

"The Third Sector and Sustainable Social Change: New Frontiers for Research"

ISTR 8th International Conference –EMES 2nd European Conference

– Barcelona July 9-12, 2008 –

ECONOMIE PLURIELLE ET "REENCASTREMENT" :
SOLUTION OU PROBLEME FACE LA MARCHANDISATION ?

By Matthieu de Nanteuil

Pr. of Sociology, UCL – Member of Change, Identity, Development (CID)

Associate member of Chaire Hoover d'Ethique économique et sociale

↻ Laboratoire Interdisciplinaire pour la Sociologie Economique (LISE-CNRS)

matthieu.denanteuil@uclouvain.be

This text is only dedicated to the present conference.

Please do not publish. All rights reserved.

Résumé

La réflexion sur l'économie solidaire a connu de nouveaux développements en reprenant à son compte le concept de "réencastrement", hérité des travaux de Karl Polanyi (1983). Un tel concept permet à la fois d'élargir l'ambition critique de l'économie solidaire et d'en préciser l'objet : au-delà du périmètre du "tiers-secteur" ou de l'économie "associative", l'enjeu est de contribuer à une régulation d'ensemble de l'économie, sous ses formes marchandes et non-marchandes, en limitant la prétention de l'économie marchande à servir de référence exclusive et en développant, à ses côtés, des formes d'échange étayant la production de biens et de services sur des impératifs de solidarité (commerce équitable, entreprises d'insertion, associations de quartier, services à la personne, etc). Si ce concept participe d'une maîtrise politique de l'économie et mobilise une "conscience critique" face au néo-libéralisme, il ne va pas sans poser certains problèmes, en particulier sur le plan normatif. En examinant différents arguments permettant d'en évaluer la portée et le contenu critiques, cet article cherchera donc, en même temps, à en souligner les limites ou les insuffisances. Trois arguments seront mis en avant : l'argument de la régulation (Polanyi), l'argument du pluralisme (Walzer), l'argument de la division du travail (Marx).

Dans le premier cas (Polanyi) la critique de "l'auto-régulation" du marché vise le noyau dur de la croyance néolibérale dans les vertus civiques du marché. Bien que fondamentale pour comprendre la normativité interne au néolibéralisme, cette approche se heurte à un double constat : (i) cette auto-régulation n'a, de l'avis de Polanyi lui-même, pratiquement jamais existé ; (ii) l'existence de régulations externes ne suffit pas, en tant que telle, à résoudre le problème du "réencastrement". Comme le montre Habermas (1986, 1987), une régulation strictement utilitariste ou fonctionnelle de l'économie marchande superpose l'anonymat de la bureaucratie à celle du marché, sans créer les conditions d'une production collective de sens.

Dans le deuxième cas (Walzer), la critique s'attaque à l'unilatéralisme de la raison marchande (ce que Walzer nomme la "prédominance"), dans la ligne même du renouvellement de l'économie solidaire théorisé par Jean-Louis Laville (2002, 2005). L'enjeu est cette fois d'instituer la pluralité des formes économiques et d'en faire l'un des objets de l'intervention étatique. Suivant Walzer (1990, 1997), on dira que le rôle de l'Etat en matière économique est de pratiquer "l'art de la séparation", en évitant que les règles de l'économie de marché n'embarasse les autres sphères, à commencer par celle de la régulation étatique et de l'économie solidaire. Mais cette deuxième orientation court à son tour le risque d'organiser la cohabitation entre sphères séparées et, ce faisant, de laisser le développement de la sphère marchande sans contrepartie interne ou de placer la sphère de l'économie solidaire en situation de dépendance par rapport à elle (Münnera, ici même).

Apparemment le troisième argument, celui de la division du travail (Marx), est le plus éloigné de l'idéal solidariste de l'économie solidaire. Si l'on accepte de mettre entre parenthèse la nécessité d'un "destin communiste du capitalisme", on constate pourtant qu'il permet de relever un double défi : cet argument met en cause la distribution des rôles entre l'Etat et le marché, qui s'effectue au détriment de la capacité propositive des citoyens en matière économique ; il maintient simultanément le projet d'une critique de la division du travail au sein de l'économie solidaire, afin d'éviter que cette innovation ne se retourne contre les travailleurs qui y participent.

Pour être opératoire, un tel argument suppose néanmoins d'approfondir l'exigence communicationnelle propre à l'espace public en reconnaissant l'intelligence pratique (Dejours, 1993) de ceux qui, selon les niveaux de décision, apparaissent comme les plus discrédités par la hiérarchie des savoirs officiels : les organisations de l'économie solidaire à l'égard des organisations marchandes ; les travailleurs de l'économie solidaire à l'égard de leurs dirigeants. Plus que de "régulation" ou de "séparation", cet article suggérera que le rôle de l'Etat est d'aider à la constitution d'espaces publics pluriels sur ces questions, en dotant ces différents acteurs d'une capacité d'autonomie et d'action (Honneth, 2000, 2007).

Le texte qui est présenté ici est à considérer comme l'ébauche d'une réflexion sur le rapport entre *économie solidaire et critique sociale*. Il se propose d'examiner tant le potentiel critique de l'économie solidaire à l'égard des normes économiques dominantes que les limites ou contradictions qui grèvent cette conceptualisation particulière de l'économie. Pour rappel, celle-ci désigne à la fois un ensemble de pratiques et un certain type de mise en forme de ces pratiques, articulant échanges économiques et engagements citoyens (Eme, Laville, 1994, 2006). Au-delà de la contestation de la domination exercée par l'économie de marché, l'économie solidaire cherche à proposer une articulation nouvelle entre efficacité et solidarité, économie et démocratie. A cette fin, elle mobilise l'idée d' "échange non-monétaire". Cette mobilisation s'opère généralement en deux temps : en contrepoint de la redistribution, conçue comme horizon unique de la solidarité face au marché, il s'agit d'abord de développer une autre lecture des interactions sociales, faisant ressortir les rapports de "don" et de "contre-don" entre les être sociaux et, par ce biais, les formes d'interdépendance sociale qui accompagnent les pratiques économiques ; il s'agit ensuite d'investir ces interdépendances dans le sens d'une solidarité accrue, en insistant à la fois sur leur potentiel de développement et sur leurs implications économiques. Comme l'indique Laurent Fraisse, l'idée générale est bien celui d'une "démocratisation de l'économie" (Fraisse, 2008, ici même).

Or cette réflexion a connu de nouveaux développements en reprenant à son compte le concept de "réencastrement", hérité des travaux de Karl Polanyi (1983). Un tel concept permet à la fois d'élargir l'ambition critique de l'économie solidaire et d'en préciser l'objet : au-delà du périmètre du "tiers-secteur" ou de l'économie "associative", l'enjeu est de contribuer à une *régulation d'ensemble de l'économie*, sous ses formes marchandes et non-marchandes, en limitant la prétention de l'économie marchande à servir de référence exclusive et en développant, à ses côtés, des formes d'échange étayant la production de biens et de services sur des impératifs de solidarité (commerce équitable, entreprises d'insertion, associations de quartier, services à la personne, etc). Si ce concept participe d'une maîtrise politique de l'économie et mobilise une "conscience critique" face au néo-libéralisme, il ne va pas sans poser certains problèmes, en particulier sur le plan normatif. En examinant différents arguments permettant d'en évaluer la portée et le contenu critiques, cet article cherchera donc, en même temps, à en souligner les limites ou les insuffisances. A cet égard, il propose une démarche en trois temps.

- (i) en premier lieu, il suggère d'inscrire le développement des pratiques d'économie solidaire dans le contexte plus large – et désormais banal – d'une crise de l'Etat social. Une réflexion sur l'économie solidaire suppose pourtant un diagnostic

minimal sur la nature de cette crise. Cet article considère que celle-ci ne se limite pas à une réflexion sur les moyens matériels permettant de perpétuer l'idéal redistributif : elle touche à la définition même des finalités de l'Etat social, c'est-à-dire à la reformulation de ses principes normatifs. Comme nous le verrons, *l'enjeu est de parvenir à jeter les bases d'une solidarité post-redistributive, c'est-à-dire à refonder un certain rapport entre institution et subjectivation, cadre institutionnel et autonomie de la vie subjective*. Or c'est exactement cela que, de façon très largement prémonitoire, Karl Polanyi développait à travers la problématique de "l'encastrement" ("*embeddedness*") : face à l'égoïsme de la "société de marché", il s'agissait de développer un "procès institutionnalisé" permettant de donner à la vie subjective les moyens de la définition autonome de ses besoins. Sa lecture a-t-elle pour autant permis de sortir des contradictions qu'il voyait à l'œuvre dans la "société de marché" ? Pas si sûr, car sa définition de l'encastrement oscille constamment entre une lecture anthropologique, qui interdit toute hypothèse optimiste à court ou moyen terme, et une lecture plus pragmatique, mais dont les conditions d'opérationnalisation sont difficiles à percevoir ;

- (ii) il semble que Polanyi lui-même ait tenté de résoudre cette difficulté, à partir de la critique de "l'auto-régulation du marché" et de l'analyse des régulations susceptibles de réorienter la "société de marché". Bien que fondamentale, sa réflexion s'est pourtant heurtée à un double constat : cette auto-régulation n'a, de l'avis de Polanyi lui-même, pratiquement jamais existé ; l'existence de régulations externes ne suffit pas, en tant que telle, à résoudre le problème du "réencastrement". Comme le montre Habermas (1986, 1987), une régulation strictement utilitariste ou fonctionnelle de l'économie marchande superpose l'anonymat de la bureaucratie à celle du marché, sans créer les conditions d'une production collective de sens. Plus largement, on peut dire que les insuffisances de cette notion renvoient au fait qu'elle n'a pas été pensée de façon à constituer l'élément d'une normativité politique. Devant ces limites, nous reviendrons alors sur "l'argument du pluralisme", proposé par Michaël Walzer. Cette fois, l'analyse critique s'en prend à l'unilatéralisme de la raison marchande (ce que Walzer nomme la "prédominance"), dans la ligne même du renouvellement de l'économie solidaire théorisé par Jean-Louis Laville (2002, 2005). L'enjeu est cette fois d'instituer la pluralité des formes économiques et d'en faire l'un des objets de l'intervention étatique. Suivant Walzer (1997), on dira que le rôle de l'Etat en matière économique est de pratiquer "l'art de la séparation", en évitant que les règles de l'économie de marché n'envahisse les autres sphères, à commencer par celle de la régulation étatique et de l'économie solidaire. Mais cette deuxième orientation court à son tour le risque d'organiser la cohabitation entre sphères

séparées et, ce faisant, de laisser le développement de la sphère marchande sans contrepartie interne ou de placer la sphère de l'économie solidaire en situation de dépendance par rapport à elle (Múnera, 2008, ici même). Par ailleurs, elle ne permet pas de prendre en charge les tensions entre dirigeants et travailleurs au sein même de la sphère de l'économie solidaire ;

(iii) voilà pourquoi nous serons, en troisième lieu, amenés à renouer avec *la critique que le Jeune Marx fait de la notion générique de division du travail*, en montrant comment cette critique permet de surmonter certaines des difficultés antérieures. Une telle critique doit toutefois être comprise à deux niveaux : sur le plan de la "division du travail économique", elle questionne le partage des rôles entre dirigeants et travailleurs de l'économie solidaire ; sur le plan de la "division du travail politique", elle met en cause l'émergence d'un Etat social sans contre-pouvoirs, prétendant s'arroger le monopole de l'intérêt général et de la solidarité. Or la particularité de l'économie solidaire est précisément de parvenir à articuler ces deux niveaux, comme condition de son développement et de sa légitimité. De ce point de vue, elle traduirait moins l'émergence d'un "secteur économique" que la construction progressive d'un "espace de pratiques", par opposition à l'expansion illimitée de l'économie et l'Etat modernes. Sa consolidation reposerait alors sur *un approfondissement du lien entre institution et subjectivité* : à la différence du *sujet des besoins* (Polanyi) ou du *sujet du pluralisme* (Walzer), il s'agirait en effet de *fonder le projet d'un sujet générique*, capable de réarticuler ce que la modernité économique et politique n'a cessé de disjoindre. Faute de pouvoir se traduire dans les traits d'une figure particulière – dont l'émergence renverrait à une hypothétique fin de l'Histoire –, cette visée devrait néanmoins être entendue comme l'émergence d'un *nouveau référentiel critique*. C'est par la critique que cette articulation serait à la fois pensée et vécue pour elle-même. Pour être opératoire, une telle approche suppose néanmoins d'approfondir l'exigence communicationnelle propre à l'espace public en reconnaissant "l'intelligence pratique" (Dejours, 1993) de ceux qui, selon les niveaux de décision, apparaissent comme les plus discrédités par la hiérarchie des savoirs officiels. A cette fin, cet article propose d'inverser le rapport traditionnel que l'économie noue vis-à-vis de l'expertise scientifique – en reconnaissant la capacité propositive des citoyens en matière économique – et de renforcer les protections dont peuvent jouir les travailleurs du secteur – de telle sorte qu'ils puissent apparaître comme des acteurs politiques à part entière. Autant d'éléments contribuant à l'institution d'un "savoir du corps", c'est-à-dire d'un savoir dont la légitimité ne serait plus assurée par la seule raison abstraite mais par la ré-inscription de l'économie dans une sensibilité assumée, condition d'une solidarité renouvelée.

ETAT SOCIAL, ENCASTREMENT, DEENCASTREMENT : LE PROBLEME DE DEPART

Nous aimerions donc, en premier lieu, préciser la dynamique historique dans laquelle nous semble s'inscrire l'émergence et le déploiement de l'économie solidaire : celle d'une crise de l'Etat social et du modèle normatif qu'il contribué à solidifier dans l'ensemble des pays occidentaux. Nous ne pouvons ici revenir en détail sur les caractéristiques de cette crise, mais nous voudrions en proposer un rapide diagnostic, en identifiant quelques unes des raisons sous-jacentes, et examiner dans cette perspective le concept d' "encastrement" proposé par Karl Polanyi.

La crise de l'Etat social : un diagnostic

Pour beaucoup, la chose serait entendue. L'Etat-social serait à l'agonie parce qu'il serait devenu inefficace. Aujourd'hui, il produirait davantage d'effets pervers que de mécanismes favorisant la reconversion et la réinsertion des moins qualifiés sur le marché du travail. A défaut de pouvoir ramener l'Etat à ses fonctions régaliennes (ordre, sécurité, etc.), comme le souhaitent les néo-libéraux, beaucoup parient alors sur la réduction de son champ d'action et sur la contractualisation des aides publiques : c'est, à peu de choses près, dans cette direction que s'orientent les différentes formes d'Etat social actif (ESA). Qu'elles émanent de lieux idéologiques et politiques différents – la tradition sociale-démocrate en Allemagne (Schröder), le libéralisme social au Royaume-Uni (Blair) ou en Belgique (Verhofstad), le néo-libéralisme coporatiste en France (Sarkozy) –, les réformes allant dans ce sens sont nombreuses et relativement convergentes. Dans l'ensemble, l'équation est la même : il faut *réduire* la portée de l'action étatique en matière sociale pour *conserver* ce qui peut l'être. Le modèle normatif de la redistribution sert de cadre incontournable permettant de fonder un principe de solidarité face au marché.

Or ce diagnostic est prisonnier de faiblesses analytiques structurelles : pour dire vite, il fonde la solidarité sur le socle exclusif de la redistribution¹. Du même coup, il ne parvient pas à remonter en amont de la crise et à s'interroger sur les raisons pour lesquelles la *crise d'efficacité* est aussi devenue une *crise de légitimité*. Or c'est précisément ce rapport d'identité qu'il faut tenter de dénouer si l'on veut proposer un diagnostic différent de la crise de l'Etat social et dévoiler l'aspect le plus novateur de l'économie

¹ Il institue une "solidarité redistributive" dont il faut pourtant rappeler qu'elle n'était pas la seule manière de développer l'Etat social. Voir à ce propos Laville, 1999.

solidaire. Ce point est important : si le "tiers secteur" ou "l'économie associative" ont un sens, celui-ci n'a qu'un rapport lointain avec la problématique redistributive. Cela ne veut pas dire qu'ils ne participent pas, à leur manière, à des formes de redistribution – notamment à travers le développement de la "pluriactivité" ou l'existence de montages financiers "hybrides". Mais cela signifie que le champ de la redistribution n'est pas le lieu prioritaire de leur justification ni, *a fortiori*, celui des besoins et des pratiques qu'ils entendent couvrir. Comme nous le verrons, leur originalité tient davantage à l'idée selon laquelle il doit être possible d'articuler *institution* et *subjectivité* ou, pour le dire en des termes plus "techniques", un certain type de régime institutionnel avec un certain mode de subjectivation, selon des modalités qu'ils convient de repenser.

Car c'est effectivement sur ce plan que la crise qui frappe l'Etat social mérite d'être analysée. A la vision dominante d'une crise de financement de la redistribution à l'intérieur d'un modèle normatif indiscuté, *on peut opposer l'idée d'une crise des principes normatifs qui, jusqu'ici, fondaient l'action publique en matière de solidarité*. Trois traits caractériseraient un tel diagnostic :

- (i) en amont de la redistribution, se joue le principe d'une différenciation entre des catégories fondatrices de la subjectivité humaine, catégories qui portent moins sur des sphères d'activité (travail/hors-travail, privé/public, etc.) que sur des orientations signifiantes de l'action ;
- (ii) la généralisation du paradigme utilitariste à l'action étatique, sous la forme du primat de la redistribution, a fini par éroder ce pluralisme, à rabattre la subjectivité sur le calcul rationnel et, logiquement, à faire disparaître l'idée d'une articulation entre institution et subjectivité comme condition de la solidarité ;
- (iii) la sortie de crise des Etats sociaux ne pourra se faire sans que cette articulation soit refondée. Cette refondation suppose de sortir des limites imposées par les Etats nationaux mais aussi de mobiliser des instruments théoriques nouveaux, susceptibles de redéfinir ce nouvel enjeu.

Or c'est à un tel travail de conceptualisation que participe le champ hétérogène de l'économie solidaire, en particulier lorsque celui-ci propose une reformulation générale des rapports entre économie et société sous le terme d' "économie plurielle" (Laville, 2002, 2005). Toutefois, afin de mieux saisir de quelle façon les Etats sociaux traditionnels ont à la fois alimenté et dissimulé la crise dont il s'agit de penser aujourd'hui le dépassement, il faut revenir un instant sur les principes qui ont présidé à leur construction.

Dans un article récent (de Nanteuil, Pourtois, 2004), nous avons eu l'occasion d'isoler *quatre facteurs*, que nous rappelons brièvement : l'Etat-providence traditionnel se caractérisait pas une conception plurielle et différenciée de l'autonomie ; un utilitarisme étendu, consacrant le primat de la redistribution sous d'autres formes de solidarité ; le privilège accordé, en matière de socialisation des adultes, au travail salarié vis-à-vis de l'échange marchand ; enfin, une approche statique du risque social, associée à une vision standardisée de la formation des richesses. Ces facteurs sont été synthétisés comme suit : "d'un côté, on rappellera la nouveauté radicale de l'Etat-providence, qui est d'avoir institué une conception plurielle et différenciée de l'autonomie. D'un autre côté, on en soulignera la fragilité : cette approche s'est organisée à l'intérieur d'une conception redistributive de l'action publique, donnant au travail salarié un rôle central dans la socialisation des adultes (...) mais reposant sur une vision standardisée des mécanismes de formation des richesses et, par voie de conséquence, sur une définition statique du risque social induit par le jeu des rapports marchands " (*ibid.*, pp. 2-3).

Comme le soulignait cet article, c'est autour du concept d'*autonomie* que s'est cristallisée la part la plus novatrice et la plus importante de la construction des Etats sociaux en Europe occidentale². Par rapport à ce diagnostic, on pourrait toutefois ajouter que, si cette approche a résulté d'une sorte de synthèse entre marxisme et libéralisme, elle n'a pas nécessairement été théorisée comme telle et son contenu propre n'a pas fait l'objet d'investigations particulières. A vrai dire, son étayage sur le principe d'une monétarisation généralisée des échanges suffisait à en discerner les traits, c'est-à-

² "Au-delà de leurs différences, les traditions marxiste et libérale partagent pourtant un point commun : elles plaident chacune pour une conception *unilatérale* de l'autonomie. Il n'existe pas pour elles pas de terme intermédiaire : ou bien cette autonomie est entièrement associée à l'échange marchand et repose sur la stricte défense des intérêts particuliers ; ou bien elle passe par la médiation exclusive du travail humain, en vue de sa libération définitive. Or l'Etat social qui prend la forme à la fin du XIX^e siècle rompt avec cette conception unilatérale, qui s'avère contraire à l'un des faits sociologiques marquants de la modernité, la différenciation sociale. En réalité, l'autonomie du sujet suppose une approche *plurielle et différenciée* des sources qui la fondent. Elle renvoie à la fois à la défense des intérêts privés et à la socialisation par le travail, à la participation à l'échange marchand et à la domestication de la nature, par le biais de l'activité productive" (de Nanteuil, Pourtois, 2004, p. 11).

dire à l'inscrire dans le paysage institutionnel et à lui donner l'apparence d'un critère substantiel. Mais cette substantialité fonctionnait plutôt comme une *substantialité par défaut* : elle ne tenait qu'à condition d'être greffée sur une stratégie de croissance nationale, d'où elle tirait les ressources nécessaires à son financement, c'est-à-dire à son existence. C'est uniquement à cette condition que l'Etat social avait les moyens de sa politique et était capable d'instituer, de manière pour ainsi dire rétrospective, l'idée d'une autonomie de la subjectivité humaine. Ajoutons à cela un dernier élément, tout aussi important : cette architecture bénéficiait du socle symbolique de l'identité nationale. A travers elle, prenait forme l'idée d'une *citoyenneté sociale*, permettant de penser que l'institution de l'autonomie, telle que définie précédemment, était à elle seule constitutive de l'espace public. Mais cette identité fonctionnait aussi comme un écran : elle ne voyait pas à quel point une telle élaboration était assise sur une branche excessivement fragile, que la crise de financement des Etat sociaux, comme la remise en cause des identités nationales par la mondialisation, sont venues définitivement rompre³.

Or l'un des aspects de la thèse que nous souhaiterions défendre ici est que Polanyi, à l'aide de son concept d'encastrement, a formulé très tôt les conditions permettant non seulement de définir les grandes lignes de l'Etat social, mais aussi et surtout d'anticiper les crises qui allaient les frapper. On peut d'ailleurs ajouter que, si le lien entre économie solidaire et encastrement est aussi important, c'est précisément parce que se trouvent formulées certaines des conditions permettant de *refonder les principes de solidarité post-redistributive, à l'heure où les Etats sociaux affrontent une crise structurelle de leur financement et doivent faire face à la remise en cause de leurs frontières physiques et symboliques, sous l'effet de la mondialisation*. Mais ceci suppose que nous examinions un tant soit peu la formulation que Polanyi lui-même en a donné : malgré son importance, nous verrons que ce concept n'est pas dénué d'ambiguïtés. Ce sont de ces ambiguïtés qu'il faudra repartir pour approfondir l'analyse de la puissance critique de l'économie solidaire et, par là même, faire ressortir les atouts et les limites de ce champ de pratiques.

³ On peut toutefois saisir un point décisif à ce stade : reformuler les principes normatifs de l'Etat social revient effectivement à redéfinir le spectre du politique, les modalités pratiques à travers lesquelles s'organise le gouvernement de la Cité.

Le concept d'encastrement ("*embeddedness*") chez Karl Polanyi

A vrai dire, il n'est pas sûr que Polanyi ait immédiatement donné à ce concept toute l'importance qui lui a été reconnue par la suite. Comme l'écrit Louis Dumont dans sa préface à la *Grande Transformation*, ce concept traduit une manière de voir "de très haut". Il désigne l'idée selon laquelle "ce que nous appelons phénomènes économiques n'est pas distingué des autres phénomènes sociaux, n'est pas érigé en monde distinct, en un système, mais se trouve dispersé et étroitement imbriqué (*embedded*) dans le tissu social" (Dumont, 1983, p. VII). A ce titre, il désigne plutôt la trajectoire générale de l'œuvre qu'une notion définie isolément, avec toute la précision requise. On peut toutefois tenter ici d'en dégager les principales caractéristiques.

En revenant à Aristote – dont Polanyi lui-même estime qu'il fut un des principaux théoriciens d'une lecture substantive de l'économie⁴ –, *l'encastrement désigne d'abord cet état social global, antérieur à la formation de l'idéologie moderne, dans lequel l'échange économique – l'échange commercial en particulier – était assujéti à des pratiques et des normes qui lui étaient étrangères*. En référence à l'*oïkos*, la sphère de la domesticité dans laquelle l'homme n'est pas encore séparé de lui-même par la structure des rapports sociaux, Polanyi pense l'économie dans son imbrication sociale, culturelle et politique originelle⁵. A ses yeux, cette imbrication a prévalu jusqu'au XIX^e siècle. En effet, écrit-il, "ni dans les conditions du tribalisme, ni dans celles de la féodalité, ni dans celles du mercantilisme, il n'a existé dans la société de système économique séparé. La société du XIX^e siècle dans laquelle l'activité économique était isolée et attribuée à un mobile économique distinct, fut en vérité une nouveauté singulière" (Polanyi, 1983, p. 106).

Cette imbrication n'était pas pour autant unilatérale. Elle recouvrait un ensemble de pratiques extraordinairement vaste. Plus encore, elle prenait place à l'intérieur d'un espace normatif assez contradictoire, accompagnant des situations politiques de toutes sortes : démocratiques ou non-démocratiques, centralisées, violentes, pacifiées, diversifiées ou chaotiques. On remarquera à ce propos que, contrairement à Aristote, Polanyi ne prend pas directement pour objet la nature du système politique qui guide ou oriente les échanges économiques. Ce qui l'intéresse, c'est l'imbrication comme

⁴ "Le mépris qui s'attache de nos jours à l'économie d'Aristote est un mauvais présage. (...) Nous jugerons ici tout à fait autrement sa position, en remarquant qu'il a abordé le problème de la subsistance de l'homme en l'attaquant par la base, ce qu'aucun théoricien n'a pu faire par la suite. Personne n'a jamais pénétré aussi profondément dans l'organisation matérielle de la vie de l'homme. Il posa en effet, dans toute son ampleur, le problème de la place occupée par l'économie dans la société" (Polanyi, 2008, p. 81).

⁵ "Economie" signifiant, étymologiquement, l'administration de la maison, la science de la subsistance ou des besoins premiers.

telle⁶. A travers la notion d'encastrement, on a donc initialement affaire à une lecture à deux niveaux : le constat d'une imbrication de l'économie dans les systèmes sociaux s'accompagne de la prise en compte de réalités extrêmement hétéroclites, dans le temps et l'espace, mais aussi sur le plan de la normativité politique. Ce qui se dessine à travers lui est donc ce que l'on pourrait appeler une sorte de *matrice anthropologique*, auquel l'histoire met brutalement fin au XIX^e siècle, retardée par ce qui reste aux yeux de Polanyi une ultime tentative de résistance pré-moderne, le douloureux épisode de *Speenhamland* (*ibid.*, pp. 113-123). L'histoire de l'encastrement devient alors l'histoire d'un détachement, d'une perte, d'une rupture. Le concept se donne à voir dans la négative : il sert de référence implicite au "désencastrement", à ce moment où le "marché auto-régulateur" défait les dernières attaches qui le liaient à des systèmes sociaux indépendants et dominants.

Toutefois – l'originalité de son œuvre réside notamment là –, Polanyi refuse de céder à la nostalgie de la perte. Ce qui l'intéresse, au niveau qui est le sien, est le sens des dynamiques historiques dont il est à la fois l'observateur et l'interprète. Il serait dommageable, en conséquence, d'isoler le diagnostic du désencastrement de ce à quoi Polanyi assiste dans les années 30, à savoir *le réencastrement violent du marché autorégulateur par les systèmes totalitaires, nazi ou stalinien*. C'est son analyse du fascisme qui est la plus intéressante à cet égard : Polanyi y dévoile non seulement un sens aigu de l'analyse politique, mais aussi et surtout la tragédie radicale des démocraties libérales, qui n'ont pas su opposer au développement du marché auto-régulateur des garde-fous susceptibles d'anticiper et de prévenir la montée d'une telle violence, marquée par la "dégénérescence du politique"⁷. A ses yeux – et contrairement à bien des interprétations dominantes à son époque –, le fascisme n'est pas le produit aléatoire de mouvements corporatistes et d'idéologies destructrices : il s'inscrit au contraire tout entier dans la modernité économique-sociale qui est celle de la société de marché. Plus

⁶ Dans sa réflexion sur "La Paix de Cent ans" (Polanyi, 1983, pp. 21-41), Polanyi montre d'ailleurs que la naissance du marché auto-régulateur – du moins sa mise en œuvre "idéal-typique" sur la courte période qu'il a lui-même indiquée (1846-1879) – est allée de paire avec une longue période de paix, rejoignant ainsi les intuitions de Montesquieu sur le doux commerce. L'originalité de la *Grande Transformation* a cependant été de montrer que cette construction politique n'était pas tenable ou, ce qui revient au même, que le prix à payer pour les peuples et les Etats était trop cher, puisqu'il ne pouvait qu'aboutir au déchaînement de violence qui a suivi, manifesté dans la montée de systèmes totalitaires. L'insistance sur cette question s'explique sans doute par la priorité que Polanyi accord à la notion de "besoin" ou de "subsistance" : à ses yeux, le rôle de l'économie n'est pas de définir les besoins, car cette définition ne relève ni de sa compétence, ni de sa responsabilité. L'économie est seulement chargée de produire et de distribuer les moyens permettant de répondre à ces besoins, ce qui paraît déjà suffisamment important.

⁷ Plus loin, Polanyi écrit que "dans sa lutte pour le pouvoir politique, le fascisme est complètement libre de négliger ou d'utiliser des questions locales, à son gré. Son objectif transcende le cadre politique et économique : il est social. Il met une religion politique au service d'un processus de dégénérescence" (Polanyi, 1983, p. 311).

exactement, il rôde à l'état latent partout où le marché auto-régulateur existe et où, par son intermédiaire, le lien à la sphère politique s'est trouvé disjoint, voire anéanti⁸. Le fascisme – en particulier sous sa forme hitlérienne – apparaît alors comme un système politique achevant un cadavre à l'agonie, celui d'un "système de marché international" entré en crise au cours des années 30, faute d'avoir su remplir les fonctions substantives pour lesquelles il était destiné.

Devant la force d'un tel constat, on peut tenter d'interpréter l'analyse de Polanyi de deux façons, en observant que : (i) l'encastrement n'est pas en soi une garantie démocratique ; mais aussi que (ii) les démocraties ne survivront pas à elles-mêmes en refusant de réfléchir aux moyens permettant de "ré-encastrent" le marché dans la société. Par là, Polanyi insiste sur l'urgence d'une réflexion capable de penser l'économie au lieu de la subir. Mais paradoxalement, il indique aussi l'extrême porosité entre fascisme et socialisme. "Le fascisme, comme le socialisme, était enraciné dans une société de marché qui refusait de fonctionner" (*ibid.*, p. 308). Les deux, écrit-il plus loin, ont en commun de rejeter l'illusion du marché autorégulateur et de considérer "la société dans sa réalité". Ce qui les distingue n'est pas d'ordre analytique mais "d'ordre moral ou religieux" : ils développent chacun une conception antagoniste de la liberté (*ibid.*, p. 332).

Or chose étonnante, Polanyi ne prolonge pas sa pensée sur ce plan – par exemple à travers une théorie normative du politique qui lui aurait permis d'approfondir cette distinction. Le rejet du "marché auto-régulateur" reste à ses yeux un principe de réalité, un principe analytique sans lequel l'économie ne peut parvenir à ses fins. Il précise toutefois sa pensée en montrant que, dans les sociétés complexes qui sont les nôtres, le ré-encastrement doit prendre la forme d'une pratique institutionnelle, d'un "procès institutionnalisé" (Polanyi, 2008, pp. 53-77). On comprend mieux alors le geste historique de Polanyi : là où l'encastrement désignait dans la période pré-moderne une *imbrication multiforme*, retirant à la sphère économique la responsabilité de la définition des besoins premiers, le "ré-encastrement" passe par l'affirmation d'une pratique de *création institutionnelle*. Celle-ci aurait notamment pour objectif de soustraire au principe de marché les trois catégories fondatrices de l'échange économique que sont le travail, la terre et la monnaie, selon le principe de "*decommodification*"⁹. *A contrario*, le fascisme se

⁸ Polanyi distingue, à ce propos, la transformation des idéologies en mouvements sociaux éphémères ("*movements*") de la faculté que peuvent avoir ces idéologies à se reproduire de manière latente, puis de passer dans les faits à travers des impulsions imprévisibles ("*move*") (Polanyi, 1983, p. 307).

⁹ Ce terme a été repris et théorisé plus tard par Esping-Andersen, en particulier dans son analyse des soubassements de l'Etat-providence en Occident (Esping-Andersen, 1999).

traduirait par une situation de "vide institutionnel", soumettant les populations à la "conversion de masse", via "l'usage scientifique de la torture"¹⁰.

Mais hormis cette orientation générale, le contenu de cette création institutionnelle reste flou. Elle désigne davantage une éthique de la création institutionnelle *stricto sensu* qu'une orientation éthique particulière, au risque de ne pas saisir la nouveauté de l'époque actuelle. Or celle-ci nous semble pouvoir se définir non par l'absence d'institutions mais *par la généralisation d'institutions "consentantes" face à l'extension du système de marché*. Des institutions qui, sans remettre nécessairement en cause le principe de "decommodification", ne parviennent pas à dessiner un horizon politique autonome à l'égard des interdépendances économiques.

La proposition de Polanyi serait donc en quelque sorte d'un support limité si elle ne s'accompagnait d'une troisième caractéristique, à nos yeux la plus importante mais aussi sans doute la moins bien identifiée : *la formulation inaboutie d'une théorie de la subjectivité ou, plus précisément, une théorie de l'articulation entre création institutionnelle et subjectivation*. Comment en dessiner les traits ? La publication récente des *Essais* fournit un précieux support sur ce plan. Dans un des tous premiers chapitres, où il théorise la distinction à ses yeux fondatrice entre "économie formelle" et "économie substantive", Polanyi écrit : "le sens substantif 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 fourni à l'homme des moyens de satisfaire *ses besoins matériels*" (Polanyi, 2008, p. 53, souligné par nous). Et plus loin : "Le sens formel implique un ensemble de lois relatives au choix entre des usages alternatifs de moyens insuffisants. Le sens substantif ne sous-entend ni choix ni moyens insuffisants ; la subsistance de l'homme peut ou non imposer un choix et, si choix il y a, celui-ci n'est pas obligatoirement déterminé par l'effet limitatif de la "rareté" des moyens ; en fait, quelques unes des conditions physiques ou sociales les plus importantes pour vivre, telles qu'avoir de l'air et de l'eau, ou l'amour d'une mère pour son enfant, ne sont pas, en général, si limitées" (*ibid.*). Même séparées de leur contexte par l'effet d'une citation, ces deux passages recèlent de façon particulièrement

¹⁰ "On peut décrire la solution fasciste à l'impasse où s'était mis le capitalisme libéral comme une réforme de l'économie de marché réalisée au prix de l'extirpation de toutes les institutions démocratiques, à la fois dans le domaine des relations industrielles et dans le domaine politique. Le système économique qui risquait de se rompre devait ainsi reprendre vie, tandis que les populations seraient elles-mêmes soumises à une rééducation destinée à dénaturer l'individu et à le rendre incapable de fonctionner comme unité responsable du corps politique. Cette rééducation, comportant les dogmes d'une religion politique qui rejetait l'idée de fraternité humaine sous toutes ses formes, fut réalisée par un acte de conversion de masse, imposée aux récalcitrants par des méthodes scientifiques de torture." (Polanyi, 1983, p. 305). Et plus loin : "L'échec du système international libéra les énergies de l'histoire : les rails furent posés par les tendances inhérentes à une société de marché" (*ibid.*, p. 319).

explicitement ce que Polanyi dit de la vie subjective. S'esquisse en effet ici ce que l'on pourrait appeler *un sujet de la subsistance ou des besoins premiers*. Cette catégorie de besoins désigne les conditions matérielles et symbolico-affectives nécessaires à la reproduction de l'espèce humaine, c'est-à-dire à *sa survie au sens large*. Elle renvoie au principe d'autonomie dans la mesure où, sur le plan substantiel, ces besoins s'avèrent être non-limitatifs.

A l'inverse, la violence inhérente au marché auto-régulateur tient au fait qu'il a substitué une économie de la rareté à une économie des besoins premiers, interdisant au plus grand nombre d'y accéder librement ou les forçant à "économiser" en permanence, c'est-à-dire à adopter un raisonnement coûts-bénéfices dans toutes les strates de la vie, à commencer par les plus essentielles. On peut alors ajouter que l'atteinte à l'autonomie de la subjectivité se situe chez lui dans la manière dont l'économie dite "moderne" a rétréci l'accès aux besoins premiers à travers une sélectivité inconnue jusqu'alors, instituant chez les sujets sociaux une "psychologie utilitariste" dont ils ne peuvent se défaire (Cangiani, Maucourant, 2008, p. 35). Comment s'est opérée une telle opération ? A travers l'érection des catégories fondatrices de l'échange économique – travail, terre, monnaie – en marchandises, en "*commodities*". Une lecture qui s'annonçait déjà dans la *Grande Transformation*, lorsqu'il écrivait par exemple : dans la perspective de l'économie libérale, "le travail, la terre et l'argent sont des éléments essentiels de l'industrie ; ils doivent eux aussi être organisés en marché ; ces marchés forment une partie absolument essentielle du système économique" (Polanyi, 1983, p. 107). Pour autant, il rappelait déjà à cette époque le fait que, alors qu'elles n'étaient pas et ne pouvaient pas être des marchandises, *ces catégories ne faisaient qu'indiquer un certain rapport à la vie subjective*, à travers la relation à la nature (terre), à soi (travail) et aux autres (monnaie). Ainsi, "la terre n'est que l'autre nom de la nature, qui n'est pas produite par l'homme. (...) Le travail n'est que l'autre nom de l'activité économique qui accompagne la vie elle-même (...) et cette activité ne peut pas non plus être détachée du reste de la vie, être entreposée ou mobilisée. (...). Enfin, la monnaie réelle est simplement le signe du pouvoir d'achat qui, en règle générale, n'est pas le moins du monde produit. (...) Aucun de ces trois éléments n'est destiné à la vente. Lorsqu'on décrit comme des marchandises, c'est entièrement fictif" (*ibid.*). Dans sa préface, Louis Dumont ajoute d'ailleurs à ce propos que, "si nous admettons que les monnaies de coquillage de certaines sociétés mélanésiennes se sont pas à considérer comme autre chose que des monnaies, nous trouvons que la monnaie représente (...) la vie ou, ce qui est à peu près la même chose, les ancêtres". (Dumont, 1983, p. XVII).

Que penser d'une telle approche ? Elle permet d'abord de donner un fondement substantiel beaucoup plus solide à la façon dont l'Etat social avait tenté de théoriser

l'idée d'autonomie, en la rendant excessivement dépendante d'une lecture redistributive et utilitariste de l'action publique. Elle offre ensuite des compensations importantes aux hésitations normatives qui marquaient jusqu'ici la notion polanyienne d'encastrement. Enfin et surtout, elle donne à voir le véritable sens d'une réflexion sur la maîtrise politique de l'économie : une telle visée n'est possible qu'à condition de mettre en relation création institutionnelle et subjectivité, en conférant à la vie subjective les moyens de son autonomie dans le monde. En retrouvant un accès libre aux besoins premiers, celle-ci peut en effet s'ouvrir à d'autres orientations signifiantes de l'action et situer le calcul rationnel sur une pluralité de registres disponibles. Mais la réciproque est également vraie : seule une subjectivité ouverte à une pluralité d'orientations peut constituer un fondement sûr à un encastrement durable et disposer ainsi d'un accès libre aux besoins premiers. *On peut donc évoquer à ce propos l'idée d'une réappropriation subjective du cadre institutionnel* : s'il ne permet pas une modification des conditions de la subjectivation, l'encastrement du marché semble bien en peine de fonder un cadre politique effectif. Son destin pourrait au contraire se réduire à un *imbroglio* de réseaux plus ou moins institutionnalisés, sans véritable capacité de peser sur les fonctionnements économiques eux-mêmes (Granovetter, 2000).

On voit alors que Polanyi jette les bases intellectuelles de l'Etat social, si l'on entend par là une création institutionnelle fondée sur la "*decommodification*" de certains aspects de la vie économique, à commencer par la personnalité juridique du travailleur. Mais on voit également qu'il a cherché à en dépasser les faiblesses intrinsèques. De fait, hormis l'idée d'autonomie formulée à titre de principe général, la définition qu'il en donne est très largement opposée à la situation de dépendance dans laquelle la plaçait l'Etat social. Cette fois, *l'autonomie de la vie subjective est définie pour elle-même ou, à tout le moins, à titre de point de départ d'une théorie de l'encastrement qui se donne pour mission d'en dessiner les bases institutionnelles*. Elle parvient donc à échapper à la contrainte de l'utilitarisme généralisé et fournit, en contrepoint, une échelle d'appréciation de la "dimension existentielle" des évolutions économiques, rejoignant ainsi les travaux d'autres chercheurs sur la question (Arnsperger, 2005). Du même coup, son approche paraît fournir un instrument analytique essentiel à une époque où les crises de financement liées à l'extension indéfinie du paradigme redistributif en dévoilent la faiblesse intrinsèque et où, en même temps, les Etats-nation doivent chercher à refonder la solidarité au-delà de leurs propres frontières. On doit donc à Polanyi d'avoir su structurer, de manière très largement avant-gardiste, une réflexion de grande ampleur permettant de relever le défi qu'impliquait, selon lui, la rupture anthropologique majeure marquée par la naissance du marché auto-régulateur. Y est-il entièrement parvenu ? Ce n'est pas sûr. Deux ambiguïtés importantes grèvent en effet sa lecture du rapport entre économie et société.

La première tient à l'articulation entre "marché auto-régulateur" et "société de marché". *A priori*, la chose semble entendue : l'émergence du marché-autorégulateur est indissociable de la formation de la société de marché, entendue comme ensemble social marqué par la scission entre économie et politique et la constitution du domaine économique en "domaine séparé" (Polanyi, 1983, p. 106). Comme nous l'avons déjà signalé, l'extension de l'égoïsme calculeur sur lequel repose le développement indéfini du marché pré-suppose la *représentation de la société comme société de marché*. La première difficulté de Polanyi se situe pourtant ici : elle est de savoir sur quel plan situer, non le diagnostic, mais les réponses à apporter à cette situation. S'il s'agit, comme le défend Dumont (1983, p. XIV), du plan *anthropologique*, on voit mal ce qui serait possible de produire un nouveau virage anthropologique, analogue à ce qui s'est joué avec les Lumières. Ni le renouvellement de l'Etat social ni, *a fortiori*, le développement de l'économie solidaire, ne semblent suffisants pour engager les sociétés occidentales dans cette voie. On en reviendrait alors à Marx (et sans doute au Marx le moins intéressant, le Marx historiciste) : il n'est pas possible de réformer le marché à l'intérieur de la société de marché. La critique sociale devrait alors suivre la voie tracée par la révolution sociale. Mais cette voie n'est tout simplement plus possible à la fin d'un siècle qui nous aura appris au moins cela : forcer le destin des hommes au nom d'un idéal anthropologique, c'est ouvrir la voie à une violence systémique et immaîtrisable. Si au contraire, il s'agit de situer les réponses possibles sur un plan *pragmatique*, les propositions de Polanyi semblent dépourvues de contenu opérationnel. Accentuer la "*decommodification*" ? Mais jusqu'où ? Faut-il renouer avec une politique de renationalisations massives ? Mais la bureaucratisation de l'espace public n'a pas apporté les réponses attendues, bien qu'elle ait été effectuée au nom d'un idéal solidariste ou émancipateur. Se situer au niveau international et retirer certains biens de la compétition économique mondiale ? Cet horizon semble effectivement de plus en plus urgent. Mais comment éviter la concurrence entre Etats, comment fonder un consensus entre des pays engagés dans des luttes géo-stratégiques ? De plus, nous le signalions plus haut, la "*decommodification*" n'est pas seule réponse aux déchirures nationales ou internationales actuelles : dans de nombreux pays occidentaux, ces déchirures se sont développées parallèlement à des formes parfois très poussées de "*decommodification*", attestant plutôt du déficit structurel de projet politique ou de sens collectif.

La seconde limite tient, plus profondément, à la théorie de la subjectivité mobilisée par Polanyi – bien que de façon inaboutie, rappelons-le. Nous l'avons dit, son approche substantive de l'économie lui permet d'asseoir l'idée selon laquelle l'autonomie de la vie subjective résulterait d'un libre accès aux besoins premiers. Par ce biais, la subjectivité se verrait délivrée du carcan de l'égoïsme calculeur, issu lui-même

de la transformation des catégories fondatrices de l'échange économique en simples "marchandises". Pourtant, il n'est pas sûr que cette insistance sur les besoins soit de nature à résoudre les problèmes qu'il a lui-même posés. Pourquoi ? Pour trois raisons, distinctes et complémentaires.

On doit d'abord remarquer que le marché est né sur le terrain des besoins ou, plus précisément, sur celui de la transformation des comportements humains en des comportements destinés à *satisfaire des besoins*. En d'autres termes, les besoins – même au sens large – fournissent l'arrière-plan sur lequel la science économique a tenté de définir le monde et ses propres principes. Or sur ce plan, le marché apparaît comme un mode relativement efficace et relativement pertinent. Plus encore – et c'est la seconde raison –, on peut dire que le marché contribue non seulement à façonner les besoins mais à faire entrer dans la catégorie de besoins une série de situations qui, une génération plus tôt, n'en faisaient pas partie¹¹. Au-delà des besoins au sens générique, la notion de "besoins premiers" est difficile à maintenir sur le plan analytique, car la définition de ce qui est "premier" et de ce qui ne l'est pas varie au cours du temps (et, devrions-nous ajouter, de l'espace). La troisième raison tient au mode de gestion des inégalités engendrées par le marché. Sur le terrain des besoins, le principal reproche que l'on fait usuellement au marché est celui de l'inégalité dans l'accès aux besoins – et, dans un second temps, celui de l'inégalité dans la répartition des gains générés par son fonctionnement. Cette critique semble difficilement contestable aujourd'hui : à l'échelle mondiale comme au sein des pays riches, la question des inégalités n'a jamais été aussi cruciale, même si elle revêt des formes nouvelles, en particulier sur le plan des trajectoires (Martin, Metzger, Pierre, 2003 ; Fitoussi, Rosanvallon, 1998). Le problème est que, en ramenant la question à ce seul niveau, cette approche renforce implicitement la légitimité attribuée à la redistribution, qui apparaît comme le vecteur principal d'une répartition plus équitable de l'accès aux besoins, sans pour autant en questionner le sens et la portée. Or l'émergence de la société de services (Laville, 2005) s'accompagne de nouvelles demandes sociales, qui ne répondent pas aux critères de solvabilité imposés par le marché, mais qui échappent en même temps à la seule perspective redistributive : les activités de "care" (soins aux personnes âgées, suivi de la petite enfance, etc.) comme les activités de soutien aux populations en difficulté (travail social dans les quartiers populaires, suivi des populations au chômage, etc.) ne peuvent fonder leur devenir sur la perspective d'un éventuel élargissement de l'assiette redistributive. Elles supposent avant tout *une redéfinition sociale des besoins d'une communauté humaine ou, plus précisément, une vision de ces activités comme autre chose que de simples besoins*,

¹¹ Le progrès technique ou les effets de mode entrent par exemple dans cette catégorie.

même élevés au niveau symbolico-affectif : c'est en effet non de besoin mais de volonté sociale qu'il est question ici. Ce cheminement implique à son tour une théorie de la subjectivation capable de définir publiquement ce qui fonde le devenir-sujet à l'échelle d'une société, au-delà de l'existence supposée de besoins intemporels. On peut donc avancer ici la thèse selon laquelle l'idéal "réciprocaire", dont Polanyi aura été l'un des principaux théoriciens, se heurte à une théorie de la subjectivité qui lui est en partie contradictoire. Si la force de son propos aura été d'avancer dans cette voie, en pensant l'encastrement sous la forme d'une articulation entre institution et subjectivité, il n'est pas sûr que Polanyi (et, avec lui, les économistes dits "hétérodoxes") aient senti le caractère problématique de la notion de besoin. Or la relance de formes de solidarité post-redistributive suppose – c'est l'une des hypothèses de cet article – de sortir du cadre restrictif imposé par cette notion, pour proposer d'autres clés d'organisation et de conceptualisation de la solidarité¹².

DE POLANYI A WALZER : LA SOLIDARITE, ENTRE REGULATION ET PLURALISME

Ce qui manque en effet à la vision énoncée plus haut est la formulation d'un horizon de subjectivité qui, sans prétendre se substituer entièrement à l'importance des besoins dans le métabolisme reproductif de l'espèce humaine, permette de situer cette catégorie sur une échelle de possibles.

Ajoutons à ce propos une remarque historique : si les Trente Glorieuses ont donné le sentiment d'une phase idéal-typique en matière de solidarité, elles ont également désigné cette période historique dans laquelle les sociétés occidentales ont appris à surmonter la tragédie du second conflit mondial en se lançant dans une course effrénée à la consommation, qui n'a pas cessé depuis. Plus encore que par le passé, tout était subitement situé sur le plan des besoins, en l'absence de frontières claires entre ce qui relevait effectivement du champ des besoins et ce qui n'en relevait pas. La raison tient sans doute au fait que le conflit avait créé un abîme matériel et spirituel qu'il était nécessairement de combler. Mais cet abîme s'est à son tour doublé d'une incapacité à

¹² Sans avoir le temps ici d'en dire plus, il faut noter que cette réflexion sur la contribution de l'économie solidaire à la refondation d'une politique de solidarité prend place parmi d'autres options possibles, notamment celle relative à l'allocation universelle (Van Parijs, Vanderborght, 2005). Malgré ses apports incontestables, cette dernière proposition demeure tributaire d'une "politique des incitations", qui la tient à l'écart d'une réflexion existentielle sur l'économie et la démocratie (Arnsperger, 2005).

formuler un "idéal de vie bonne" (Ricoeur, 1990) qui ne se réduise pas à cette seule question, créant du même coup une situation marquée par la fabrication incessante de nouveaux besoins, dont le fonctionnement économique a entretenu l'illusion qu'ils étaient absolument nécessaires et devaient être comblés sans délai.

D'où ce paradoxe, propre à la société des Trente Glorieuses : l'invention d'un idéal de solidarité s'est développé dans le cadre même de la société de consommation, le primat accordé à la redistribution a été construit de telle sorte qu'il ne puisse jamais parvenir à l'équilibre. C'est donc bien à la question d'un "idéal de vie bonne" qu'il faut tenter de revenir, tout en tenant compte du fait que, dans les sociétés de la modernité avancée (Beck, 2003), cet idéal se décline sur le mode d'une pluralité irréductible. Si Michaël Walzer est l'un de ceux ayant proposé l'une des théories les plus suggestives dans ce domaine, il semble que Polanyi ait tenté de répondre à ses propres ambiguïtés à travers la notion de "régulation". Examinons-en les principales dimensions, avant d'approfondir la façon dont le premier fait de l'idée de pluralité la pierre de touche d'une nouvelle lecture de la solidarité.

La régulation et ses limites

Sans à nouveau être à même de faire ressortir, chez Polanyi, un concept qui serait pleinement abouti, on peut malgré tout se demander si le terme de "régulation" ne présentait pas à ses yeux les attraits suffisants ouvrant sur une théorie revisitée de l'encastrement. Par régulation, un auteur comme Jean-Daniel Reynaud entend de façon assez large "la façon dont se créent, se transforment ou se suppriment les règles, c'est-à-dire les *processus* de régulation" (Reynaud, 1989, p. 31). On doit toutefois ajouter à cette première définition, ainsi que le soulignent Cangiani et Maucourant (2008, p. 29), le fait que le marché n'est pas en mesure de *produire* des régulations sociales et politiques *par lui-même*. Cela ne veut pas dire que le marché soit capable de fonctionner en l'absence de régulations – la sociologie de l'entreprise (Sainsaulieu, 1997) ou la sociologie économique (Granovetter, 2000) n'ont cessé de prouver le contraire. Mais cela indique qu'il n'est pas spontanément porté à en reconnaître la légitimité, parce que ces régulations proviennent de dispositifs qui ne relèvent pas directement des rapports marchands. Ces dispositifs peuvent désigner soit des institutions extérieures au marché (Etat, mouvements syndicaux, familles, Eglises, etc.), soit un ensemble d'interactions entre des personnes ou des groupes dont les motifs ne se réduisent pas au seul calcul d'intérêt. Plus profondément, de nombreux auteurs avancent la thèse d'un *conflit* entre l'entreprise capitaliste et la démocratie. Relisant Weber, Anthony Giddens (1989, p. 286) écrit par exemple qu'il existe "à la fois un conflit et une continuité entre les

organisations modernes et la démocratie, ce qui a des conséquences décisives pour la vie sociale". Plus récemment, François Eymard-Duvernay (2001, p. 284) rappelle que "l'organisation capitaliste est foncièrement anti-démocratique", en raison tant de sa structure de pouvoir que des objectifs d'accumulation qui sont les siens.

La notion de régulation fait ressortir un aspect important de la vie sociale : la question des règles collectives permettant l'entente ou l'accord (Nachi, de Nanteuil, 2006). Par là, il ne s'agit pas seulement de défendre le principe d'une création institutionnelle fondée sur le principe de la "*decommodification*", mais de penser tout le processus de cohésion d'une société par elle-même. Dans une veine durkheimienne, la régulation vise en effet à éviter le stade de l'anomie pour fonder le sentiment d'appartenance sur lequel repose une communauté humaine – à commencer par la communauté politique nationale. Cette fois, la régulation désignerait davantage la dynamique des rapports humains à visée coopérative ou "réciprocaire", c'est-à-dire des formes d'intégration sociale que Polanyi lui-même considère comme "symétriques", dans la mesure où elles renvoient à la norme de l'égalité démocratique. Sans fournir une orientation éthique particulière, la régulation présenterait davantage une *disposition collective* : celle visant à surmonter le primat de l'égoïsme calculateur dans toutes les sphères de la Cité. A une approche de l'encastrement trop générale, elle aurait l'avantage de substituer une lecture plus coopérative et plus intégrative des rapports sociaux.

On s'étonnera pourtant, dans une telle perspective, de l'expression "marché auto-régulateur". Comme nous venons de le souligner, ce terme peut prêter à confusion dans la mesure même où Polanyi soutient que les "régulations" produites par le marché résultent de la somme d'intérêts égoïstes et ne sont pas des "régulations" en tant que telles, fondées sur une logique d'auto-détermination sociale et politique. De plus, la période historique qui, selon lui, a été effectivement marquée par la concrétisation du marché auto-régulateur (1846-1879), demeure assez courte : à ses yeux, une grande partie de l'histoire institutionnelle récente, à l'échelle occidentale voire mondiale, fut une réponse à l'extension progressive du système de marché, non seulement à travers l'émergence de l'Etat social, mais aussi par le biais d'institutions intermédiaires cherchant à inventer des formes de solidarité plus ordinaires. Enfin, il n'est pas sûr que l'enjeu central soit de savoir si, oui ou non, le marché s'oppose en tant que tel à l'existence de régulations sociales et politiques : les néo-libéraux n'ont jamais nié la nécessité de faire appel à des régulations portant sur les *fonctions régaliennes* de l'Etat. En outre, on remarquera que l'existence de *régulations administrées*, issues de cette phase d'apogée de l'Etat social que furent les Trente Glorieuses, ont paradoxalement conduit à une remise en cause radicale de l'idée de régulation, dans des sociétés qui ont vu la violence du marché compensée par l'anonymat de la bureaucratie d'Etat. Or la

régulation n'est pas la parole, comme le rappelle Habermas depuis longtemps (1986, 1987). Elle découle d'un idéal normatif qu'elle n'a pas elle-même contribué à produire. Elle est sans doute un moyen au service d'une société plus intégrée. Elle ne peut en définir l'orientation même.

Encastrement, "*decommodification*", régulation... Il y a là un enchaînement anthropologique majeur, qui fait de Polanyi l'un des théoriciens les plus importants de sa génération. Après lui, il n'est tout simplement plus possible de penser l'économie de la même façon. Mais ses ambiguïtés demeurent. Il semble en particulier qu'il y ait chez lui une forme de "positivisme économique" dont il ne s'est jamais réellement départi, même s'il a su proposer – souvent en filigrane – une théorie de l'articulation entre institution et subjectivité. Malgré sa profondeur, cette articulation a logiquement manqué d'une théorie normative de l'espace public, qui soit en même temps capable de fonder la subjectivité sur une base que, pour dire vite, on qualifiera de "non-économique". De ce point de vue, il n'est pas sûr que l'idéal solidariste visé par l'économie solidaire puisse se satisfaire du seul appui théorique de l'encastrement.

Le pluralisme, nouvel horizon de la solidarité ?

Il revient sans doute à Michaël Walzer d'avoir produit des avancées théoriques majeures dans ce domaine, même si son intention initiale n'était peut-être pas celle-là. On ne reviendra pas ici sur les inflexions que Walzer a fait subir à la théorie de la justice initiée par John Rawls (1971), en développant une approche pluraliste de "biens sociaux" et en insistant sur les significations qu'un bien social peut recevoir dans différentes communautés, différentes sphères. On insistera plutôt ici sur la manière dont, à travers cette notion de bien, Walzer en vient à proposer une *éthique de la pluralité*, qui fournit à la fois un critère méta-normatif pour les institutions publiques – l'Etat en particulier – et un support cognitif permettant de poursuivre sur le chemin d'une théorie de la subjectivation. Nous le verrons, cette éthique correspond assez bien au projet général de l'économie solidaire, qui n'est pas de proposer un secteur supplémentaire de l'économie, mais d'ouvrir le champ économique à une pluralité de possibles.

De quoi s'agit-il exactement ? Sans entrer dans le détail de sa construction théorique, on peut relever trois éléments importants pour le sujet qui nous préoccupe. Le premier concerne sa définition du "bien". Un bien n'est pas un élément général – matériel ou immatériel – à partir duquel fonder une théorie abstraite de la distribution juste. *Tous les biens* sur lesquels porte la justice distributive *sont des "biens sociaux"*. "Ces biens ont des significations partagées parce que la conception et la création sont des

processus sociaux" (Walzer, 1997, p. 29). A travers eux se jouent donc la question de "l'identité concrète" des hommes et des femmes qui les conçoivent, les possèdent ou les utilisent. "Il n'y a pas un ensemble de biens primaires ou de base qui transcende les mondes moraux ou matériels. (...) C'est la signification de ces biens qui détermine leur mouvement et (...) ces significations ont de caractère historique" (*ibid.*, pp. 28-31). Il ajoute : "Quand les significations sont distinctes, les répartitions doivent être autonomes" (*ibid.*, p. 32). Cette redéfinition de la notion de biens ouvre sur l'existence de différentes "sphères", entendues comme différents plans de la réalité, fondés eux-mêmes sur l'existence de significations communes des biens à distribuer. L'éducation est une sphère, l'emploi ou la reconnaissance sociale sont des sphères, etc. Le "bien" devient alors, avec Walzer, un système symbolique à part entière, un "matériau" au service de la construction identitaire.

Cette construction identitaire repose, en deuxième lieu, sur *la distinction entre "biens" et "besoins"*. En effet, écrit-il, "en dépit de la force inhérente au mot, les besoins sont quelque chose d'insaisissable. Les gens n'ont pas seulement des besoins, ils ont aussi des idées au sujet de leurs besoins ; ils ont des priorités, ils ont des degrés de besoin ; et ces priorités et degrés sont liés non seulement à leur nature humaine mais aussi à leur histoire et à leur culture" (*ibid.*, p. 106). Ce qui importe à ses yeux n'est pas tant l'existence de besoins antérieurs à la faculté de jugement des personnes, mais la manière dont celles-ci construisent ces besoins ou les établissent comme tels, dans des contextes historiques donnés. Plus largement, il n'est pas de "besoin" qui ne s'enracine dans une demande de reconnaissance sociale : "Bien entendu, nous sommes des rationalistes de la vie quotidienne ; nous nous rassemblons (...) afin de pourvoir à nos besoins. (...) Mais l'un de nos besoins est celui de la communauté elle-même : culture, religion et politique. C'est seulement sous l'égide de ces trois instances que toutes les autres choses dont nous avons besoin deviennent des *besoins socialement reconnus* et prennent une forme historique déterminée" (*ibid.*, p. 104). La notion de "besoin" s'avère donc insuffisante pour fonder une théorie sociale. La supériorité heuristique de la notion de "bien" est liée, en revanche, à la façon dont elle s'avère capable d'intégrer la question de la reconnaissance sociale dans sa construction même.

On en vient alors à la troisième caractéristique, qui est constitutive de la pensée de Walzer et se trouve à l'origine de sa grammaire normative : la distinction entre "prédominance" et "monopole", et *l'institution du principe de pluralité*. Alors que Rawls propose une théorie de la juste répartition des biens socio-économiques – suivant les deux principes d'égalité des chances et de maximisation de la situation des plus mal lotis, placés eux-mêmes sous la contrainte du respect des libertés de base –, Walzer approfondit et modifie cette perspective en identifiant deux problèmes distincts : le

monopole et la prédominance. En sein d'une sphère, écrit-il en substance, les problèmes de justice sont des problèmes de monopole : un bien est dominé par un groupe d'acteurs qui s'approprie de manière forcée et, le plus souvent, cumulative la production ou l'utilisation de ce bien. Mais ceci n'est qu'une partie du problème. L'essentiel est ailleurs : il tient au fait qu'une sphère est en mesure d'imposer son modèle normatif à d'autres sphères, au point qu'il ne serait plus possible de penser les critères de distribution d'un bien social dans des termes ou des significations qui lui soient propres. En d'autres mots, le monopole n'est pas pour lui la seule source d'injustice – ni, faudrait-il ajouter, la source prioritaire – : la prédominance l'est plus encore. "Il nous faut mettre l'accent sur la réduction de la prédominance, et non pas, ou pas au premier chef, sur la nécessité de briser un monopole ou de le contraindre" (Walzer, 1997, p. 41). On découvre alors chez Walzer un critère de justice qui, loin de se réduire à un ordre de priorités enchâssées les unes aux autres – ce que Rawls appelle un "ordre lexicographique" –, fait figure de nouvel "impératif catégorique" : *il est du devoir de l'Etat et des institutions publiques de faire en sorte que cette pluralité de sphères existe concrètement et durablement*. Cette tâche est en même temps une tâche infinie : on peut parler de critère méta-normatif dans la mesure où est ici désigné un travail de longue haleine, une tâche générique pour l'Etat et ses institutions, plus qu'un contenu éthique qui se limiterait à qualifier tel ou telle action publique.

Mais ajoutons aussitôt ceci : à la manière de Polanyi, et quoique sur une base très différente, ce principe de pluralité est également à l'origine d'une *théorie de la subjectivation*. D'abord parce que, en passant du registre des besoins à celui des biens, Walzer situe le rapport aux autres et le rapport à soi au niveau même de la définition de ce qui doit être réparti de façon juste. L'appropriation subjective des biens en question fait donc, en quelque sorte, partie intégrante de l'horizon normatif qu'il cherche à dessiner. Ensuite et surtout, parce que cette pluralité ouvre, à un niveau plus profond, sur une pluralité des motifs de l'action humaine – ce que nous avons appelé plus haut "une pluralité d'orientations significatives". Cette pluralité constitue en effet la condition *sine qua non* pour que le sujet puisse ne pas réduire son action à la lutte pour une meilleure redistribution au sein d'une seule sphère et, par là même, ne pas réduire ses choix à seul ordre de signification¹³. Le lien entre ces deux "strates" du raisonnement peut s'expliquer dans l'exemple suivant. On ne peut chercher à dissocier la sphère de l'économie de celle de l'éducation sans, du même coup, faire valoir l'idée que le sujet

¹³ Ce qui équivaut, chez Walzer, à mettre en cause le primat de la "redistribution", au sens entendu plus haut, dans la mesure où la réduction de l'idée de solidarité à la seule redistribution reviendrait, dans le langage de Walzer, à une forme de prédominance de la sphère monétaire/utilitaire sur d'autres conceptions possibles de la solidarité.

social se construit par l'accès au savoir et à la connaissance – sources nécessaires d'un éventuel "désir d'apprendre" – et que cette construction traduit un plan d'action irréductible à celui du calcul d'utilité – même si les deux interagissent en pratique. Cela ne veut pas dire que la sphère de l'éducation soit exclusivement tributaire des demandes d'apprentissage qui s'y expriment, mais que les tensions qui la traversent, notamment entre le registre économique et le registre de l'apprentissage, seraient incompréhensibles sans que ces deux niveaux existent *a priori* de façon distincte. Faisant retour vers Polanyi, on pourrait ainsi avancer que la remise en cause de la "psychologie utilitariste" évoquée plus haut suppose des conditions objectives permettant aux sujets sociaux d'appartenir à différentes sphères, car seule une telle organisation sociale serait en mesure d'ouvrir l'action humaine à une pluralité de significations effectives.

Or la plupart de ceux qui ont fait référence à la réflexion de Walzer (et Walzer lui-même d'ailleurs appartient à cette ligne) n'en tirent des conclusions qu'à l'intérieur du champ politique. L'essentiel du débat quant à la réception de son œuvre tourne autour de sa contribution aux théories de la justice (Wuhl, 2002) ou du débat entre "libéraux" et "communautariens" (Berten, Da Silva, Pourtois, 1997 ; Lacroix, 2003). Il nous semble pourtant que sa réflexion peut être transposée à l'intérieur du champ économique et que cette transposition correspond particulièrement bien à l'esprit d'une refondation post-redistributive de la solidarité, telle qu'elle est envisagée par l'économie solidaire. Dès lors, l'enjeu n'est plus seulement de dissocier la sphère économique d'autres sphères possibles d'appartenance, mais de produire, au sein même de la sphère économique, une distinction entre plusieurs *formes* d'économie ou, plus exactement, entre différents *rappports* à l'économie.

L'impératif catégorique énoncé plus haut ne cesse pas ; mais il se transforme. Cette fois, le rôle de l'Etat et de ses institutions doit être de favoriser l'existence, la reconnaissance et la pérennisation de plusieurs manières de pratiquer l'économie, qui ne représentent pas seulement les différentes étapes d'un même processus, mais donnent à voir des visions du rôle de l'économie potentiellement contradictoires. Dans la ligne même défendue par Walzer, on peut dire que cette pluralisation suppose une action publique volontariste, de telle sorte que l'échange "réciprocitaire" soit institué comme une forme d'échange légitime et autonome, au regard des autres échanges dominants (l'échange marchand et l'échange redistributif). Ce type d'échange pourrait à son tour être conçu comme un "bien", c'est-à-dire comme un vecteur d'identité et de signification qui, même s'il intègre la plupart des aspects de l'échange économique, soit autonome à l'égard de ses acceptions courantes.

On voit alors apparaître *une autre dynamique de solidarité* : non pas la compensation des inégalités du marché par la seule redistribution, au risque de rester prisonniers de la

logique des besoins, mais la capacité à définir autrement les besoins matériels et immatériels, de telle sorte que le calcul d'utilité soit à son tour assujéti à des finalités dont la communauté politique considère qu'elles sont indispensables à son existence. La fondation de la solidarité sur le socle du pluralisme économique ouvrirait alors la voie à des conceptions alternatives de l'efficacité de l'action publique – laquelle, loin d'apparaître comme un critère d'évaluation figé, serait au contraire en mesure de faire l'objet de définitions sociales différenciées. Cette approche pointe vers ce que l'on pourrait appeler une *solidarité réflexive* : elle institue, comme fondement de la solidarité elle-même, la possibilité pour les membres d'une communauté politique d'associer à cette notion des significations sociales particulières, indépendantes de l'automatisme de la redistribution.

Sans mettre en cause la redistribution comme telle, une telle visée permet de se dégager de la définition nécessairement réductrice proposée par les réformes actuelles – initiées, nous le disions en première partie, dans le cadre de l'ESA. De la même façon, elle conduit à modifier la définition des cibles prioritaires de l'action étatique : l'enjeu serait cette fois de soutenir le travail de la société civile sur elle-même en matière de création ou de renforcement du lien social, supposant du même coup un investissement prioritaire de l'Etat sur ce plan (en matière de création d'emplois et de soutien institutionnel notamment). Encore une fois, le principe de pluralité posé par Walzer encourage, sur le terrain normatif, une démarche assez forte en la matière, puisque seule une action de ce type serait de nature à garantir une pluralité effective dont, nous l'avons dit, procède également une théorie spécifique du sujet. Dans cette optique en effet, devenir sujet reviendrait non à bénéficier de la garantie matérielle de l'accès aux besoins premiers, mais de la garantie institutionnelle permettant aux membres d'une communauté politique de définir par eux-mêmes l'ordre des priorités, incluant naturellement celle des besoins matériels nécessaires à la survie. En d'autres termes, l'autonomie de la vie subjective s'écrit cette fois à travers la possibilité de se référer librement à différentes appartenances sociales et, par là même, à la faculté d'ordonner les besoins selon les normes (ou les aspirations normatives) en matière de reconnaissance sociale. L'action humaine disposerait ainsi des conditions objectives lui permettant de s'instituer sur le mode de la pluralité.

Il reste que la transposition du principe de pluralité dans le champ économique ne va pas de soi. On peut résumer cette difficulté de façon simple : Walzer a pensé implicitement son architecture théorique à partir de la norme politique de *l'égalité* démocratique. Sa transposition dans le champ économique suppose de la confronter à la norme économique de *l'inégalité* sociale. Si une telle difficulté soulève des enjeux considérables, elle n'est pourtant que la traduction intellectuelle de deux problèmes

factuels, facilement identifiables. Tout d'abord, l'existence d'une pluralité de sphères ne met pas nécessairement fin à des rapports de domination entre sphères. L'existence d'une pluralité apparente, et constituée comme telle, peut au contraire masquer l'existence de rapports sociaux asymétriques, liés à un type de domination que Leopoldo Múnera nomme ici la "fonctionnalisation du dysfonctionnel" (Munera, 2008, ici même). Dans cette perspective, l'économie solidaire serait amenée à remplir une tâche spécifique dans le procès d'accumulation du capital imposé par le secteur économique dominant. En second lieu, on peut remarquer que Walzer ne pose pas le problème des conceptions ou des intérêts divergents au sein d'une même sphère, ayant à ce niveau une vision plutôt consensualiste des significations sociales d'un même "bien"¹⁴. Or ce présupposé ne va pas de soi. Dans notre cas, on peut au contraire souligner l'existence de tensions ou contradictions au sein même de la sphère de l'économie solidaire, à commencer par le problème "classique" de la divergence entre dirigeants et travailleurs.

Ce qui est en jeu touche en réalité à ce que l'on pourrait nommer *l'épaisseur dialectique du principe de pluralité*. De manière sans doute un peu réductrice, on peut en effet penser que les difficultés mentionnées à l'instant se révèlent simultanément dans l'état de vulnérabilité des conditions d'emploi des travailleurs de l'économie solidaire : la "fonctionnalisation du dysfonctionnel" suppose en effet une politique d'abaissement du coût du travail dans ce secteur, de manière à créer un différentiel durable en faveur de l'économie de marché, tandis que cette situation peut à son tour être considérée comme l'une des préoccupations centrales des travailleurs du secteur et expliquer les tensions à l'encontre de leurs dirigeants. Le prix à payer d'une refondation de la solidarité sur une base pluraliste serait-il celui de la précarité des audacieux ?

LE JEUNE MARX ET LA CRITIQUE DE LA DIVISION DU TRAVAIL : UN SUPPORT NORMATIF POUR L'ECONOMIE SOLIDAIRE ?

Il n'est pas sûr que nous disposions, face à cette question, de tous les ingrédients permettant d'y apporter une réponse définitive. Notre texte voudrait, dans une troisième et dernière partie, faire la suggestion suivante : la transposition du principe de pluralité du champ politique au champ économique suppose des conditions normatives

¹⁴ Et des mécanismes d'appartenance qui en découlent : comme nous avons eu l'occasion de l'indiquer, Walzer évoque à ce propos des "significations sociales partagées" (1997, p. 29).

et pragmatiques particulières, que l'on trouve à l'état latent dans la critique que le Jeune Marx fait de la notion générale de *division du travail*. Du même coup, on verra que cette transposition suppose la formation d'une lecture critique de la norme de solidarité elle-même et qu'elle participe, parallèlement, à la refondation d'une théorie du sujet, structurée par l'aspiration à ré-articuler ce que la modernité n'a cessé de dissocier. Si l'économie solidaire a un sens, il est peut-être dans sa capacité à mettre en cause un douche schème de division du travail : celui qui agit au niveau *général* des rapports Etat-société et celui qui, à un niveau plus *local*, traverse tous les champs de l'économie, y compris celui de l'économie solidaire.

Sur la division du travail : deux niveaux d'analyse

Commençons d'abord par le second niveau, celui dont l'analyse est généralement la plus répandue. On démarrera à nouveau par un constat factuel : en tant que sphère économique, *l'économie solidaire ne peut se détourner de sa propre division du travail interne* – en particulier de l'opposition "classique" entre dirigeants et travailleurs. Là encore, les réflexions de Marx sont décisives : ce que l'on nommera ici "la division du travail économique" désigne l'ensemble des opérations de répartition des tâches et de morcellement des activités permettant de produire la valeur d'échange. A ce propos, Michel Lallement a raison de souligner que, loin de défendre une vision naïve de la division du travail, Marx a parfaitement conscience du rapport que celui-ci entretient à la norme générale d'efficacité : "pour cette raison, dans le *18 Brumaire de L.N. Bonaparte*, Marx fait l'éloge de la division du travail qui augmente la productivité et élargit les besoins humains (et) ne se prive pas de fustiger la famille paysanne, qui vit repliée sur elle-même et se reproduit à l'identique" (Lallement, 2007, p. 84).

Or une double réflexion s'impose ici. Comme le souligne un travail collectif sur l'expérience associative (Carminati, Lichtenberger, 1997, pp. 91-127), l'économie solidaire ne peut s'abstraire d'un rapport constitutif à l'efficacité, même si celui-ci passe par des mécanismes de financement hybrides et complexes. La sous-estimation de cette question peut en effet conduire à la disparition pure et simple de l'organisation associative. Mais surtout, comme l'exprime Múnera ici même, l'hypothèse d'une efficacité coupée de toute relation à des usages sociaux et entièrement soumise aux règles de la valeur d'échange n'est pas à exclure : selon les contextes institutionnels et la nature des rapports entre économies marchande et solidaire, on peut même considérer qu'elle est une probabilité constante. Or une telle perspective ne peut qu'attiser les conflits entre travailleurs et dirigeants de l'économie solidaire, voire réduire celle-ci à un simple champ de forces, dont la seule issue pour ne pas disparaître serait l'assimilation

pure et simple au marché. Comment y répondre ? Si, nous le verrons, la critique de la division du travail au sein de l'économie solidaire doit disposer de conditions institutionnelles spécifiques pour pouvoir être menée à bien, *notre hypothèse est qu'une telle perspective ne sera possible qu'à la condition d'articuler ce premier niveau critique à un second niveau : celui de la "division du travail politique"*. Cette hypothèse peut être formulée de la façon suivante : la possibilité pour l'économie solidaire d'assujettir la production de la valeur d'échange à un principe de solidarité suppose la critique de la prétention des Etats à s'assurer le monopole d'une telle solidarité, dont la traduction dominante est celle de la redistribution. La coopération sociale fondée sur la réciprocité n'est donc pas seulement un mode d'action distinct de la redistribution. Elle en constitue *l'instance critique*.

Dans ses écrits de jeunesse¹⁵, Marx posait le socle d'une théorie du politique, dont l'une des idées-phare est à peu près celle-ci : la critique que l'on peut faire de la théorie hégélienne de l'Etat n'est pas seulement que celle-ci reposait sur une lecture spirituelle ou spéculative de l'aliénation ; elle tient surtout au fait que, par ce biais, la société civile est devenue une société "aliénée d'elle-même", une société qui, coupée de l'intérêt général, soumet la vraie vie du peuple aux injonctions des intérêts privés. Il n'est pas nécessaire d'entrer dans une lecture trop sociologisante de la société civile (celle-ci impliquant nécessairement l'étiquette de "société bourgeoise") pour saisir ici l'un des principaux apports de Marx : la scission Etat-société civile définit un mode de répartition des rôles qui interdit toute perspective de développement de l'homme en tant qu'être générique, puisque celui-ci vit désormais à l'intérieur du cadre idéologique permis par la modernité libérale, fondé sur la scission entre la société et le peuple, l'individu et l'homme social.

Marx installe ici les éléments d'une architecture qu'il ne fera pas aboutir, dans la mesure où privilégiera une lecture matérialiste de l'Histoire, fondée sur l'idée que le politique n'est que l'un des éléments de la "superstructure" des rapports économiques (Préface de la *Contribution à la Critique de l'Economie politique*, publiée en 1859) et qu'il est donc possible de le "rabattre" sur la question centrale du dépassement du capitalisme. Cette architecture demeure pourtant indispensable au projet esquissé ici : dans cette perspective, les catégories fondatrice du champ politique (Etat, société civile, mais aussi droits de l'homme, citoyenneté, etc.) apparaissent comme l'expression d'un long processus anthropologique visant à faire de l'activité politique une activité abstraite, c'est-à-dire une activité qui prétend se préoccuper de l'intérêt de tous sans jamais s'en

¹⁵ Voir notamment : *Critique de la philosophie politique de Hegel – 1843 –*, *La Question juive – 1844 –*, *De l'Abolition de l'Etat à la constitution de la société humaine – 1845 –*, *Misère de la Philosophie – 1847*. Sur l'itinéraire du Jeune Marx, en particulier les années 1840 à 1844, voir le livre de G. Lukács (2002).

donner les moyens pratiques, puisqu'elle a préalablement accepté la scission entre l'individu (soumis à l'égoïsme calculateur) et l'homme social (dont l'histoire et le devenir dépendent substantiellement d'autrui)¹⁶. On peut nommer "division du travail politique" cette répartition jamais interrogée des rôles entre Etat et société, même si Marx ne l'a pas formulé en ces termes. Comme la "division du travail économique", la "division du travail politique" permet de substituer aux sujets en chair et en os une lecture désengagée de la réalité sociale, au nom d'une visée générale (Taylor, 1998 ; Honneth, 2007). Le formalisme économique présuppose, en effet, une organisation matérielle dans laquelle les travailleurs se voient dépossédés non seulement du produit de leur travail, mais de la possibilité de problématiser cette dépossession comme *dépossession de la vie elle-même*. Parallèlement, le passage du travail comme activité concrète au travail comme entité abstraite vise à occulter cet arrachement originel au nom d'un idéal d'efficacité. Il en va de même sur le plan politique : la construction d'une citoyenneté abstraite, dont l'Etat de droit est en quelque sorte la matérialisation à travers la promotion du formalisme juridique, passe par la séparation, à l'intérieur de chaque sujet humain, de ce qui le constitue comme individu titulaire de droits et de son rapport concret à autrui. Et cette séparation est considérée comme indispensable à la norme d'universalité sur laquelle repose le principe de l'égalité en droits, au point de disparaître comme telle de la conscience publique¹⁷. Pourtant, de la reconnaissance d'un rapport concret à autrui dépend la possibilité d'une *attention à autrui*, une solidarité effective qui ne passe par la médiation abstraite des Etats. On peut alors lire la critique de la "division du travail politique" comme la critique de la prétention des Etats de droit modernes à s'assurer le monopole de l'intérêt général et, par ce fait même, à retirer à la société les moyens d'une solidarité plus ordinaire.

Au nom de cette réactivation de la pensée marxienne, on reprochera pourtant à Marx de n'avoir pas vu que, dans les sociétés avancées, la société ne se confond pas avec le marché : cette confusion est sans doute liée à des éléments historiques (la société civile ne connaissait pas alors les développements autonomes qu'elle connaît aujourd'hui), mais elle repose avant tout sur sa vision selon laquelle les rapports économiques surdéterminent les interactions sociales. Une telle surdétermination est d'autant moins tenable qu'elle s'inscrit à l'intérieur de la "division du travail politique"

¹⁶ A ce propos, voir le livre très instructif d'Etienne Balibar, César Luporini et André Tosel, *Marx et sa critique de la politique* (1979).

¹⁷ Avec Miguel Abensour (1997), on peut donc dire que l'Etat de droit ne résout pas la contradiction qui l'a vu naître : par exemple, la proclamation de droits sociaux opposés à l'empiètement de la subjectivité par les rapports économiques ne permet pas de s'attaquer aux racines de cette situation et au règne de l'égoïsme comme principe organisateur de la société civile.

dénoncée plus haut et qu'elle condamne la possibilité d'une critique effective d'une telle répartition des rôles, du moins en l'absence d'un futur chargé de surmonter les contradictions du présent. A ce propos, on remarquera que la distinction Etat-société repose à son tour sur des principes essentiels, qui rendent irrecevable le projet d'une société communiste fondée sur le retour à l'état de correspondance originel¹⁸. On peut également faire reproche à Marx de son historicisme : il n'a pas vu que, dans la phase libérale-industrielle du développement occidental, l'activité critique tenait lieu d'idéal émancipateur. Pour autant, il nous semble important de relever que la critique la plus aiguisée et la plus pertinente du monopole de l'intérêt général par l'Etat a pour foyer principal la déconstruction marxienne. De celle-ci découle une pensée globale de la modernité politique, dont le schème principal repose sur la critique des opérations de scission et de division qui traversent tous les domaines de l'agir humain, séparent définitivement la production formelle des sujets concrets qui y participent et finissent par occulter le processus de cette scission.

Or c'est à cela que participe, à sa manière, la critique que l'économie solidaire adresse à ces deux sphères auto-instituées que sont l'Etat et le marché. Sa critique ne consiste pas seulement à promouvoir des formes économiques "alternatives", censées remplir une fonctionnalité là où le marché s'avère incapable de répondre à des besoins non immédiatement solvables. Elle met plus fondamentalement en cause *le processus de scission lui-même* : un processus selon lequel, devant l'idée que le marché serait exclusivement guidé l'intérêt calculateur, l'Etat ferait figure de seule institution légitime au service de l'intérêt général. Encore une fois, c'est très précisément cet équilibre que l'économie solidaire vient bouleverser : certains de ses appuis théoriques (Sainsaulieu, 1997 ; Granovetter, 2000 ; Lavelle, 2005) lui permettent d'abord de montrer que le marché ne se réduit pas à l'intérêt calculateur, même si celui-ci y reste dominant ; sa posture critique l'amène ensuite à mettre en cause les stratégies diverses de captation de l'intérêt général par l'Etat. Ce constat peut être synthétisé de la façon suivante : le statut institutionnel de l'économie solidaire serait quasi-inexistant s'il se cantonnait à une problématique de la solvabilité ou de la non-solvabilité des besoins ; il tire sa pertinence du fait que sa critique de l'efficacité suppose, en même temps, la prise en charge de formes de solidarité qui contestent à l'Etat sa prééminence en ce domaine.

On remarquera à ce propos une posture symétriquement inverse à celle de l'Etat : alors que l'Etat peut, génétiquement, se définir comme une institution non-économique ayant bâti ses politiques de solidarité sur l'idée qu'il fallait leur donner un socle

¹⁸ Nous n'avons pas le temps de les développer ici : disons, pour dire vite, un rapport distinct à la violence chez Weber, un principe de différenciation des champs chez Arendt.

économique – via la redistribution généralisée –, l'économie solidaire procède de manière opposée. Née sur le terreau de formes économiques alternatives, elle tire sa légitimité de sa capacité à s'extraire de son socle originel pour défendre, dans sa définition même, des principes de solidarité fondés sur le principe de la réciprocité, c'est-à-dire irréductible à la seule logique redistributive. En ce sens, elle traduit une "politisation" de l'économie là où l'Etat social – sous sa forme traditionnelle ou sous la forme de l'ESA – a plutôt tendance à induire une "économisation" du politique. Cette politisation passe en même temps par la prise en charge d'une opération critique qui déborde le champ propre de l'économie solidaire : celle-ci met en cause la division des rôles entre l'Etat et le marché pour promouvoir la capacité de la société elle-même à s'engager sur la voie d'une normativité de portée générale, voire universelle. Mais comment la mettre en œuvre ?

Economie solidaire et intelligence pratique : vers autre approche de la subjectivation

La réponse à cette question constituera la conclusion de notre réflexion. Elle suppose pourtant une remarque préalable, consistant à souligner *l'ampleur de la contradiction auxquels sont confrontés les dirigeants de l'économie solidaire*. Si l'on suit les deux "voies" que constituent la "division du travail économique" et la "division du travail politique", on est généralement amené à isoler deux catégories d'acteurs, qui se trouvent au centre des procès de division du travail : d'un côté, les cadres ou cadres-dirigeants, chargés d'assurer la mutation du travail concret en travail abstrait et d'accompagner cette mutation des choix organisationnels qui s'avèrent nécessaires ; de l'autre, les élus et fonctionnaires, chargés de passer d'une lecture concrète de la citoyenneté à une lecture abstraite, et de conférer à la représentation politique ou à l'appareil d'Etat le monopole de l'expertise en la matière. Or les dirigeants de l'économie solidaire se trouvent, par construction institutionnelle, au centre de ces deux processus, mais dans des positions inversées : sur le plan de la "division du travail économique", ils sont en situation de *reproduire* les règles d'efficacité à partir desquelles s'organise la rationalisation minimale des pratiques ; sur le plan de la "division du travail politique", ils sont au contraire en position de *contester* l'expertise de la représentation politique ou de l'appareil d'Etat en matière de solidarité. A première vue, on peut penser que cette contradiction est beaucoup plus difficile à tenir que dans les cas précédents, au sens où elle correspond typiquement à la structure de l'injonction paradoxale. La surmonter suppose de définir des conditions institutionnelles spécifiques, permettant d'instruire la critique de deux formes de division du travail que nous avons mentionnées. De manière

un peu schématique, on peut distinguer plusieurs conditions, de nature socio-normative.

Héritière d'Habermas (1986, 1987), la première a trait à *la construction d'espaces communicationnels permettant de mettre en mots les conflits issus de la division du travail, tout en ouvrant ces espaces à des acteurs qui, d'ordinaire, n'y ont pas accès*. Comme on le sait, cette démarche vise, chez Habermas, à faire obstacle à la colonisation des mondes vécus par les systèmes et à soumettre la rationalité stratégique aux normes de l'entente sociale, guidée par l'intercompréhension. Ainsi que nous avons eu l'occasion de le souligner par ailleurs (de Nanteuil, Pourtois, 2004), Habermas suggère de passer d'un cantonnement du marché par la redistribution à un "cantonnement par la délibération." Il ne s'agit aucunement de procéder ici à une critique générale de la philosophie habermassienne. Au-delà du fait que la création de tels espaces ne peut entièrement échapper aux rapports de force qui leur préexistent et que l'appel à la "responsabilité" des différents acteurs n'est probablement pas une condition suffisante pour que ces espaces aient une existence concrète, on insistera néanmoins sur un point essentiel : ainsi que le souligne Axel Honneth dans un ouvrage récent, une telle démarche demeure vaine si elle persiste à envisager l'existence de ces lieux de parole sur un mode strictement "cognitif" (Honneth, 2007, pp. 52-70). Pourquoi ?

Comme les mouvements sociaux – en matière de lutte pour la défense des droits fondamentaux notamment (de Nanteuil, 2007) –, on peut penser que *l'engagement dans l'économie solidaire ne relève pas seulement d'une volonté rationnelle, liée à la maîtrise "intellectuelle" du réel*. L'engagement dans l'économie solidaire n'est comparable ni à un "supplément d'âme" du capitalisme ni à la poursuite de buts humanitaires ou caritatifs parallèlement à l'exercice d'un travail régulier. Il traduit une modification – ou une tentative de modification – du sens de l'activité productive de biens et de services ; il marque une percée des impératifs politiques et moraux à l'intérieur même du champ qu'ils sont censés encadrer. L'existence de ce champ de pratiques ne peut donc aboutir à une simple *conceptualisation nouvelle* de la raison économique, visant par exemple à étendre son formalisme originel pour mieux penser abstraitement ses liens avec la notion de solidarité *en général*. Sa logique interne suppose au contraire de suspendre provisoirement cette logique de l'abstraction, de faire apparaître un autre rapport à l'idée de rationalité.

Notons qu'il ne s'agit ici ni de liquider la raison réfléchissante – celle qui agit dans le champ éthico-politique – ni, *a fortiori*, de fondre la raison calculatrice dans le magma d'un savoir immédiat. Son enjeu est précisément inverse : il suppose à la fois d'assumer la règle générale d'efficacité productive et de l'articuler *concrètement* à une orientation politique, renvoyant elle-même à un horizon de solidarité en cours de construction. On

peut reformuler cette proposition en se situant dans la droite ligne de ce qui a été dit plus haut : le fait que l'économie solidaire occupe une position charnière, au carrefour de la "division du travail économique" et de la "division du travail politique", suppose une transformation du regard que l'on porte sur cette articulation elle-même. Dans la mesure en effet où la division du travail désigne, au moins chez Marx auquel nous nous référons ici, l'ensemble des opérations pratiques visant à passer d'une activité humaine concrète à son versant abstrait – qu'il s'agisse du travail érigé en support de calcul ou de la citoyenneté ramenée à un support du droit –, dans la mesure également où l'économie solidaire vise à contester le bien-fondé de ce processus – sur le plan économique comme sur le plan politique –, sa mise en œuvre ne peut s'exprimer dans les termes même de la logique abstraite qu'elle condamne. Voilà pourquoi sa signification profonde nous semble devoir être recherchée du côté d'un rapport différencié à la raison moderne, rapport que l'on peut tenter de décrire à travers la formulation suivante : ce qui caractérise la logique intrinsèque de l'économie solidaire est *l'existence d'une situation phénoménologique dans laquelle l'articulation entre efficacité et solidarité est médiatisée par la raison sensible, la volonté de subordonner le champ économique au champ politique liée à la reconnaissance de l'autre homme comme "sujet de chair"*.

Plusieurs éléments viennent corroborer cette lecture : indépendamment du fait que, dans bon nombre de situations, les pratiques d'économie solidaire renvoient à des critères de proximité dans lesquels les interactions en face-à-face sont constantes (fabrications artisanales, soutien aux populations locales, etc.), on peut identifier deux arguments principaux. Le premier tient à *l'existence d'une norme de "domesticité"*, dont Luc Boltanski et Laurent Thévenot rappellent qu'elle "ne se déploie pas seulement dans le cercle des relations familiales, surtout dans la conception restreinte qui est aujourd'hui admise (...) Elle apparaît chaque fois que la recherche de ce qui est juste met l'accent sur les relations personnelles entre les gens" (1991, p. 206)¹⁹. Le second porte sur ce que l'on pourrait désigner comme un *attachement spontané à des valeurs de coopération sociale*, indiquant là un mode de présence au monde qui relève autant de l'engagement que de la réflexion et suppose l'intuition sensible que "quelque chose ne va pas" dans le fonctionnement ordinaire de l'économie de marché. En ce sens, on peut définir l'implication dans l'économie solidaire sur un mode à la fois positif et négatif. Positivement, elle décrit la tentative d'étayer l'articulation entre efficacité et solidarité sur l'interaction concrète avec autrui et l'implication subjective dans le monde ; négativement, elle exprime le rejet de l'abstraction qui caractérise le calcul économique,

¹⁹ Cette articulation entre domesticité et rationalité montre en même temps que l'idée de domesticité ne saurait se laisser enfermer dans le cercle étroit du "domestique", du "privatif" : elle désigne une manière d'être au monde, une façon d'assumer publiquement l'exigence de rationalité, parmi d'autres possibilités.

mais aussi l'idée trop générale de citoyenneté, lorsque celle-ci à un rouage de l'appareil d'Etat ou à un pur effet du droit.

Cette lecture de champ de pratiques ne doit pas pour autant laisser entendre qu'il s'agirait de favoriser une logique de clôture sur soi : *c'est un mode d'apparaître dans le mode qui est ici visé*. Et – sans doute faut-il y insister –, ce mode d'apparaître ne tient sa force analytique que parce qu'il est lui-même inséré dans la modernité économique et politique, c'est-à-dire dans les lieux même où sa fonctionnalité est généralement déniée. Mais du même coup, on comprend que cette dénégation – qui peut avoir lieu dans des espaces communicationnels ouverts et ne se limite pas nécessairement à des formes objectives de mépris – est indissociable du fait qu'elle renvoie, dans le champ économique lui-même, à ce que Christophe Dejours appelle "l'intelligence pratique" (Dejours, 1993). Cette intelligence opère dans et par le corps. Elle indique l'existence d'une création cognitive qui se déploie à travers l'expérience sensible elle-même : "C'est la déstabilisation du corps total dans son rapport à la situation qui déclenche et accompagne l'intelligence pratique" (*ibid.*, p. 53). De manière générale, l'intelligence pratique présente plusieurs caractéristiques que nous ne présenterons pas ici²⁰. Nous retiendrons seulement le fait qu'à travers elle, le "bricolage" précède la "conceptualisation", et qu'elle est un processus de création dans l'action. Le savoir pratique n'est donc pas le simple prolongement de savoirs antérieurs, mais une modalité de production du savoir en situation – dont le savoir manuel n'est qu'une des applications possibles – qui a sa logique propre.

On peut alors étendre les conclusions que Dejours tire de cette observation au champ économique lui-même. Dans son cas, la reconnaissance de l'intelligence pratique entraîne la consolidation mutuelle de la santé psychique et de l'efficacité productive. Elle correspond en quelque sorte au contexte objectif d'une implication au travail qui soit synonyme de subjectivation. Dans notre cas, on peut dégager des conclusions analogues : si l'économie solidaire est bien au centre d'un double dispositif de division du travail et si, par là-même, elle fonctionne comme une instance critique par rapport aux mécanismes d'abstraction qui sévissent dans les champs de l'économie et de la politique, sa reconnaissance institutionnelle comme un champ de pratiques – fondées le bricolage et l'inventivité dans l'action – est une condition de sa légitimité et de son devenir. Mais comme l'indiquait Axel Honneth plus haut, l'idée de reconnaissance doit

²⁰ On peut seulement les citer brièvement : s'enracinant dans une économie du corps, l'intelligence pratique accorde plus d'importance "aux résultats de l'action qu'au chemin emprunté" pour y parvenir ; elle est présente dans toutes les activités de travail – et pas seulement dans les activités manuelles –; elle ne désigne pas un processus d'adaptation conceptuelle, mais un processus de création et de "subversion" par l'action ; enfin, elle semble "assez bien répartie entre les hommes" (Dejours, 1993, pp. 50-54).

être comprise ici dans sa spécificité analytique : loin d'un simple "humanisme", elle atteste du primat de la reconnaissance sur une approche neutralisée de la participation à la vie sociale. "Je défendrai l'hypothèse selon laquelle cette aptitude à endosser rationnellement la perspective d'autrui s'enracine elle-même dans une interaction antérieure qui possède les traits d'une sorte de préoccupation ("*Besorgnis*") existentielle" (Honneth, 2007, pp. 52-53). A l'inverse, rappelle-t-il plus loin, l'occultation de la dimension pré-cognitive de cette participation mutuelle, par laquelle les sujets sociaux se *reconnaissent* avant de se *connaître*, décrit le processus de "réification", au moins dans sa version contemporaine (*ibid.*, pp. 71-88). Deux conséquences nous semblent pouvoir être dégagées d'une telle analyse.

La première est qu'une telle approche implique un tout autre regard quant au statut que la science économique assigne à un savoir provenant directement de la pratique. Contre une économie d'expert, il s'agirait en effet de contribuer au développement d'une économie capable de reconnaître le rapport qu'elle noue avec la subjectivité, en inversant la hiérarchie des savoirs et en redéfinissant des supports de formation en phase avec les expériences concrètes. L'enjeu n'est évidemment pas de basculer dans l'anti-économisme : il est au contraire de transformer la production du savoir économique, en assumant les incertitudes liées à l'engagement dans une pratique singulière et en donnant à l'économie solidaire les moyens d'une légitimité plus grande, à l'aide de contenus conceptuels adaptés à ses besoins. Ainsi que l'analyse Christian Arnsperger dans un ouvrage récent (2006), *c'est un certain rapport de l'économie à elle-même qui est en jeu – et qui concerne au premier plan la façon dont elle est enseignée à l'Université*. La relation de l'économie solidaire à la citoyenneté ne se joue pas seulement du point de vue du contenu des savoirs économiques : elle suppose un décentrement fondamental, une distanciation à l'égard des conceptions dominantes qui organisent la légitimité des savoirs, en économie mais aussi, plus largement, dans l'ensemble des sciences "positives".

Pour autant, ce mode de lecture ne permet pas de faire obstacle à l'observation faite ici même par Múnera, selon laquelle l'instauration d'un secteur alternatif ne diminue pas nécessairement les risques de domination exercés par l'économie marchande. C'est que l'instance critique déployée par l'économie solidaire fonctionne vis-à-vis des *deux processus* de division du travail mentionnés plus haut : elle doit donc trouver également une traduction matérielle sur le terrain politique. Dès lors, ce n'est pas à la sphère du calcul mais à celle du droit que se destine la requête de reconnaissance de l'intelligence pratique. Au droit revient en effet la responsabilité d'assigner un statut de *sujet de droit* à des personnes ou des groupes de personnes qui, parce qu'elles sont engagées dans ce type de pratiques alternatives, se voient souvent

retirer – *de jure* ou *de facto* – le statut de personnalité juridique à part entière. La critique marxienne de la scission entre Etat et société civile suppose pourtant que soit dépassée, par le droit, le principe de cette scission et que, grâce à cela, la sphère de l'économie solidaire soit reconnue comme fragment de l'identité politique d'une communauté humaine. C'est donc *vers un droit du travail et de la protection sociale renforcé qu'il s'agirait ici de s'engager*, un droit incluant les travailleurs de l'économie solidaire au même titre que ceux des autres secteurs économiques, à condition naturellement de donner aux institutions publiques en charge de cette élaboration juridique les moyens permettant d'en contrôler l'application dans les faits. En d'autres termes, c'est à l'émergence d'une nouvelle articulation entre droit et identité politique qu'il serait cette fois question de travailler.

Ce détour par l'héritage marxien ne remet pas directement en cause la richesse des analyses antérieures. Cela a été dit à plusieurs reprises : la manière dont Polanyi a défriché le champ anthropologique de l'économie et de la politique modernes est un point de départ incontournable. Par ailleurs, l'apport de Walzer à une théorie de la subjectivation, conduisant notamment à l'émergence d'une "solidarité réflexive", constitue une étape décisive sur le plan des renouvellements possibles de l'Etat social. On comprendra à ce propos que la critique que l'économie solidaire adresse à l'économie de marché n'a de sens qu'à partir d'une lecture globale de la solidarité, dont elle contribue à redéfinir les bases face à la crise structurelle des Etats sociaux. Mais on comprendra aussi que la critique qui lui est adressée renvoie à la façon dont certains auteurs ont été amenés à conceptualiser les principes de solidarité qui l'ont souvent accompagnée, au moins sur le plan théorique. De ce point de vue, on insistera ici sur la nécessité de procéder à une *refondation approfondie du lien entre institution et subjectivité*, seule façon de penser le destin de la solidarité devant la raréfaction des ressources financières et la mondialisation des échanges.

Or c'est ici que la critique marxienne de la division du travail prend tout son sens, à condition toutefois de différencier les champs économique et politique et de distinguer le Jeune Marx de certains de ses écrits ultérieurs, marqués par l'économisme ou l'historicisme de sa pensée. Ce qui est en jeu concerne en effet la possibilité de renouer avec le projet critique d'un sujet générique, au-delà de "l'art de la séparation" entre différentes sphères ou de l'appel à de "nouvelles" régulations. Il s'agit en effet de fonder le principe de l'autonomie de la vie subjective sur une base entièrement différente des conceptions antérieures : en s'écartant des limites de l'Etat social traditionnel, qui avait articulé sa définition novatrice de l'autonomie à une approche restrictive de l'action publique, mais en dépassant aussi *le sujet des besoins*, imaginé par Polanyi, ou *le sujet du pluralisme*, défendu par Walzer. L'idée serait cette fois de défendre le projet d'un sujet capable de réarticuler, par la critique, ce que l'économie et la

politique modernes n'ont cessé de disjoindre. A la différence de l'auteur du *Capital*, il ne saurait être question de transcrire cette posture critique dans l'émergence de telle ou telle particularité historique, laissant imaginer une sorte de correspondance originelle à laquelle il serait possible de revenir. La critique des différentes formes de division du travail serait en effet à comprendre comme le principe d'une *unité en devenir*. Mais à l'inverse, on ne saurait accompagner le projet normatif de l'économie solidaire sans saisir le renouveau critique auquel conduisent les premiers travaux de Marx. Ce qui est en jeu, c'est la déconstruction de "l'abstraction réelle", dans l'économie comme dans la politique (Vincent, 1987). Ce qui est visé, c'est la ré-articulation de ce que les conceptions dominantes de la rationalité ont séparé, à savoir l'intelligence abstraite et l'intelligence pratique, la raison formelle et la raison sensible. Encore une fois, une telle ré-articulation n'est pas visée comme accomplissement. Mais son redéploiement est conçu de telle manière à ce que soit installé un nouvel espace critique, dans lequel la capacité à maîtriser l'économie de marché ou à se dégager du prisme étatique ouvre sur une *phénoménologie des échanges sociaux*, capable de faire obstacle au formalisme "désubjectivant" du calcul et du droit (Gorz, 2003). Loin de disparaître, l'encastrement serait dès lors à penser sous la forme d'une réinscription de l'économie dans la "chair du social" (Revault d'Allones, 2001), condition d'une solidarité capable de renouer simultanément avec la critique de l'objectivisme et avec le désir d'une justice qui, même si elle contient d'inévitables éléments de redistribution, soit également conçue comme support de la subjectivation.

Si cette perspective est tenable, la consolidation de l'économie solidaire semble dès lors indissociable de l'institution d'un "savoir du corps", c'est-à-dire d'une articulation entre institution et subjectivité qui reconnaisse celle-ci comme une *subjectivité incarnée*. Par construction même, il est peu probable que cette création institutionnelle procède des Etats. C'est davantage par le jeu croisé des réseaux sociaux et des identités conflictuelles qu'une telle création a quelque chance de voir le jour. C'est pourtant là que réside ce que l'on pourrait désigner comme le "paradoxe instituant" de l'économie solidaire, qui est aussi l'autre nom de la solidarité dans le contexte post-redistributif qui caractérise la crise actuelle des Etats sociaux. Une solidarité qui ferait désormais fond sur la conflictualité irréductible du social et s'appréhenderait à travers *une nouvelle modalité d'être-au-monde*, fondée sur la mise à jour du travail insoupçonné de la sensibilité humaine.

*

BIBLIOGRAPHIE

- Abensour, Miguel, 1997, *La Démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF.
- Arnsperger, Christian, 2005, *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf ;
- 2006, *L'Economie, c'est nous*, Ramonville, Erès.
- Balibar, Etienne, Luporini, César, Tosel, André, 1979, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, François Maspéro.
- Beck, Ulrich, 2003, *La Société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion.
- Bensussan, Gérard, Labica, Georges (dir.), 1999, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF/Quaridge.
- Berten, André, Da Silva, Pablo, Pourtois, Hervé (dir.), 1997, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF.
- Boltanski, Luc, Thévenot, Laurent, 1991, *De la Justification. Les Economies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Cangiani, Michèle, Maucourant, Jérôme, 2008, "Introduction", in Polanyi, Karl, 2008, *Essais*, Paris, Seuil, pp. 9-46.
- Carminati, Philippe, Lichtenberger, Anne, 1997, "Parcours d'une association dans la Cité : PEC Isère", in Laville, Jean-Louis, Sainsaulieu, Renaud, 1997, *Sociologie de l'association. Des organisations à l'épreuve du changement social*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 91-127.
- Dejours, Christophe, 1993, "Intelligence pratique et sagesse pratique, deux dimensions méconnues du travail réel", in *Education Permanente. Comprendre le travail*, Paris, n°116, pp. 47-70.
- Dumont, Louis, 1983, "Préface", in Polanyi, Karl, 1983, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, pp. I-XX ;
- 1985, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- Eme, Bernard, Laville, Jean-Louis, 1994, *Cobésion sociale et emploi*, Paris, Desclée de Brouwer ;
- 2005, "Economie solidaire", in Laville, Jean-Louis, Cattani, Antonio-David (dir.), *Dictionnaire de l'Autre Economie*, Gallimard, Paris, pp.253-260.
- Esping-Andersen, Gosta, 1999, *Les Trois Mondes de L'Etat-Providence. Essai sur le capitalisme moderne*, Paris, PUF.

- Eymard-Duvernay, François, 2001, "Principes de justice, chômage et exclusion : approfondissements théoriques", in Bessy, Christian (dir.), 2001, *Des Marchés du travail équitables ? Approche comparative France/Royaume-Uni*, Bruxelles, Peter Lang.
- Lacroix, Justine, 2003, *Communautarisme versus libéralisme : quel modèle d'intégration politique ?*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Fitoussi, Jean-Paul, Rosanvallon, Pierre, 1998, *Le Nouvel âge des inégalités*, Paris, Seuil.
- Fraisse, Laurent, 2008, "Conceptualisations, usages et pratiques : comment parler d'économie solidaire au Nord et au Sud ?", Communication au Colloque "*The Third Sector and Sustainable Social Change: New Frontiers for Research*", ISTR 8th International Conference, EMES 2nd European Conference, Barcelone, 9-12 juillet.
- Giddens, Anthony, 1989, *Sociology*, Polity Press, Cambridge.
- Gorz, André, 2003, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée.
- Granovetter, Mark, 2000, *Le Marché autrement*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Habermas, Jürgen, 1986, *Morale et communication*, Paris, Cerf ;
- 1987, *Théorie de l'agir communicationnel. Tomes 1 et 2*, Paris, Fayard.
- Honneth, Axel, 2000, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf ;
- 2006, *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte ;
- 2007, *La Réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard.
- Labica, Georges, 1999, "Division du travail", in Bensussan, Gérard, Labica, Georges (dir.), 1999, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF/Quaridge, pp. 340-343.
- Lallement, Michel, 2007, *Le Travail. Une sociologie contemporaine*, Paris, Gallimard.
- Laville, Jean-Louis, 1999, *Une Troisième voie pour le travail*, Paris, Desclée de Brouwer ;
- 2002, *Sociologie économique et démocratie. La Problématique de l'économie plurielle*, Thèse d'habilitation, Paris, Université Paris-X-Nanterre, 2002, non publiée ;
- 2005, *Sociologie des services. Entre marché et solidarité*, Ramonville, Eres.
- Laville, Jean-Louis, Cattani, Antonio-David (dir.), 2005, *Dictionnaire de l'Autre Economie*, Gallimard, Paris, pp.253-260.
- Laville, Jean-Louis, Sainsaulieu, Renaud, 1997, *Sociologie de l'association. Des organisations à l'épreuve du changement social*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Lukács, György, 2002, *Le Jeune Marx. Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, Ed. de la Passion.
- Martin, Dominique, Metzger, Jean-Luc, Pierre, Philippe, 2003, *Les Métamorphoses du monde. Sociologie de la mondialisation*, Paris, Seuil.
- Múnera, Leopoldo, 2008, "La paradoja constituyente de las Cooperativas de Trabajo Asociado (Colombia)", Communication au Colloque "*The Third Sector and Sustainable Social*

Change: New Frontiers for Research", ISTR 8th International Conference, EMES 2nd European Conference, Barcelone, 9-12 juillet.

Nachi, Mohamed, Nanteuil (de), Matthieu (dir.), 2006, *Eloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant.

Nanteuil (de), Matthieu, 2007, "Le sens politique des droits de l'homme. Entre dissidence et mouvements populaires : une comparaison Europe – Amérique Latine" (espagnol), in *Pensamiento Juridico*, Universidad Nacional de Bogotá, Mayo-Agosto, pp. 225-258.

Nanteuil (de), Matthieu, Pourtois, Hervé, 2004, "L'Etat social actif : une réponse au défi de l'intégration par le travail ?", *Chaire Hoover d'Ethique économique et sociale*, DOCH n°137, avril, 31 p.

Polanyi, Karl, 1983, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard ;

– 2008, *Essais*, Paris, Seuil.

Rawls, John, 1971, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.

Revault d'Allones, Myriam, 2001, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Paris, Michalon.

Reynaud, Jean-Daniel, 1989, *Les Règles du jeu. L'Action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin.

Sainsaulieu, Renaud, 1997, *Sociologie de l'entreprise*, Paris, Presses FNSP.

Taylor, Charles, 1998, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.

Vanderborght, Yannick, Van Parijs, Philippe, 2005, *L'Allocation universelle*, Paris, La Découverte.

Vincent, Jean-Marie, 1987, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Paris, PUF.

Walzer, Michael, 1990, *Critique et sens commun : essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte ;

– 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil.

Wuhl, Simon, 2002, *L'Egalité, nouveaux débats. Rawls, Walzer*, Paris, PUF.