accumuler pour accumuler, à produire pour produire, quelles

5. Nancy FRASER, « Derrière l'antre secret de Marx. Pour une conception élargie du capitalisme », trad. fr. E. Delruelle et V. Bada, *Les Temps modernes*, n° 699, juillet-septembre 2018, p. 2-25.

qu'en soient les conséquences sur les humains et sur la nature : « la production capitaliste ne développe la technique et la combinaison du procès de production social qu'en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur⁶ ». En passant du procès de production au procès d'accumulation, Marx infléchit donc sa démarche, puisque le capital n'est plus seulement envisagé comme un système d'exploitation, mais aussi comme un processus de destruction. Logiquement, cela aurait dû amener Marx à identifier deux contradictions distinctes, inhérentes au capitalisme : d'une part, la contradiction (bien connue) entre le capital et le travail, qui résulte du surtravail arraché au salarié par le propriétaire des moyens de production : d'autre part, la contradiction entre le capital et la société tout entière, qui résulte, elle, du fait que la logique du profit s'impose de manière absolue et aveugle.

Mais en réalité, cette seconde contradiction est intégralement résorbée par Marx dans la première. C'est dans la perspective de l'exploitation, et de son abolition par le communisme, que le processus capitaliste de destruction est envisagé par Marx, tantôt comme conséquence de l'exploitation (épuisement physique et psychique du travailleur, surexploitation des corps et des ressources, rejet dans le chômage ou la précarité des travailleurs inutiles à la production rentable), tantôt comme condition « préhistorique » de l'exploitation : « avant » que le prolétaire et le capitaliste ne se retrouvent l'un face à l'autre, il faut que les modes de vie, de culture et d'organisation politique traditionnels, incompatibles avec le rapport marchand, aient été détruits. Telle est « l'accumulation primitive » – phase de dépossession, expulsion, dévastation, historiquement antérieure au capitalisme proprement dit. Conséquence logique, pour Marx : les luttes contre ces mécanismes de dépossession et de destruction sont en elles-mêmes des luttes rétrogrades, « préhistoriques », étrangères au mouvement communiste ; seule la classe exploitée, la classe ouvrière, est réputée authentiquement révolutionnaire⁷.

En montrant que l'accumulation primitive est une condition structurelle, permanente du capitalisme, Rosa Luxemburg, puis David Harvey nous invitent à penser ce dernier comme un phénomène bidimensionnel, caractérisé à la fois par

6. K. MARX, *Le Capital*, livre I, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Puf, 1993, p. 567.

7. D'où la mise en garde très ferme qui clôt le chapitre 24, où Marx rappelle que le prolétariat de la grande industrie est la seule classe authentiquement « révolutionnaire », à la différence des classes moyennes, petits commerçants, artisans, paysans, etc., classes « conservatrices », dit-il, qui « cherchent à faire tourner à l'envers la roue de l'histoire » (*ibidem*, p. 857). Les seules luttes légitimes sont celles qui, Marx y insiste, s'appuient sur le progrès dont le mode de production capitaliste est porteur, à savoir « la forme coopérative du procès du travail, l'application consciente de la science à la technique, l'exploitation méthodique de la terre, la transformation des moyens de travail qui ne peuvent être employés qu'en commun, l'intrication de tous les peuples dans le réseau du marché mondial et, partant, le caractère international du régime capitaliste » (*ibidem*, p. 856.)

l'exploitation et la dépossession. Ils confèrent ainsi (au moins implicitement) aux luttes contre le mode de destruction capitaliste la même dignité « révolutionnaire » qu'aux luttes contre le mode de production capitaliste. Mais précisément, si le capitalisme n'est pas seulement un mode de production, mais aussi un mode de destruction, c'est qu'il est peut-être affecté d'une contradiction plus fondamentale encore que la chute du taux de profit – et en tout cas d'une tout autre nature que cette dernière : c'est que l'exploitation capitaliste prend la forme d'un « système » dont les conditions vitales, sociales, symboliques se trouvent détruites par la dynamique même qui commande ce système...

Si tel est le cas, je ne vois pas comment il est possible de conserver le schéma d'un capitalisme comme *ensemble unifié*, où procès de production et procès d'accumulation seraient travaillés par une seule contradiction (capital-travail), sauf à élargir le concept de prolétariat pour y inclure toutes les luttes « culturelles » (féministes, écologistes, indigènes, etc.) qui ne sont pas celles des travailleurs salariés, et donc à ouvrir presque à l'infini le concept de forces productives, pour y inclure les activités du *care*, de l'éducation, mais aussi les relations affectives, nos rapports esthétiques à la nature, etc. C'est la voie empruntée par Antonio Negri à travers les concepts de « multitude » et de « biopolitique ». Mais elle repose à l'évidence sur un postulat spéculatif, à savoir que le communisme est déjà là, comme synthèse fraternelle de tous ces modes d'être, et que le capitalisme n'est plus qu'un mécanisme parasitaire, déjà mort.

L'autre solution est de concevoir le capitalisme comme un *ensemble différencié*, où procès de production et procès d'accumulation tirent en des sens opposés – du fait que, en tant que procès de production, le capitalisme tend à se maintenir comme ordre social institutionnalisé, cherchant des équilibres et des compromis avec la société et les composants non économiques qui la constituent, tandis que comme procès d'accumulation, il est non seulement poussé à surexploiter les ressources humaines et naturelles, mais aussi à détruire les relations conditionnantes non économiques (relations affectives, éducatives, liens avec la nature, etc.) qui sont autant de foyers de résistance à la marchandisation. Dans cette perspective, la contradiction entre le capital et le travail serait donc surdéterminée par une seconde contradiction, plus fondamentale, entre un ordre social institutionnalisé qui tend à exploiter les forces vives non économiques, et un procès d'accumulation qui tend à les détruire. Une telle vision complique furieusement la grammaire des luttes, entre ceux qui se battent sur le terrain économique pour leur emploi ou de meilleurs salaires, et ceux qui essaient de résister à la destruction « productiviste » des relations conditionnantes et des milieux de vie.

Tel est précisément le problème soulevé par Nancy Fraser : quelles sont les conditions théoriques d'un bloc contre-systémique unifiant luttes sociales et

lutttes féministes, décoloniales, écologiques et démocratiques ? À cette fin, Fraser propose une « conception élargie » du capitalisme : celui-ci, dit-elle, n'est ni un simple système économique (comme s'il suffisait de changer de mode de production pour « sortir » du capitalisme), ni une « forme réifiée de vie éthique qui se caractériserait par une marchandisation et une rentabilisation généralisées » – « fantasme dystopique » qui est celui de Lukács ou Adorno, et qui néglige le fait que le capitalisme est indissociable de toutes sortes d'espaces non marchandisés qui le rendent possible. D'où sa définition du capitalisme comme un « ordre social institutionnalisé », un ensemble différencié où le mode de production et d'exploitation proprement économique repose sur des conditions de possibilité non économiques sous-jacentes (*background conditions of possibility*).

De même que Marx nous invitait à quitter la sphère de la circulation pour pénétrer dans « l'antre secret » de la production, de même Fraser propose-t-elle de regarder ce qui se passe derrière cet antre secret, du côté des sphères non économiques qui rendent possible l'exploitation capitaliste. Ces sphères sont celles (1) de la reproduction sociale (activités de soin, relations affectives, éducation, etc.), (2) de l'environnement (ressources, climat, etc.) et (3) de l'État (institutions politiques, droit, monnaie, etc.). Sans ces ordres non marchands, le capitalisme ne serait tout simplement pas possible. Mais dans le même temps, insiste Fraser, « ils n'en sont pas moins irréductibles à cette fonction "capacitante" [*enabling*]. Loin d'être entièrement captée par, ou subordonnée à la dynamique de l'accumulation, chacun de ces antres cachés abrite une ontologie de pratiques sociales et d'idéaux normatifs qui lui est propre⁸ » : (1) soin, entraide, convivialité, etc. dans la sphère de la reproduction sociale ; (2) développement durable, beauté de la nature, bien-être animal, etc., dans la sphère environnementale ; (3) autonomie, citoyenneté, démocratie, etc., dans la sphère étatique. En fait, c'est la dualité production-reproduction qui sert ici de « modèle » pour penser les trois domaines – c'est-à-dire l'ensemble des relations conditionnantes qui nous permettent d'habiter le monde –, relations qui constituent donc, à ce titre, les conditions de possibilité non économiques du capitalisme comme ordre social institutionnalisé, mais que sa propre dynamique parasite (*free-rides on*) jusqu'à les menacer de destruction.

Toujours est-il que se confirme l'hypothèse selon laquelle le capitalisme est un ensemble différencié, à la fois mode de *production* reposant sur un ordre social institutionnalisé, et mode de *destruction* des conditions de possibilité de cet ordre. De ce fait, les lutttes anticapitalistes s'avèrent, elles aussi, différenciées : *lutttes sociales* contre les mécanismes d'exploitation, mais aussi *lutttes-frontières* (*boundary struggles*) contre les mécanismes de destruction. Fraser montre très

8. Nancy FRASER, « Derrière l'antre secret de Marx... », *op. cit.*, p. 21.

bien que ces lutttes-frontière menées par les mouvements féministes, les mouvements écologiques, les mouvements démocratiques, ne sont pas « fonctionnelles » (au sens où elles ne feraient que restaurer l'institution capitaliste), mais qu'il serait illusoire, symétriquement, de les croire « extérieures » à celle-ci (comme le pensent certains courants radicaux du *cultural feminism*, de la *deep ecology* et du néo-anarchisme). C'est pourquoi ces lutttes doivent être comprises comme des lutttes « dans, autour et, parfois, contre le capitalisme lui-même⁹ ».

À l'évidence, le déplacement opéré par Fraser est inspiré par Polanyi – bien que son nom ne soit jamais cité dans l'article. En effet, pour Polanyi, le capitalisme est bel et bien affecté d'une contradiction fondamentale ; mais à la différence de Marx, il ne la situe pas entre le capital et le travail, mais entre l'utopie « performative » du marché autorégulateur et la société tout entière :

L'idée d'un marché s'ajustant lui-même était purement utopique. Une telle institution ne pouvait exister de façon suivie sans anéantir la substance humaine et naturelle de la société, sans détruire l'homme et sans transformer son milieu en désert. Inévitablement, la société prit des mesures pour se protéger, mais toutes ces mesures, quelles qu'elles fussent, compromirent l'autorégulation du marché, désorganisèrent la vie industrielle, et exposèrent ainsi la société à d'autres dangers. Ce fut ce dilemme qui força le système du marché à emprunter dans son développement un sillon déterminé et finit par briser l'organisation sociale qui se fondait sur lui¹⁰.

C'est de façon explicite que Polanyi oppose sa vision du capitalisme comme mécanisme de *destruction* de la société à la vision marxienne comme mécanisme d'*exploitation*. Selon lui, Robert Owen aurait beaucoup mieux perçu que Marx la vérité intrinsèque du capitalisme :

[Owen] saisit que ce qui apparaît d'abord comme un problème économique est essentiellement un problème social. Du point de vue économique, l'ouvrier est certainement exploité : dans l'échange, il ne reçoit pas ce qui est dû. Certes, c'est important, mais ce n'est pas tout, loin de là. En dépit de l'exploitation, l'ouvrier pourrait être financièrement plus à l'aise qu'auparavant. Mais un principe tout à fait défavorable au bonheur de l'individu et au bonheur général ravage son environnement social, son entourage, son prestige dans la communauté, son métier ; en un mot, ses rapports avec la nature et avec l'humain, dans lesquels son existence économique était jusque-là encastrée. La Révolution industrielle est en train de causer un bouleversement social de proportions stupéfiantes, et le problème de la pauvreté ne représente que l'aspect économique de cet événement¹¹.

9. *Ibidem*, p. 25.

10. Karl POLANYI, *La Grande Transformation* (1944), trad. fr. C. Malamoud et M. Angeno, Paris, Gallimard, 1984, p. 38.

11. *Ibidem*, p. 192.

Pour Polanyi, le marché autorégulateur est destructeur en ce qu'il transforme en « marchandises fictives¹² » les supports vitaux et symboliques de toute société, à savoir le *travail*, la *terre* et la *monnaie* (où l'on n'a pas de mal à reconnaître les trois conditions sous-jacentes de possibilité de Fraser : la reproduction sociale (du travailleur), la nature et le politique). Polanyi parle de marchandises *fictives* au sens où, à ses yeux, ces trois supports ne sont *ontologiquement* pas des marchandises, et ne peuvent donc être traités comme tels qu'en étant complètement dénaturés, avec comme conséquence de priver la société tout entière des relations conditionnantes sur lesquelles elle repose (relations à la nature, relations à l'humain, relations à l'institution symbolique matérialisée par la monnaie). Le marché se désencastre donc du social, mais en encastrant en quelque sorte la société dans son désencastrement – un peu comme un virus utilise le métabolisme des cellules dont il est l'hôte pour se répliquer.

En fait, pour Polanyi, la destruction ne vient pas du désencastrement en tant que tel, mais des « contre-mouvements » de la société cherchant à s'en protéger. Telle est théorie du « double mouvement », sorte de spirale dévastatrice entre, d'un côté, une dynamique sans fin de dérégulation et de marchandisation et, de l'autre, toutes sortes de réactions de défense et de repli par lesquelles la société cherche à se protéger, mais qui la déstabilisent et la désorganisent encore plus. Le plus violent et le plus destructeur de ces « doubles mouvements », ce fut bien entendu le fascisme – tentative par laquelle la classe capitaliste allemande essaya de préserver la propriété privée des moyens de production sans marché autorégulateur, en l'« encastrant » dans l'État totalitaire. Le fascisme ne fut donc pas une pathologie ou une anomalie historique, mais la conséquence pour ainsi dire logique des interactions toxiques entre société et marché autorégulateur. D'où la formule retentissante : « Pour comprendre le fascisme allemand, nous devons en revenir à l'Angleterre de Ricardo¹³. » S'il est vrai que le néolibéralisme du XXI^e siècle est comme une seconde « grande transformation », cette grille de lecture donne évidemment froid dans le dos...

La seule alternative, pour Polanyi, c'est le socialisme – un socialisme autogestionnaire, orienté vers ce qu'on appelle aujourd'hui « l'économie sociale et solidaire » –, mais un socialisme que Polanyi conçoit surtout comme l'héritier de l'humanisme chrétien, qui est selon lui le véritable socle moral de notre civilisation, invitant les humains à se reconnaître comme personnes égales incorporées, « encastrées » dans une même communauté, elle-même conçue comme une personne. Il faudrait d'ailleurs explorer plus avant ce que le concept d'encastrement (*embeddedness*) doit à la théologie de l'incorporation chrétienne. Toujours est-il

12. *Ibidem*, p. 122.

13. *Ibidem*, p. 71.

que, pour Polanyi, l'encastrement de l'économie dans le social est doté d'une dimension éthique et même ontologique intrinsèque. D'où la haute valeur morale qu'il accorde, par contraste avec notre société fondée sur l'échange marchand, aux sociétés prémodernes fondées sur la réciprocité (les économies du don) et-ou sur la centralité (les économies de la redistribution) – de même qu'au commerce (*trade*) encastré dans les réseaux de sociabilité, par opposition au marché proprement dit (*market*). Polanyi postule que les cycles de dons comme les mécanismes de redistribution garantissent en quelque sorte l'encastrement de l'économie dans la terre, le travail et la monnaie, supports de toute société.

Or c'est précisément ce postulat que conteste Fraser¹⁴. Elle reproche à Polanyi une « interprétation ontologique » de la marchandisation fictive de la terre, du travail et de la monnaie, comme si ceux-ci étaient des essences, des réalités anhistoriques dont les sociétés prémodernes, à la différence de la nôtre, auraient su préserver la nature intrinsèque (« *inherent nature* »)¹⁵. Interprétation romantique, non critique, « exclusivement préoccupée par les effets corrosifs de la marchandisation sur les communautés, mais [qui] néglige les injustices à l'intérieur de ces communautés » : esclavage, servage, patriarcat, etc. – indissociables de constructions sociales où le travail, la terre et la monnaie sont précisément des *non-marchandises*. Polanyi, « du fait qu'il diabolise la marchandisation, a tendance à idéaliser les protections sociales, échouant à voir que celles-ci ont souvent servi de lieux d'ancrage aux hiérarchies et aux exclusions¹⁶ ». Contre l'interprétation « ontologique » de Polanyi, Fraser propose une interprétation « structurale » où le travail, la terre et la monnaie « ne se donnent jamais à voir "purs", mais seulement dans des formes toujours-déjà configurées par l'activité humaine et les rapports de pouvoir¹⁷ ». Les sociétés basées sur le don et la réciprocité, comme celles basées sur la redistribution et la centralité, sont donc elles aussi traversées par des rapports de domination et des processus potentiellement destructeurs¹⁸. Alors que l'interprétation ontologique (celle de Polanyi) envisage la marchandisation sous le prisme unique de la dissolution des solidarités et des liens sociaux, l'interprétation structurale ne néglige pas les effets émancipateurs qu'elle peut

14. Nancy FRASER, « Can society be commodities all the way down ? Post-Polanyian reflections on capitalist crisis », *Economy and Society*, vol. 43, n° 4, November 2014, pp. 541-558.

15. *Ibidem*, p. 547.

16. *Ibidem*, p. 544.

17. *Ibidem*, p. 547.

18. Dans *L'Énigme du don* (Paris, Fayard, 1996), Maurice Godelier montre que le *potlatch* (cette forme de don agonistique qui consiste en la consommation, la destruction de biens rares) entraîne les sociétés qui le pratiquent dans des processus destructeurs comparables à ceux générés par le marché autorégulateur (p. 105). Il y a un fétichisme des objets du don comme il y a un fétichisme des marchandises (p. 98).

aussi provoquer en substituant l'échange marchand et contractuel aux rapports de production traditionnels, fondés sur la dépendance et l'allégeance.

Fraser suggère dès lors que le mouvement propre à la société moderne n'est pas un double, mais un « triple mouvement », qui se laisse observer dans les trois sphères non économiques de la reproduction sociale, de l'environnement et du politique.

Dans la sphère de la reproduction sociale, une perspective polanyienne classique opposera à bon droit marchandisation et solidarité, mais ne verra pas qu'elles fonctionnent aussi de concert, par exemple à travers la division patriarcale, genrée, entre travail « productif » rémunéré et travail « improductif » non rémunéré, autrement dit entre travailleur salarié et femme au foyer. Or que montre une telle division, sinon que « les luttes autour de la marchandisation du travail sont en fait tridimensionnelles : elles n'incluent pas seulement les partisans du libre marché et ceux de la protection, mais aussi les partisans de l'émancipation, dont le but premier n'est ni la promotion du marché ni de protéger la société de celui-ci, mais plutôt de se libérer de la domination¹⁹ » ?

De même à propos de l'environnement : Polanyi a parfaitement vu que la marchandisation de la nature menaçait ses propres conditions vitales (comme on le voit aujourd'hui avec l'extinction programmée des ressources fossiles). Toutefois, sa grille de compréhension ne permet pas de rendre compte de la complexité des luttes « écologiques » actuelles qui n'impliquent plus seulement entreprises capitalistes et défenseurs de l'environnement, mais aussi, de plus en plus, syndicats, populations indigènes, écoféministes, etc., qui se battent en fait pour pouvoir exploiter eux-mêmes (et de manière « durable ») les « communs » naturels dont on cherche à les exproprier.

Concernant la marchandisation de la monnaie, enfin, la perspective polanyienne s'avère, ici aussi, très opératoire pour faire la critique de la financiarisation néolibérale actuelle. Mais elle l'est beaucoup moins quand elle envisage, pour contrer celle-ci, un système international de régulation dont on sait qu'il privilégie outrageusement les pays du « centre » au détriment de ceux de la « périphérie », les premiers ayant pu, pendant longtemps, mener des politiques sociales nationales, tandis que les seconds étaient obligés de se soumettre aux « politiques d'ajustement structurel » du FMI. À nouveau donc, c'est à un conflit non pas bidimensionnel, mais tridimensionnel auquel on assiste, qui ne se réduit pas à l'opposition entre politiques néolibérales et politiques protectionnistes, mais implique aussi, dorénavant, tous ceux qui plaident pour la mise en place

19. Nancy FRASER, « Can society be commodities all the way down? Post-Polanyian reflections on capitalist crisis », *op. cit.*, p. 550.

d'institutions et de politiques monétaires réellement transnationales et « décoloniales ».

Non pas double, mais triple mouvement donc, entre les trois pôles de la marchandisation, de la protection et de l'émancipation – dont chacun comporte une valeur première (« *leading value* ») qu'il s'agit d'intégrer dans une « perspective normative complexe » : (1) liberté négative (car il ne saurait question, selon Fraser, de renoncer au potentiel émancipateur de l'individualisme libéral), (2) solidarité (incluant le soin apporté à ce que j'ai appelé les « relations conditionnantes ») et (3) non-domination²⁰.

La reconstruction critique de Fraser consiste, on le voit, en un remarquable double enveloppement : de Marx par Polanyi, quand elle repère, « derrière l'ancre secret de Marx », les sphères polanyiennes du travail, de la terre et de la monnaie ; et de Polanyi par Marx, quand elle suggère de dépasser le double mouvement polanyien en un triple mouvement faisant droit aux luttes des populations les plus prolétariées du monde d'aujourd'hui. Dans la lutte contre le capitalisme, nous devons donc à la fois entretenir, soigner, réparer ce que j'ai appelé les relations conditionnantes, et dés-opacifier, désacraliser, démystifier les fictions dont nous les recouvrons. Contre Marx, nous devons reconnaître que les luttes « conservatrices » contre le mode de production capitaliste ont une authentique valeur « révolutionnaire » ; et contre Polanyi, que ces luttes ne reposent sur aucun fondement moral anhistorique, mais produisent elles-mêmes les sphères du social qu'il s'agit d'arracher à la logique capitaliste.

Mais ce qu'il faut avant tout retenir de ces textes inspirant de Fraser, c'est le caractère complexe et différencié des *luttes anticapitalistes* : *luttes sociales* contre les mécanismes d'exploitation, mais aussi *luttes-frontières* (*boundary struggles*) contre les mécanismes de destruction. « En tant qu'ils sont des parties intégrantes de l'ordre capitaliste, aucun des domaines “non économiques” n'offre un point de vue totalement extérieur qui pourrait donner lieu à une forme de critique absolument pure et pleinement radicale²¹. »

Dans l'approche de Fraser en vue de construire un bloc contre-hégémonique, nous voyons donc bien qu'il n'y a pas des luttes-frontières à côté des luttes sociales, mais que *derrière* toute lutte sociale contre le mode de production capitaliste se jouent des luttes-frontières contre le mode de destruction capitaliste. C'est en ce sens, pour revenir à la question soulevée à partir de la pensée d'André Tosel, que les relations de reproduction (soin, plaisir, souci, convivialité) peuvent être envisagées comme des conditions de l'émancipation. Au fond,

20. Lire également Nancy FRASER, « A triple movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi », *New Left Review*, 81, mai-juin 2013.

21. Nancy FRASER, « Derrière l'ancre secret de Marx... », *op. cit.*, p. 22.

n'était-ce pas déjà le message de Spinoza : la condition pour se libérer de la servitude, c'est d'augmenter notre puissance d'être relationnante avec nous-mêmes, avec les autres et avec le monde ? La condition de tout affranchissement se trouve d'abord dans nos attachements, nos affects, notre *culture* – au sens où cultiver, dit Hannah Arendt, c'est « demeurer, prendre soin, entretenir, préserver ». « En tant que tel, [le mot culture] indique une attitude de tendre souci, et se tient en contraste marqué avec tous les efforts pour soumettre la nature à la domination de l'homme »²².

Édouard DELRUELLE

Professeur de philosophie politique à l'Université de Liège
(Unité de Recherches MAP-ULG « Matérialités de la politique »)

22. Hannah ARENDT, *La Crise de la culture* (1954), in *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2012, p. 775.

Bulletin de philosophie contemporaine

Ce bulletin rend compte de publications qui nous ont été adressées au cours des années précédentes. Il n'a pas pour vocation d'être exhaustif, mais de donner des indications sur les tendances actuelles de la recherche dans les divers courants de la philosophie contemporaine. L'ensemble est coordonné par Alexandre Declos. Participent à ce bulletin : Alexis Anne-Braun, Sylvain Garniel, Jean-Baptiste Guillon, François Loth et Alexandre Declos.

Jerrold LEVINSON, *Essais de philosophie de la musique. Définition, ontologie, interprétation*, trad. fr. C. Canonne et P. Saint-Germier, Paris, Vrin, « Musicologies », 2015, 288 p.

Les éditions Vrin ont publié en 2015 dans leur collection « Musicologies » une série d'articles du philosophe américain Jerrold Levinson (L.), écrits entre les années 1980 et 1990, et rassemblés dans un essai désormais classique en esthétique contemporaine, *Music, Art and Metaphysics* (Ithaca, Cornell University Press, 1990). C'est bien sûr une très bonne nouvelle qu'une œuvre qui ait si durablement marqué la réflexion esthétique de ces trente dernières années soit ainsi rendue en partie accessible au public français. Il faut d'ailleurs saluer l'excellent travail de traduction et de présentation réalisé par Clément Canonne et Pierre Saint-Germier. Ce travail éditorial augmente de beaucoup l'intelligibilité de l'œuvre de L. en proposant un parcours de lecture particulièrement efficace. Le premier texte, « Le concept de musique » (pp. 33-49), offre une définition d'un concept de musique (Définition) qui sera ensuite retravaillé dans les textes « Ce qu'est une œuvre de musique » (pp. 79-110) et « Ce qu'est une œuvre de musique, bis » (pp. 111-198), qui déterminent l'unité thématique de la seconde partie (Ontologie). Une dernière partie (Interprétation) rassemble des textes qui soulèvent des problèmes philosophiques relatifs à la correction de l'interprétation musicale et à son évaluation ; des problèmes qui en appellent en fait davantage à une métaphysique de l'œuvre musicale, qu'à une théorie normative de l'interprétation. Elle est composée de deux textes, « Interprétations authentique et moyens d'exécution » (pp. 217-238) et « Évaluer l'interprétation musicale » (pp. 239-261). Chacune de ces unités thématiques est accompagnée d'une introduction historique et critique des traducteurs. Ce travail de présentation contribue certainement au caractère inédit de cette parution. Il offre en effet de mettre le travail