

Polanyi, lecteur de Marx

par Jérôme Maucourant, Maître de conférences de sciences économiques à l'Université Jean-Monnet de Saint-Etienne (IUT), UMR 5206 Triangle (CNRS - ENS-LSH/U.Lyon-2/IEPLyon)

Document de travail du Centre Walras (CNRS) - Novembre 1999. Ce texte est une version provisoire d'un projet de lecture de Polanyi ; un certain nombre de références, mentionnées en bibliographie, ne le sont pas dans le corps du présent texte. Je remercie Bruno Tinel (Centre Walras), Sylvie Quiblier et Mohamed Boumaza pour la lecture qu'ils firent d'un texte dont nous assumons seul les insuffisances ; il en va de même pour toutes les traductions que nous fîmes de l'anglais. Je remercie Jean-Pierre Potier qui, dans le cadre du séminaire « Marx » du Centre Walras, m'a pas permis de faire une communication dans l'esprit de ce texte.

La résurgence de la pensée de Polanyi constitue, en France, un phénomène particulier. Alors que les thèses de Polanyi furent assez discutées au tournant des années 1970 [Valensi, 1974], notamment dans les milieux marxistes par Dupré et Rey [1969] ou par M. Godelier dans son introduction à l'édition française de *Trade and Markets* [Arensberg *et alii*, 1957], il fallut attendre 1983 pour que soit traduite *The Great Transformation*. La nouvelle consécration de l'œuvre de Polanyi, au début des années 1990, affirme-t-on communément en France, proviendrait du reflux du marxisme. Cette assertion répandue n'est pas sans quelque vérité : il est certain que l'emprise moins importante du marxisme outre-Atlantique explique *a contrario* une plus grande continuité de l'attention portée au travail de Polanyi et son école. Pourtant, les modes intellectuelles ne sont pas nécessairement le meilleur guide de l'intelligence d'une œuvre. Dans le cas de Polanyi, le monde académique ignore souvent la complexité d'un itinéraire politique et intellectuel. En effet, il est impossible de comprendre la signification profonde du travail de Polanyi en oubliant qu'il fut socialiste et ne cessa de développer son point de vue relativement à des interprétations de Marx. Certes l'immensité du travail de Marx condamne toute interprétation à être partielle et partiale ; c'est toutefois en comprenant pourquoi et comment sont intégrés ou rejetés certains acquis marxistes au travail de Polanyi que l'on peut mieux comprendre la dynamique interne de son propos.

Il serait donc absurde d'analyser les textes de Polanyi comme une matrice possible d'une pensée radicale se voulant "moderne" parce que se pensant comme radicalement non marxiste. En fait, la lecture de Marx, Polanyi et des institutionnalistes américains peut nourrir une pensée qui refuse la naturalité des rapports d'argent. Lorsque Veblen s'inquiète de l'absurdité d'un monde où l'institutionnalisation de la quête pécuniaire est négation de la vie, Polanyi aurait pu écrire, comme L. Valensi [1974, p. 1317] le souligne si fortement, ces phrases que l'on doit à Marx : "*Combien sublime paraît l'antique conception qui fait de l'homme [...] le but de la production, en comparaison de celle du monde moderne où le but de l'homme est la production, et la richesse, le but de la production*". C'est pourquoi il ne nous a pas paru fécond d'opposer les continuités et ruptures entre la lecture de Marx et l'œuvre de Polanyi ; plutôt, nous avons mis en évidence un certain nombre de problèmes généraux afin, à chaque fois, de mettre en évidence, les interprétations que Polanyi produit de Marx et les critiques qu'il lui adresse.

En premier lieu, c'est la *critique du capitalisme* et du fascisme comme la prolongation toujours possible de celui-ci qui nous semble devoir être traitée. L'interprétation chrétienne du marxisme, à laquelle se livre Polanyi, est une façon de comprendre la condition d'étrangeté qu'éprouve l'homme moderne face à lui-même ; cette interprétation permet aussi de voir dans le fascisme la négation même du socle judéo-chrétien qui fonde en Occident la *communauté* humaine authentique.

En second lieu, nous aborderons la question du contenu et de la construction du socialisme. Si, pour Polanyi, le socialisme est la réponse chrétienne aux défis posés par l'âge industriel, en revanche, la démocratie n'est pas une simple "superstructure" du capitalisme : une ambiguïté de l'œuvre de Marx est alors soulignée. Le socialisme, selon Polanyi, est l'extension du constitutionnalisme à la sphère de

l'économie. Aux mirages de l'économie de commandement, Polanyi, dès 1922, oppose déjà la nécessité éthique d'une économie décentralisée impliquant la responsabilité des producteurs-associés. D'ailleurs, la signification du socialisme semble liée à la façon politique de l'instituer. Polanyi est hostile à la doctrine selon laquelle la stricte préservation de l'intérêt économique d'une classe sociale est à même d'assurer sa sauvegarde à long terme, car la lutte de classes doit tenir compte d'enjeux sociaux globaux. D'une façon générale, contre toute forme de déterminisme, singulièrement celui de la III^{ème} internationale, Polanyi oppose la valeur de ce qui est dû aux choix conscients et responsables.

Enfin, nous présenterons les débats anthropologiques qui marquèrent la seconde grande période de l'itinéraire de Polanyi. Jusqu'en 1936, il est possible d'inclure Polanyi dans le courant austro-marxiste ; après 1950, Polanyi critique l'idéologie économique qui caractérise nombre d'aspects du travail des sciences sociales. Les figures du travail de Marx qui sont inspirées par l'économisme occidental sont dénoncées par Polanyi ; mais Polanyi lui-même et certains membres de son école distinguent bien Marx d'Engels. Il n'en reste pas moins que les investigations de Polanyi sont une façon de conserver certains acquis du travail de Marx tout en s'émancipant du cadre de la dialectique. Popper lui-même reconnaît une dette envers Polanyi : celui-ci lui aurait montré les vertus d'un "nominalisme méthodologique" pour les sciences sociales dans les années 20. C'est cette même attitude qui inspire le programme Columbia des années 50 et qui provoque le rejet par certains marxistes de la méthode dite "substantive". Mais, ce que rejette Polanyi, ce n'est pas l'intérêt de l'analyse marxiste pour le capitalisme de son époque, c'est plutôt l'extension aux sociétés non-modernes de concepts imprégnés par la modernité ; c'est enfin, le refus de toute "loi" de développement social. Par où Polanyi, sans être cette façon d'anti-Marx à l'usage de "radicaux" pour les temps post-modernes, se révèle aussi pertinent qu'actuel.

§1- Les fondements d'une critique du capitalisme : la lecture religieuse de Marx comme prolégomènes à l'écriture de *La Grande Transformation*

A partir de 1920, Polanyi développe une critique sociale fortement marquée par une compréhension chrétienne du socialisme, la découverte des textes de jeunesse de Marx, dans les années 1930, le rapprochant beaucoup de Marx lui-même. La critique du fétichisme moderne et la dichotomie aliénante du bourgeois et du citoyen sont réinterprétées à travers le prisme d'une métaphysique religieuse. Ce faisant, Polanyi pose les jalons de l'argumentation majeure de son ouvrage le plus célèbre : *La Grande Transformation*. Même si celui-ci ne contient pas les échos explicites des lectures chrétiennes de Marx que fait Polanyi dans les années 30, le refus de l'institution d'un rapport social existant en dehors de la conscience et de la volonté des hommes est encore prégnant.

A/ Contre la singularité aliénante de notre temps : la séparation institutionnelle du politique et de l'économique.

Dans *La Grande Transformation*, publiée en 1944, au chapitre 6, Polanyi use des termes de "*marchandises fictives*" pour montrer comment la société libérale institue, en vertu d'un imaginaire social radicalement nouveau, le travail, la terre et la monnaie comme marchandises. Ces entités n'étant pas produites *a priori* pour être vendues, Polanyi affirme que leur caractère marchand est entièrement fictif et teint à préciser [Polanyi, 1944, p. 108, fn1] : "*l'affirmation par Marx du caractère fétichiste de la valeur de la marchandise se réfère à la valeur d'échange des marchandises réelles et n'a rien de commun avec les marchandises fictives mentionnées dans le texte*". Extériorisation propre à la société marchande, le fétichisme chez Marx [1867, p. 69] désigne le fait qu'un rapport social prend la forme "*fantastique*" d'un rapport des choses entre elles ; on comprend pourquoi Polanyi distingue le concept de Marx de la description des effets instituants d'un imaginaire social. Néanmoins, l'esprit de la critique de Polanyi est inspiré par Marx d'une façon essentielle : en effet, le phénomène dénoncé des "marchandises fictives" dérive bien de la naturalisation d'un processus social par lequel un rapport social se présente comme *extérieur* à la conscience des hommes.

Des textes de Polanyi, inédits jusqu'en 1987, ainsi que d'autres tirés des archives Polanyi déposées à Montréal, permettent de préciser le contenu d'une lecture chrétienne, effectuée dans les années 1930, qui met en exergue les catégories du fétichisme, bien sûr mais, plus primordialement, de l'aliénation

comme catégories de la critique des rapports d'argent. Selon Polanyi, Marx dénonce ainsi ce caractère fétiche des marchandises qui fait que l'homme moderne est victime d'un processus "*d'introjection inconsciente*" [Polanyi, 1987b, p. 250], de la même façon que le "*sauvage*" participe mystiquement au monde. Il est donc illusoire de résoudre la question sociale en pratiquant une coopération entre le "travail" et le "capital" ; on ne peut rendre l'homme égal à un fétiche ! Certes, des chrétiens se sont illustrés par ce type de proposition qui témoigne, en fait, pour Polanyi [p. 251] d'un "*déclin fatal de la sensibilité religieuse commune*". Il est en effet évident, selon lui, que l'expérience religieuse authentique signifie un accès à la pleine conscience et la totale responsabilité, ce qui est totalement antinomique avec un asservissement de l'homme devant les idoles qu'il a lui-même érigées ; d'où la revendication polanyienne de l'abolition de la propriété privée des moyens de production, seule en mesure de créer une véritable "*démocratie de la liberté*" [p. 253]. La lecture de Marx est donc un moyen de penser la libération des entraves économiques qui interdisent l'accomplissement de la nature humaine.

Polanyi rappelle à ce propos que la découverte "*récente*" [1] des manuscrits de 1844 prouve que le fondement de la philosophie de Marx est une *anthropologie* [p. 248]. Tirant les conséquences de ce fait reconnu [2]. Polanyi, d'une façon "*étrange*" [Bishop, 1994, p. 167] affirme : "*Selon le théologien, le marxisme est essentiellement un effort pour déterminer la relation réelle du genre humain à Dieu*". En réalité [3], l'étrangeté de ce propos n'est qu'apparente, car les relations authentiquement *personnelles* entre les hommes [Bishop, 1994, p. 167-168], "*conséquences de la relation personnelle à Dieu qui nous est révélée par le Christ*", écrit Polanyi, ne sont pas possibles dans la société capitaliste. En effet [Polanyi, 1987 a, p. 246] : "*les relations entre êtres humains sont la réalité ultime derrière les pseudoréalités d'une société dans laquelle la condition de l'homme est celle d'un état permanent d'étrangeté vis-a-vis de lui-même. En terme religieux, la position marxienne peut être exprimée ainsi : la société de classes est une négation de la communauté*". Aussi, dès que les conditions techniques le permettent, la révolution, comme accomplissement de la nature humaine, est inévitable. On comprend pourquoi le socialisme, prôné par Polanyi durant les années 1920 où son adhésion à une forme de christianisme est effective, repose sur des principes de transparence et de responsabilité des producteurs associés (*cf infra*). Le capitalisme des années 1930 lui semble atteindre le sommet de la déshumanisation, car c'est l'éradication même de l'humanité que son fonctionnement implique [Polanyi, 1934-1946 d, p. 2], alors que le capitalisme du XIX^{ème} siècle survivait par à la seule "*minimisation*" de l'homme.

La réappropriation par l'homme de sa nature nécessite l'abolition de l'institution séparée des "*sphères politiques et économiques*" [Polanyi, 1934-46e, cité par Mendell, 1987, p. 253], laquelle caractérise le capitalisme moderne. Durant les années 30, Polanyi juge transitoire l'artifice de cette séparation ; plus tard il souligne, dans la *Grande Transformation*, que "*la séparation institutionnelle des sphères politiques et économiques n'a jamais été complète, et c'est précisément en matière de monnaie qu'elle a été nécessairement incomplète*" [Polanyi, 1944, p. 259] [4] : comme si l'imaginaire libéral était incapable d'instituer l'argent dans la pure sphère de l'économie alors que celui-ci est supposé refléter le seul mouvement naturel des marchandises.

En termes plus marxistes, nous dirons que Polanyi défend la vision selon laquelle la distinction société civile-bourgeoise/Etat constitue l'obstacle à l'épanouissement de l'homme. Nos recherches ne nous ont pas permis de mettre en évidence un quelconque commentaire de Polanyi sur un texte de Marx [1844a, p. 79] éclairant sur cette question, la *Question Juive*, où est mise en exergue la substance de la société moderne : "*L'émancipation politique est la réduction de l'homme, d'une part au membre de la société civile, à l'individu égoïste et indépendant, d'autre part au citoyen, à la personne morale*". Sans doute un tel texte qui montre que "*l'État chrétien parfait [...] relègue la religion parmi les autres éléments de la société bourgeoise*" [Marx, 1844a cité par Ostrowsky, p.198] était difficilement incorporable par Polanyi au sein de sa problématique chrétienne [5].

Pourtant un autre passage important jette *a contrario* une lumière sur l'essence de la modernité. "*L'ancienne société*" écrit Marx [1843, b, p.75], "*avait directement un caractère politique*". Or, dans un texte intitulé "Marx on corporatism", Polanyi [1934-1946 e] commente la *Critique du droit politique hégélien*, qui précède de peu la rédaction de la *Question juive* [6]. Parce que Marx n'est que "*radical*" et "*non encore socialiste*" [p. 2], il préfère, écrit Polanyi, "*l'inhumanité*" du capitalisme à "*l'humanité*" d'une forme de féodalisme défendu par Hegel [1821] [7]. Ainsi [p. 2], "*En ce qui nous concerne, Marx fait preuve d'une perspicacité presque prophétique. Personne avant lui, et*

personne après lui pour un long moment, n'avait reconnu l'importance de la séparation institutionnelle des sphères politiques et économiques dans une société moderne. une telle séparation est une caractéristique vraie du capitalisme libéral. [...] Plus tard, quand Marx devint socialiste, il prit conscience que la démocratie politique était insuffisante ; en fait la démocratie devait constituer la totalité de la société, incluant la sphère économique". Il est pourtant vrai que, selon Marx et Polanyi, "la séparation de la vie économique de la vie politique est une anomalie ressentie par Hegel" [p. 3]. Mais résoudre cette anomalie par le *statu-quo*, idéalisé par Hegel sous la forme de l'Etat Prussien constitué d'ordres, n'est qu'une solution "apparente" ; c'est l'"apparence" [8] d'une telle "solution" que Polanyi dénonce dans la tentation moderne de l'Etat fasciste des corporations [cf. *infra*]

La lecture de Marx est la source qui anime le projet propre à la thèse de la *Grande Transformation* : dénoncer la non naturalité du capitalisme qui rend l'homme étranger à lui-même, et qui, à l'âge des machines, est à même de le détruire [9]. Dès 1938, dans un texte cité par Becchio [1996, p.10], Polanyi pense que le féodalisme, puis le mercantilisme, assuraient une "unité de la société" du fait que leur dispositif institutionnel était politico-économique ; cette unité est ensuite brisée, dans son principe, par le libéralisme.

La conséquence de cette critique anthropologique est double. En premier lieu, Polanyi affirme que les révoltes de serfs n'étaient pas dirigées contre le système, mais les seuls "abus" [Becchio, p. 3]. Le servage, comme forme nouvelle de la servitude volontaire, perdure parce que le système dirigé par les nouveaux maîtres produit de l'unité sociale. *A contrario*, le capitalisme, détruisant les institutions culturelles du peuple anglais, ne pouvait que favoriser l'émergence d'une conscience de classe aussi étonnante que nouvelle. Sans doute verra-t-on là un certain "idéalisme" de Polanyi vis-à-vis des sociétés non-moderne ; mais, ne pose-t-il pas ainsi la question pertinente des luttes des classes comme moteur de l'évolution sociale dans les sociétés pré-industrielles ? En second lieu, Polanyi développera dans la *Grande Transformation* une intuition que la lecture de Marx lui suggère. Puisque la séparation entre l'économique et le politique n'est qu'*utopique* [Servet, 1993], la réalité sociale est un "double mouvement", de la planification de règles libérales d'abord, de contre-mouvements sociaux instituant ensuite d'autres règles : "*Laissez-faire was planned, planning was not*" écrit-il [Polanyi, 1944].

B/ La critique religieuse du marxisme.

La lecture des textes de jeunesse de Marx permet donc à Polanyi de justifier une religiosité [10] active et annonce précisément les thèmes de la *Grande Transformation*. Il va de soi que penser une pratique à partir d'une conscience religieuse, singulièrement si elle est chrétienne, n'a rien d'évident. Pourtant, Polanyi affirme que le point de vue selon lequel il faudrait changer l'homme puis la société est en fait une figure du Mal [Polanyi, 1934-1946 d, p. 5] car, si l'on attribue à la personne humaine un caractère sacré, "*pourquoi ne pas travailler pour sauvegarder son caractère sacré*" [*id*] ? Ainsi, à une heure où l'évolution socio-économique supposerait des interventions conscientes de l'homme dans le cours de l'histoire, le christianisme serait spontanément la source d'une pratique dont les éléments fondamentaux ont été réactualisée par Marx.

Toutefois, l'abolition de la propriété privée ne crée pas nécessairement la "*communauté humaine*", car celle-ci transcende la société. Le commun objectif avec le marxisme ne signifie pas que la vie personnelle se réduit à l'échange social [Polanyi 1934-1946 d/bis]. Polanyi [1987 a, p.246] affirme là une conception chrétienne essentielle selon laquelle "*la communion avec Dieu, est une communion avec des personnes, mais ce que nous partageons avec les autres ne dépend pas nécessairement de l'organisation sociale. Le contenu de la vie personnelle est illimité ; art, nature, vie, action et contemplation, sous des formes connues ou inconnues, appartiennent à ses profondeurs insondables [...]. Sa limitation [celle du marxisme, ndt] réside dans le fait qu'il ne reconnaît pas d'autres sphères de réalisation de la communauté que dans l'historique et le social*".

Cette critique de Marx, naturelle pour un chrétien, se double d'un examen plus attentif du parcours intellectuel du jeune Marx [11]. Polanyi est soucieux de montrer à quel point Marx était si dégoûté par l'état de la religion et du parlementarisme en Europe qu'il en venait à des généralisations abusives. Polanyi reproche à Marx de ne pas avoir saisi la particularité de l'expérience américaine [1934-1946 d, p.6] où "*dès le début, un peuple a choisi de se gouverner lui-même par un gouvernement*". Il va même jusqu'à établir un lien entre l'attitude du jeune Marx et les déviations du marxisme officiel. C'est en

vertu des mêmes raisons écrit-il [id.] "que les déclarations du Komintern semblent si totalement fantastiques en Amérique [...] // [Marx, ndt] confondit l'Europe avec l'univers". Pourtant cela n'est pas dû à la méthode de Marx mais à son inconséquence, précise Polanyi [id.] : "Marx oubliait parfois son cadre de référence à travers lequel il regardait habituellement le monde. Ce cadre consistait en une analyse critique des choses afin de voir dans quelle mesure celles-ci étaient des formes sociales déterminées par le processus principal de la vie des habitants". Autrement dit, Marx n'aurait pas déconstruit les reflets qui dirigeaient son jugement. Ainsi, la "pourriture des choses", pour reprendre un terme utilisé par Polanyi, n'est pas tant dans la religion que dans des contingences institutionnelles qui s'octroient le droit de la représenter. Il en va de même des pratiques de la démocratie "formelle" qui ne sont pas méprisables *a priori*.

C/ Une synthèse d'Owen et de Marx comme critique du capitalisme ?

Avec la *Grande Transformation*, la dimension explicitement religieuse de la critique du capitalisme disparaît, il semble même que la critique de la modernité soit en partie reformulée. Un commentateur de l'ouvrage de Polanyi qualifie même celle-ci de synthèse entre l'ouvrage de Marx et celle d'Owen. Par surcroît, il serait étonnant de voir Polanyi accorder tant d'importance à la figure d'Owen [Sievers, 1949, p. 296 et p.300]. Le problème qui nous importe n'est pas l'ampleur de la contribution d'Owen aux sciences sociales, mais le sens même de l'intérêt que Polanyi porte à Owen. Deux raisons expliquent peut-être cette attention particulière.

En premier lieu, Polanyi suivait avec précision le travail du théoricien du socialisme corporatif anglais G.D.H. Cole qui, lui même, était un grand spécialiste d'Owen ; les toutes premières tentatives de penser et d'instituer un socialisme décentralisé [p. 298] ne pouvait ainsi que concerner Polanyi au plus haut point. En second lieu, il convient de remarquer que Polanyi, dans une période plus tardive de son travail, fait l'apologie d'Owen, critique du christianisme, accusé de cacher à l'homme "la réalité de la société" [Polanyi, 1944, p. 174 et p.175] : "Aucun penseur ne s'est jamais avancé plus loin que Robert Owen sur le territoire de la société industrielle. [...] C'est pour avoir découvert la société qu'Owen dépasse et va se situer par-delà le christianisme". Il semble donc que l'efficacité du christianisme comme pratique visant à instituer la complétude de l'homme ne soit plus affirmée en 1944 par Polanyi. Néanmoins, demeure une certaine lecture de Marx : Polanyi retient de Marx ce qui doit être la substance du certain socialisme, à savoir la conscience de l'historicité et la production consciente de l'historicité.

C'est pourquoi, selon Sievers [1949, p. 308-311], comme Mc Murray [dans L. Lewis, K. Polanyi et D. Kitchen [ed.], pp. 209-236] et Merleau-Ponty en 1947, Polanyi "éxonère" Marx du déterminisme qu'il professe après les *Manuscrits Parisiens de 1844*. En réalité les jugements de Polanyi sur Marx, dans la *Grande Transformation* sont épars et rapides. Selon notre hypothèse, la vision de Marx que Polanyi propose doit donc être remise dans la perspective d'une décennie de travail où, progressivement, la nature chrétienne de la grille polanyienne tend à s'effacer. Il n'en reste pas moins que Polanyi ne peut admettre cette partie du travail de Marx où il est affirmé que "*l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme*" [Marx, 1873, p. 213] [12].

N'étant pas philosophe [13], Polanyi ne propose pas une interprétation de Marx qui viserait, par exemple, à sauvegarder l'anthropologie marxienne pour elle-même. Il préfère retenir d'elle un certain nombre d'outils adéquats à la critique du capitalisme qui lui est contemporain et à la pratique politique. L'influence de Marx sur Polanyi est multiforme par conséquent. Deux périodes semblent se dessiner : entre 1920 et 1938, Polanyi tente de fonder une sociologie chrétienne, synthèse d'une interprétation de Marx et d'un humanisme chrétien ; après 1940, il tente de comprendre les *origines mêmes de notre temps* [14]. La perspective devient alors, en quelque sorte, plus archéologique : il s'agit de comprendre ce qui rend possible la modernité dont le socialisme n'est qu'un prolongement possible.

§2 Le socialisme comme modernité humaine.

Polanyi, comme Otto Bauer [M Cangiani, 1994, p.21 et p. 13], est convaincu de l'incompatibilité entre capitalisme et démocratie et croit que le socialisme aura pour tâche d'étendre les libertés individuelles et collectives. Autrement dit, la démocratie n'est pas une superstructure du capitalisme libéral. D'ailleurs, l'analyse que Polanyi fait des fascismes montre que ceux-ci sont la négation de ce grand *continuum* de la civilisation moderne qui lie la tradition juive, le christianisme, l'individualisme, la

démocratie et le socialisme. Néanmoins, comme nous le montrerons, l'urgence d'une pratique anti-fasciste renvoie, immédiatement, à la nature éthique du socialisme : c'est d'ailleurs un trait particulier de l'austro-marxisme [15]. Pour Polanyi, ceci implique une pratique politique qui ne fait pas des luttes de classes la réalité ultime de la société. Les chapitres 12 et 13 de la *Grande Transformation*, consacrés à l'examen de l'intérêt de classe et du changement social, sont le prolongement théorique de la réévaluation du marxisme esquissée dans les années 30 [Polanyi, 1934 b].

Le regain d'intérêt que Polanyi manifeste dans les années 20 pour Marx n'implique pas seulement une réflexion sur le *sens* du socialisme, mais sur le *chemin* qui y mène. Dès 1922, il propose un modèle fondé sur des mécanismes de transparence reliant les associations de producteurs et sur un rôle restreint de l'Etat. Son opposition au socialisme centralisé provient de ce que la négation inévitable de la nature éthique de l'homme ne peut que mener à l'échec. L'actualité d'une telle thèse mérite qu'on s'y attarde [16].

A/ La démocratie n'est pas une superstructure du capitalisme.

C'est explicitement contre cette affirmation courante de la *"pseudo-sociologie marxienne"* [Polanyi, 1934c] que Polanyi construit son argumentation : au moment où la classe ouvrière investit le politique, elle contrecarre l'autorégulation économique [*id.*] : *"les parlements, consciemment ou inconsciemment, affaiblissent, discréditent et désorganisent la machinerie économique du capitalisme, en empêchant son mécanisme autorégulateur de renouveler le cycle de production au prix d'hécatombes de vie humaine"*.

En termes marxistes, la contradiction nouvelle issue de l'écart entre l'avancée des forces productives et l'état des rapports sociaux de production prend comme forme l'alternative : socialisme ou fascisme. Celui-ci est d'ailleurs défini par Polanyi [1935] comme *"forme de solution révolutionnaire qui laisse inchangé le capitalisme"*. La contradiction réelle n'est donc pas entre le principe démocratique et le socialisme, mais entre le libéralisme et la démocratie [17]. Polanyi précise [p. 392] : *"Les libéraux de l'école de Mises insistent vivement sur le fait que l'interférence avec le système des prix pratiquée par la Démocratie représentative diminue inévitablement la somme totale des biens produits ; on ferme les yeux sur le fascisme comme la sauvegarde de l'économie libérale"*.

On pourrait remarquer que Polanyi n'imagine pas la solution keynésienne [18] qui permet de garder le principe du capitalisme en évitant le socialisme. Il n'en reste pas moins que Polanyi met à nu la contradiction des libéraux traditionnels qui, effrayés par toute interférence politique dans l'économique, ouvrent la voie, qu'ils le veuillent ou non, à la solution fasciste. Même si Polanyi a surestimé le degré de contradiction entre les institutions et les niveaux de développement industriel de son époque, la solution keynésienne exprime bien une prise de conscience politique qui, aux propres dires de son inventeur [Keynes, 1936, p. 371], implique une certaine forme de "socialisation de l'investissement". C'est pourquoi, en 1944, Polanyi [1944, p. 330] peut encore écrire : *"la privation totale de liberté dans le fascisme est, à vrai dire, le résultat inéluctable de la philosophie libérale, qui prétend que le pouvoir et la contrainte sont le mal, et que la liberté exige qu'ils n'aient point place dans une communauté humaine"*. La *Grande Transformation* n'est rien d'autre que le témoignage d'une contradiction réelle entre libéralisme et démocratie.

B/ L'“essence” du fascisme comme révélateur de la nature démocratique du socialisme.

Le fascisme n'est pas seulement une révolution politique abolissant toute révolution authentique ; il implique des formes de dirigismes visant à mieux asseoir le contrôle du processus économique en faveur des propriétaires [Polanyi, 1934 c]. Selon Polanyi, le capitalisme sous sa forme fasciste, absolutise les relations marchandes [Bishop 1994, p.169] et établit donc, comme finalité, de la société la condition même de l'homme aliéné [Polanyi, 1935, p. 375]. A l'inverse, souligne Polanyi, il est possible d'interpréter la pensée de Marx comme pratique consistant à rendre à la société sa réalité propre, laquelle tend à être une relation entre des personnes [*id.*]. Pour Polanyi par conséquent, les attaques du fascisme, profondément anti-individualiste dans son idéologie, contre les églises et le mouvement ouvrier ne relèvent pas d'une simple coïncidence [p. 362 et p. 359]. En fait, *"toute*

destruction efficace des tendances socialistes de la société ne peut donc que reposer sur l'éradication de l'héritage chrétien" [p. 361] [19].

Il est d'ailleurs significatif que, contrairement à la tradition marxiste du mouvement socialiste qui place le politique au cœur du monde social, le fascisme institue la société comme fondement absolu [p. 392] de toutes les relations sociales. Polanyi illustre ce point de vue par l'examen de l'idéologie et de la pratique fascistes. L'originalité de la conception de Polanyi, énoncée en 1930, réside dans l'analyse du totalitarisme comme destruction des formes politiques [20].

Polanyi [p. 376] tente de montrer que l'utopie d'Othmar Spann illustre à merveille le projet fasciste : *"Spann, dans son système, relègue l'Etat à une position beaucoup plus modeste (que celle assignée par Hegel, ndt) ce qui, incidemment, s'accorde avec des conceptions organiques du Moyen-Age, et garde la totalité pour la société considérée comme un tout. Par ce subtil changement, il élimine la possibilité même de la liberté, parce que même un Etat d'esclaves est un Etat, et peut par là-même devenir libre. Mais une société d'esclaves, si bien organisée qu'elle pourrait exister sans le pouvoir central de l'Etat, ne pourrait jamais devenir libre".*

Il n'est donc pas possible d'affirmer que Polanyi analyse le fascisme comme *"suprématie et autonomie de l'économique"* [Cangiani, 1994, p. 23] ; ce système institue en réalité la domination sans partage d'une socialisation faisant des consciences une chose et liquidant le politique comme champ de production consciente de l'histoire. Même si le fascisme nazi de Rosenberg diffère parfois profondément de celui de Spann [Polanyi, 1935, p. 385], il est remarquable de constater que, dans le cas nazi, la forme sociale s'idolâtre en tant que telle sous la figure du *"sang et de la race"*, par où le nazisme s'affirme comme un anti-universalisme radical qui n'était pas dans l'idée spannienne. Pour Polanyi, le rejet radical par Rosenberg de l'esprit juif et chrétien, du socialisme marxien et de la démocratie fait effectivement sens car toutes ces doctrines placent l'individu au cœur de l'idée de civilisation. Polanyi note que le projet fasciste s'infléchit plus dans le sens du *"vitalisme"* que porte à merveille le néopaganisme racialement allemand [p. 382]. Règne de l'instinct comme expression de l'immédiateté du processus biologique, la volonté vitaliste institue une entité qui n'est pas individu, mais un spectre nourri du sang et du sol, dépourvu de conscience [p. 372 et p. 374]. Le vitalisme est donc ce désir de réinstaurer la préhistoire dans sa pureté. Même si la volonté marxienne est recouvrement d'une unité perdue, comme le soutient Polanyi qui rappelle l'intérêt de Marx et d'Engels pour Bachofen [p. 375], rappelons que l'unité utopique fasciste se réalise sous le règne des spectres, non sous celui d'individus conscients. Cette lecture de Marx est une occasion de mettre en lumière l'autre pôle du fascisme : à côté du *"vitalisme"* existe en effet le *"totalitarisme"* qui est conscience vague d'une histoire finie où le règne des choses s'est objectivé en dehors de la volonté des hommes [p. 381]. Se mouvant de *"l'âme"* vers *"l'esprit"*, de l'organicité pré-consciente vers la matérialité affranchie de la conscience, le fascisme révèle par l'idée un projet réel : *"L'esprit est l'acteur en chef en ce qu'il produit cet autre plan de l'existence dans laquelle la société n'est pas une relation de personnes [...] Si elles coopèrent en produisant les biens, elles ne sont pas en relation les un avec les autres, mais au produit. Rien n'a de substance à moins d'être objectivé, c'est-à-dire, impersonnel".*

On ne s'étonnera pas que l'antidote au projet fasciste soit la critique par Marx de notre temps où *"les spectres sont réels"* [p. 375] ; le fascisme n'est rien d'autre que la volonté d'éterniser le capitalisme. A cela Polanyi, résumant la pensée de Marx, écrit *"mais la vraie nature de l'homme se révolte contre le capitalisme. Les relations humaines sont la réalité de la société"*. La société n'est donc pas une substance, selon Polanyi, lecteur de Marx. Mais alors, que devient le monde réel où l'on institue la société comme substance incarnée ?

Ce monde nécessite pratiquement l'absolutisation de l'homme comme producteur subséquemment à l'abolition de l'Etat politique. L'état corporatif abolit la politique, non pour en finir avec la distinction société civile-bourgeoise/Etat de manière à instaurer la démocratie vraie, mais pour instituer une inconscience sociale inédite. Dans le fascisme, écrit Polanyi [p. 393], *"les êtres humains sont considérés comme producteurs et producteurs seulement. Les différentes branches de l'industrie sont légalement reconnues comme corporations et deviennent dépositaires de presque tous les pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires qui étaient dévolus anciennement à l'Etat politique. La représentation est accordée à la fonction économique ; elle est technique et impersonnelle"*. Mais il convient de rester lucide sur la réalité de la corporation comme résolution de la question sociale ; les propriétaires capitalistes sont des *"demi-dieux"* du nouveau système [Polanyi, 1935 c] ; le fascisme n'est que

l'expression politique de la peur inéluctable du devenir socialiste des démocraties. L'indivision du politique et de l'économique, caractéristique du fascisme comme "*nouveau féodalisme industriel*" [Polanyi, 1934-1946 e], prend la forme d'une oppression sociale [21]. Pour Polanyi, la forme médiévale de l'indivision sociale n'avait pas ce caractère car, dans le fascisme, propriétaires et non propriétaires appartiennent à des castes différentes alors que les individus constitutifs des guildes médiévales appartiennent à la même classe.

Du point de vue théorique et pratique, l'essence du fascisme révèle l'essence même du socialisme comme possibilité de créer un processus d'individualisation véritable. La lecture de Marx prend tout son sens : l'extension de la démocratie politique à la sphère économique est la visée authentiquement marxienne du socialisme. Mais comment parvenir à l'idéal ? Quelle est le rôle de la lutte des classes dans une pratique socialiste qui serait éthique ?

C/ Ethique et lutte politique des classes : une relecture de Marx.

Dans la ligne d'un "socialisme éthique", typique de l'austromarxisme [Kolakowski, 1967, p. 290]), lequel insiste sur l'universalité des règles sociales au delà des pratiques de classe, Polanyi tente une lecture de Marx visant à concilier la tension problématique entre nécessité éthique et capacité politique. Dans une reformulation explicite du marxisme, il explique que "*Marx n'a jamais pensé la lutte des classes (class war) ou l'intérêt de classe comme la réalité ultime*" [Polanyi, 1934b]. Ce qui est déterminant, en effet, c'est la capacité d'une classe sociale aspirant à être dirigeante, à identifier son intérêt à l'intérêt social lui-même. Autrement dit, la classe ouvrière doit faire sien l'intérêt social pour faire en sorte que la contradiction insoluble entre capitalisme et démocratie ne débouche pas sur l'issue fasciste. Il serait possible d'affirmer qu'une analyse fine de Marx interdirait de penser à l'efficacité d'une forme quelconque d'égoïsme de la classe dominée.

La tension problématique évoquée plus haut n'est donc pas, pour le moment, résolue philosophiquement, mais du point de vue d'une pratique politique inspirée par une lecture classique de Marx [22]. Cette lecture, qui ne veut pas voir dans la lutte des classes le moteur de l'histoire, est reprise dans la *Grande Transformation* ; néanmoins l'influence de Marx n'est plus directement visible. Ceci a ainsi entraîné des commentateurs à sous-estimer l'ampleur de la référence à Marx dans la constitution du travail de Polanyi. Il ne s'agit pas de montrer que Polanyi est essentiellement marxiste mais que les réponses qu'il esquisse sont issues d'une relecture de Marx. Dans la *Grande Transformation*, Polanyi [1944, pp. 204-205] critique l'illusion commune au "*marxisme populaire*" et aux libéraux selon laquelle un certain nombre de transformations sociales étaient effectivement dues à des actions de classe : on retrouve bien un thème abordé en 1934 avec, en plus, un rejet global de l'idéologie économique. En effet, reprenant l'idée que la "*cause ultime* [du changement social, ndt] *est fixée par des causes extérieures*" il précise que le "*défi*" *s'adresse à la société dans son entier*" [23] [Polanyi, 1944, p. 206] et que, de surcroît : "*les mobiles des individus ne sont qu'exceptionnellement déterminés par la nécessité de satisfaire des besoins matériels*".

Ainsi, Polanyi, en 1944, mêle à son réexamen du marxisme une perspective anthropologique [24] originale qui lui assurera une certaine renommée. D'ailleurs Polanyi note que la philosophie [25] de Marx est fondée sur la nature non économique de l'homme [p. 204], même si le problème à considérer pour le propos de la *Grande Transformation* est la réduction economiciste de l'intérêt de classe qu'opère Marx à la suite de Ricardo. L'idée centrale de Polanyi est que les *contre-mouvements* consécutifs à l'extension des marchés autorégulateurs ont comme raison d'être la préservation de la société dans son ensemble ; il rappelle que la loi des dix heures, saluée par Marx [p.224], était l'œuvre de "*réactionnaires éclairés*", que les protectionnismes ne doivent pas nécessairement leur pérennité à des intérêts économiques établis [p.205] et que l'abandon de l'étalon-or relève d'une simple volonté socialement validée de survie. En 1944, la critique de l'économicisme atteint un sommet qui ne se démentira pas chez Polanyi.

Il nous a paru intéressant de chercher les racines profondes d'une telle attitude. Deux textes des années 20 témoignent de l'importance de la dimension éthique du socialisme. Nous n'avons pas eu un accès direct à ces deux textes ; c'est pourquoi nous nous référons à Baum [1996, p. 21-29] pour l'interprétation de cette période de la pensée de Polanyi. Dans *Behemoth*, Polanyi [1921/1922] produit une critique du marxisme à un moment où ne sont pas disponibles les textes du jeune Marx. Posant que la liberté ne s'exprime pas du point de vue théorique mais *existentiel* [Baum, p. 22], que le

principe même de tout *Lebensweg* est la capacité d'assumer des choix, Polanyi en déduit la primauté de l'éthique. Dans la mesure où l'unité de la personne se construit par la somme des expériences que nous faisons avec autrui, il ne peut y avoir deux exigences morales, l'une valable pour soi et les proches, l'autre pour l'ordre social [p. 23]. Selon Baum, Polanyi adresse ces arguments aux socialistes marxistes "qui ne reconnaissent pas l'appel implicite de nature éthique propre à l'existence humaine" [p. 24]. Il semble que Baum exagère alors l'opposition de Polanyi au marxisme dans la mesure où l'austromarxisme, précisément, est marqué par le retour de la question éthique et une tentative de synthèse entre Kant et Marx [Kolakowski, 1967, p. 284-285] : le regain d'intérêt pour Marx que Polanyi éprouve dans les années 20 le situerait peut-être plus à l'intérieur de l'austromarxisme qu'à l'extérieur.

Le second texte [p.24-29] commenté par Baum date du tournant des années 20. Intitulé *Über die Freiheit*, cet écrit expose le point de vue qui sous-tend le projet d'institution d'un socialisme du possible. Le "nouveau socialisme", qu'appelle de ses vœux Polanyi, est investi de surmonter la dimension fétichiste de l'existence : l'homme doit reprendre les moyens de façonner sa destinée sociale [p. 25]. Il ne s'agit pas simplement ici de la justice sociale mais de la capacité à réinstaurer des formes de transparence sociale donnant du sens à une éthique de la responsabilité personnelle. Le problème du socialisme est donc de recréer un état de fait où les conséquences de nos actions sont, comme dans les sociétés peu développées industriellement, plus facilement appréciables [p. 26] ; il ne s'agit pas d'inventer une autre morale que celle léguée par la modernité bourgeoise mais d'imaginer des règles institutionnelles permettant de l'incarner. En 1944, Polanyi [1944, p. 327] manifeste une continuité manifeste sur ce thème en soutenant qu'il fallait essayer de conserver "par tous les moyens à notre portée ces hautes valeurs héritées de l'économie de marché qui s'est effondrée".

C'est pourquoi Polanyi rejette l'idée de "loi économique", d'obédience marxiste ou libérale, dans la mesure où l'homme est capable, s'il le désire, d'instituer en pleine responsabilité ce qu'il juge juste [p.28] et conforme à sa nature. La véritable démarcation vis-à-vis du marxisme, exprimée dans *Über der Freiheit* et développée dans les années 30, est l'idée que le socialisme marxien est peu soucieux de la société comme communauté de personnes.

Toutefois, on ne saurait faire de Polanyi un "réformiste passionné" qu'il aurait toujours été. En effet, le modèle de 1922 qu'il proposera pour le socialisme présuppose l'abolition de la propriété privée. La conviction que les institutions démocratiques permettront de réformer révolutionnairement le système était forte chez lui. Mais, l'échec de la grève de 1926 le jette dans un trouble profond ; au même moment, Otto Bauer admettait les difficultés d'une telle transition démocratique [Cangiani, 1994, p. 16 et p. 11]. Aussi, l'idéal réformiste, lisible dans la *Grande Transformation*, est-il plus une mise à distance de la croyance selon laquelle seul le socialisme était en mesure de procéder aux ruptures institutionnelles exigées par la modernité.

D/ Les institutions d'un socialisme du possible [26]

Dès 1922, Polanyi refuse le projet d'une économie socialiste dans laquelle les activités de production et de répartition se réduiraient à une *technique*. Selon lui, les exigences morales et économiques doivent être assumées au niveau le plus décentralisé possible. Polanyi souhaite ainsi une propriété sociale dont la gestion soit décentralisée et laissant une place à des formes d'échange [27]. Il s'oppose ainsi aux théoriciens de l'économie de commandement qui croient possible une *économie naturelle*, c'est-à-dire sans monnaie [28], ce qui ne signifie nullement qu'il pense une quelconque autonomie de l'économie par rapport aux autres liens et représentations sociales.

Polanyi ne pense pas que la décentralisation des décisions soit la raison ultime des maux du système capitaliste, ce qui le distingue de nombreux marxistes qui dénoncent trop vite l'"*anarchie de la production capitaliste*" comme source de crises et justification de la centralisation de l'économie. En effet, il est aussi néfaste qu'illusoire d'établir *a priori* de façon centralisée la valeur de la *désutilité* du travail [Polanyi, 1924, p. 129] [29] laquelle renvoie à la dimension *subjective* du procès de travail. La négation de cette subjectivité est d'ailleurs déjà à l'œuvre dans la pratique capitaliste elle-même. En réalité, le socialisme centralisé ne peut qu'évaluer la force de travail à vil prix parce que le travail n'est qu'un "facteur" anonyme pour la technocratie. Le socialisme humaniste, quant à lui, doit être pourvu d'un réseau institutionnel exprimant le coût de la justice sociale. C'est ainsi que l'économie peut être immergée dans le social. Les organisations socio-économiques, dans le modèle de Polanyi [p. 122],

sont régies ainsi par le principe de "fonctionnalité" découlant de l'observation suivante : "*L'homme comme producteur, ou consommateur, représente deux aspects des motivations humaines qui sont déterminées par un processus vital unique - l'activité économique de l'individu*" [30].

D'où la possibilité de représenter le citoyen par deux entités fonctionnellement séparées, sans craindre pour autant qu'un conflit sans issue naisse de ces deux instances. Polanyi [1922, p. 78] propose que les secteurs industriels autogérés s'associent au niveau national de façon à constituer un congrès de producteurs, les fédérations de consommateurs étant organisées sur le même modèle. Finalement [Polanyi, 1924, p. 123] : "*A travers leurs représentants, les individus sont confrontés à la tâche de se confronter eux-mêmes*". Ainsi l'"État" est plutôt une *confédération* à même de recréer l'unité de l'homme qui est tout à la fois producteur, consommateur et citoyen. Ainsi, Polanyi [1922, p. 79] peut affirmer que : "*Le rayon d'action de la Commune est plus étroit que celui de l'État moderne* [nous soulignons]". Dans ce système, les prix des biens résultent de discussions raisonnables qui expriment les contraintes techno-économiques et morales vécues par les instances les plus décentralisées. La conclusion que Polanyi tire du débat sur la possibilité d'un calcul économique en régime socialiste est que le refus de l'"*économie naturelle*" n'équivaut pas à un plaidoyer en faveur d'une pure "*économie d'échange*". La présence d'échanges dans le socialisme fonctionnel en fait une "*économie à pouvoir d'achat*". Même si ces échanges jouent un rôle crucial, ils ne sont pas le principe intégrateur de la société.

La postérité a surtout retenu les objections que Mises fit au modèle de Polanyi. Néanmoins, nous retiendrons ici les remarques de F. Weil, qui peut être considéré comme un marxiste traditionnel. L'intérêt de la présentation des arguments de Weil ne nous semble pas lié à leur pertinence, parfois bien réelle. Plutôt, il sera possible de comprendre pourquoi Polanyi ne pouvait que s'opposer à un certain type de marxisme.

Weil [1924, p. 99], en premier lieu, comme beaucoup de marxistes de son temps, a tendance à nier l'intérêt pratique des modèles de socialisme : "*comme on le sait, les fondateurs de l'économie scientifique, Marx et Engels, ont souvent déclaré que le "rendement des différents objets d'usage comparés les uns aux autres et à la force de travail requise pour leur fabrication" est tout ce qui reste du concept de valeur (et donc du problème de la "comptabilité") en économie politique dans une société socialiste*". De plus, en dépit des difficultés pratiques que posait la construction du socialisme en Russie bolchévique, Weil [p. 100] remarque simplement : "*Il ne peut pas non plus y avoir une telle comptabilité, parce que dans la société capitaliste, la production n'est pas soumise à une régulation intentionnelle, mais est plutôt régie par le mécanisme de la rentabilité. Dans l'économie socialiste, ce dernier est remplacé par la régulation intentionnelle sociale de l'économie, qui fonctionne selon certaines règles commerciales avérées, semblables aux règles de tactique et de stratégie qu'applique un général pour décider combien d'infanterie, d'artillerie, d'aviateurs, etc., il veut engager à des fins précises de l'action guerrière*".

Or, pour Polanyi, les objections de Weil ne réfutent pas la nécessité de la comptabilisation des sacrifices qu'une orientation socialiste de l'économie peut entraîner. Ne faut-il pas *évaluer* les conséquences des choix pour accéder vraiment à l'idéal ? Polanyi cite à cet effet un passage du livre troisième du *Capital* [Marx, 1976, p. 768] : "*après la suppression du mode capitaliste de production [mais dans le cadre du maintien de la production sociale - passage semble-t-il non cité par Polanyi-], la détermination de la valeur restera dominante, parce qu'il sera plus nécessaire que jamais de régler la durée du travail, de distribuer le travail social entre les différents groupes productifs, enfin d'en tenir la comptabilité*" (souligné par Polanyi)" [31].

Weil renvoie néanmoins Polanyi à Engels pour la critique de la politique sociale comme "*faux frais*" (en français dans le texte de Weil [1924, p. 106]) de la production capitaliste. Il accuse Polanyi de vouloir éterniser la logique de l'intervention de l'Etat dans le système de prix capitaliste [p. 102] et [p. 103] : : "*Bien entendu, il n'en va pas pour Polányi de libérer les "groupes de production", dans la réalité de l'économie socialiste à venir, des ennuis occasionnés par l'intervention de la "société" et ses "idéaux sociaux". Plutôt, les futurs groupes de producteurs auront à s'accommoder d'interventions sociales venant "compliquer la production" de la même manière que les producteurs dans l'économie capitaliste d'aujourd'hui doivent s'accommoder d'inconvénients comme les "taxes"*". Enfin, le socialisme ne nécessiterait pas la présence de prix que suppose Polanyi dans son modèle décentralisé [Weil, p. 111-112]. Il est vrai que le maintien du système de prix renvoie, chez Polanyi, au

fait traditionnel de la nécessité d'une prise en compte des choix. Le caractère anti-totalitaire du système imaginé par Polanyi apparaît pleinement. L'institution d'une transparence dans la logique des choix au niveau le plus bas du système économique et le maintien de pratiques d'échanges entre producteurs associés sont cohérents avec l'idée que l'économie n'est pas une chose et que la société n'intervient pas en tant qu'entité réifiée dans les choix socio-économiques. Dans la société socialiste, le règne de l'économie comme objectivité pure doit disparaître. Disposant d'un modèle, Polanyi [1924, p. 117] peut réfuter explicitement le débat "*scolastique entre marxistes orthodoxes et adversaires bourgeois*"; l'alternative du capitalisme n'est pas "*l'économie de commandement*". Polanyi pose clairement le problème d'une dérive "totalitaire", en un sens plus moderne, de l'économie bureaucratique à prétention socialiste. En effet, Polanyi stigmatise chez Weil l'idée d'une totalité sociale immédiatement réalisée car : [p. 123] "*Weil affirme que les consommateurs et les producteurs n'ont pas de conflit d'intérêt du tout*". Plutôt que de nier les intérêts qui surgissent de l'activité humaine, toute la tentative de Polanyi tente d'imaginer des institutions à même de promouvoir la prise de conscience de la *totalité* de la dimension économique de l'homme. Aussi, la négation de tout conflit dans la société du "*socialisme d'Etat*", pour reprendre un mot de Polanyi, ne réalise pas *de fait* la substance même de l'idéal socialiste, qui intègre l'homme dans la pluralité de ses dimensions et de ses intérêts. Il ne fait pas de doute que ce modèle polanyien implique une attention toute particulière à l'éducation. Ce problème, qui deviendra essentiel pour le reste de sa vie [Mendell, 1998], lui semble bien mis en évidence par Otto Bauer [Polanyi, 1925, p. 137] : l'idéal ne peut être achevé sans "*que chaque individu soit conscient de sa fonction particulière ; Bauer a absolument raison dans l'importance à accorder au travail d'éducation qui reste à effectuer et qui est le problème de l'organisation socialiste*". Il reste à montrer que cette visée humaniste demeure dans le projet que Polanyi élabore pour les sciences sociales dans les recherches qui s'ouvrent après la publication de la *Grande Transformation*. L'anthropologie sociale qu'il souhaite est une illustration, en effet, de la nature essentiellement non économique que le jeune Marx a magnifiquement compris. Mais les outils de l'investigation sont très éloignés de la méthode classique du marxisme. Le refus de "*l'essentialisme méthodologique*" (au sens de Popper [1950]) le marque profondément dans les années 1920.

§3. Méthodes et enjeux des sciences sociales : une lecture contrastée de Marx

Avant de mettre en évidence les différences nettes qui séparent Marx et Polanyi du point de vue des sciences sociales, il nous paraît utile de montrer des convergences d'approche qui sont aussi indiscutables que profondes. Ainsi en va-t-il du concept d'*embeddedness*, lequel peut être traduit par *immersion* ou *encastrement*, et de la non réification du concept de profit. D'une façon générale, ce que retient Polanyi de Marx, c'est qu'une science sociale qui n'historicise pas ses catégories évacue la singularité de son objet. Mais le souci que Polanyi a des faits socio-historiques et son rejet spontané de l'apriorisme le portent, très nettement à partir des années 1940, à produire une analyse institutionnelle des faits sociaux qui est distincte de l'approche en terme de rapport social de production. D'une certaine façon, son anthropologie est marquée par le retour d'une ancienne préoccupation néopositiviste. Il n'est pas étonnant que M. Godelier ait qualifié d'"*empirisme critique*" la démarche de Polanyi parce que celle-ci refuse de postuler des essences ; l'analyse institutionnelle ne repose en effet pas sur la dichotomie essence/apparence. Pourtant, une tension ne peut que se manifester chez Polanyi car son anthropologie sociologique est travaillée par une représentation de la nature humaine.

A/ La nécessaire historisation des concepts.

Polanyi [1946], dans le sillage de la problématique de la *Grande Transformation*, rappelle la contribution "*positive*" que le marxisme a apporté à la science historique. Il souligne néanmoins que M. Dobb menace l'intérêt même de l'approche marxiste en étendant à des économies non marchandes les lois du marché [p. 206] ; d'où la dénonciation d'une véritable idéologie economiciste qui réunit, aux dires de Polanyi [p. 207], Dobb d'une part, à Mises et Hayek d'autre part. L'erreur de Dobb consiste ainsi à recourir à des catégories transhistoriques qui évacuent un objet essentiel de l'historien : la mise en évidence des différences propres aux formes sociales qui jalonnent l'histoire. Marx [1857-1858, p. 18] n'a-t-il pas écrit que "*Chez les Anciens nous ne trouvons pas de recherche permettant de savoir quelle forme de propriété foncière est la plus productive, crée la plus grande richesse*" ? Même si, comme individu, observe Marx, Brutus sait prêter son argent au meilleur taux, l'essentiel consiste en ce "*qu'on recherche toujours (...) quel mode de propriété crée les meilleurs*

citoyens". Par où il apparaît clairement que Dobb néglige cette intuition fondamentale de Marx [32] reprise par Polanyi [1968, p. 65] sous le vocable d'*embeddedness* : "Aristote avait raison : l'homme n'est pas un être économique, mais un être social. Il ne cherche pas à sauvegarder ses intérêts individuels dans l'acquisition de biens matériels, mais plutôt à garantir sa position sociale, ses droits sociaux, ses avantages sociaux. Il n'accorde de valeur aux biens matériels que pour autant qu'ils servent cette fin [...]" les relations sociales de l'homme englobent, en général son économie [souligné par Polanyi] [33].

Ceci ne signifie pas que la production des concepts échappe à toute forme de transhistoricité : ainsi en va-t-il de l'utilisation des catégories polanyiennes de réciprocité, de redistribution et d'échange que L. Dumont [dans Polanyi, 1944, p.xvii] rejette au nom d'un relativisme absolu. En fait, la pertinence de certains concepts "généraux" ne vient-elle pas de la possible mise en évidence des authentiques différences et identités ?

Les concepts de surplus et de profits sont également au cœur du problème évoqué. Là encore, Polanyi, avec son école "substantiviste", oppose la finesse de Marx à une tradition qui en est issue [34]. Ainsi, H. Pearson [35] [dans Arensberg *et alii*, 1957] réfute-t-il le théorème du surplus selon lequel le simple dépassement d'un certain niveau de subsistance "devient la variable clef de l'émergence d'institutions sociales et économiques plus complexes" ; un déterminisme technique est immanent à cette conception traditionnelle que partagent les marxistes orthodoxes et même Veblen [p. 302]. Contre ces thèses réductrices, Pearson remarque que les sociétés humaines se caractérisent par une forte élasticité d'un niveau de subsistance culturellement déterminé" [p. 305] ; la thèse de l'école de Polanyi est qu'il existe "toujours et partout des surplus potentiels disponibles. Ce qui importe, ce sont les moyens institutionnels qui leur donnent vie." C'est Marx [36] qui fournit d'ailleurs une explication institutionnelle des surplus relatifs dans une économie de marché [p. 305, fr. 402] : ceux-ci résultent de l'existence d'un rapport social, fruit d'un "procès historique de séparation des producteurs et des moyens de production" [Marx, 1867 cité par Pearson, p.312] [37].

B/ L'analyse institutionnelle comme "nominalisme méthodologique" ?

Humphreys [1969, p.170] rapporte une discussion entre Polanyi et Popper [1950a, fn30, p. 484-485] où le second fut convaincu par le premier que l'intérêt des sciences sociales était de renoncer à l'"essentialisme" au profit du "nominalisme". Celui-ci, selon Popper, est en quête du comportement des choses, des régularités comportementales de façon à développer "une théorie technologique des institutions sociales" [id.]. Ainsi Humphreys [1969, p.170, fn 15] suggère une continuité entre le travail de Polanyi en sciences sociales, fondé sur les "institutions et l'analyse opérationnelle des modèles de comportement économique", et le néo-positivisme de Mach qui inspira directement Polanyi.

Sommes-nous si loin de Marx ? Cela dépend du point de vue adopté. Il est à cet égard intéressant de constater que Humphreys ne met pas en lumière un autre dialogue de 1924 entre Polanyi et Popper [1950, p. 668] où celui-ci écrit : "Je dois à Karl Polanyi la suggestion [...] que c'est Marx qui le premier conçut la théorie sociale comme conséquences sociales involontaires de presque toutes nos actions" [38]. Polanyi aurait-il eu le projet de repenser le marxisme à partir d'un individualisme méthodologique imprégné de certaines intuitions de Menger [39] ? Pourtant ce n'est pas une lecture individualiste de Marx [40] qui imprégna les recherches ultérieures de Polanyi. C'est en fait une analyse de l'économie à travers le fonctionnement effectif des institutions qui singularise pour une part son programme de recherche. D'un autre côté, comme le souligne Humphreys [1969, p.170], la définition de l'économie substantive, contre le formalisme néoclassique, possède des relents "essentialistes". Il est vrai que le contenu des institutions n'est pas indifférent à Polanyi : l'institution de l'étalon-or est un exemple évident, pour lui, de l'existence d'un dessein humain [41], comme le soutient un autre institutionnaliste, J. R. Commons [1934].

En fait, Polanyi se défiait de toutes formes de raisonnement faisant appel à quelque "ruse de la raison", son refus immédiat de l'*apriorisme* l'a donc conduit à une forme de nominalisme qui guida un certain nombre de recherches. Ce moment nominaliste de Polanyi lui fit émettre l'hypothèse que les institutions pouvaient modeler la nature humaine et constituer une sorte de facteur premier de l'analyse ne renvoyant à aucune essence. Mais Polanyi n'a jamais de fait admis le total arbitraire des formes institutionnelles sur la nature humaine, de sorte que l'institution imaginaire du *Grand Marché* ne peut que déclencher un contre-mouvement qui est adéquat à la nature de l'homme.

Polanyi, influencé par le Marx de 1844, et au moins par le reliquat d'une certaine vision religieuse de l'homme, invoque une anthropologie pour rendre compte de ruptures historiques qu'une définition trop opérationnelle de l'institution aurait empêché de penser. Notre description revient à dire que le projet substantif est un projet scientifique qui assume son fondement anthropologique et politique.

C/ La critique de l'économicisme de Marx et du marxisme.

La critique marxiste traditionnelle, parce qu'elle rejette toute forme de nominalisme et le postulat de la non-neutralité du chercheur, ne pouvait que se manifester à l'égard de Polanyi : celui-ci aurait ainsi négligé les hiérarchies "*invisibles*" mais bien "*réelles*" qui déterminent l'effectivité des ajustements institutionnels [Godelier dans Arensberg et alii, 1957, p. 17]. Pour Godelier [p. 29] en effet : "*des rapports sociaux ne jouent un rôle dominant dans une société que s'ils assument la fonction de rapports de production [...]. Mais ce contrôle de l'accès et de l'usage des moyens de production et du produit signifie également autorité et sanctions sociales, donc rapports politiques et rapports juridiques*".

Tout le problème est en effet de savoir s'il existe, surtout pour l'économie de marché, quelque chose comme un *rapport social de production* : parler de "production", par exemple pour des sociétés qui sont des "machines anti-production" [Clastres, 1978, p. 143] s'avère problématique. Polanyi [Arensberg et alii, 1957, p. 249] précise : "*On peut déterminer l'époque à laquelle le marché est devenu une force souterraine dans l'économie en notant dans quelle mesure la terre et la nourriture étaient mobilisées par l'échange et dans quelle mesure la main-d'œuvre devenait une marchandise que l'on pouvait librement acheter sur le marché. Ceci pourrait nous aider à expliquer la pertinence de la théorie économique historiquement insoutenable des stades de l'esclavage du servage et du prolétariat qui constituent la position traditionnelle du marxisme - classification résultant de la conviction que le caractère de l'économie était déterminé par le statut de la main-d'œuvre*". Néanmoins, l'intégration de la terre dans l'économie devrait être considérée comme à peine moins importante [nous soulignons]". Ainsi, toute forme d'économicisme, même subtil, n'a de sens qu'à l'intérieur d'un modèle institutionnel concret organisant l'utilitarisme économique. Hors d'un système fondé sur la quête individuelle de l'utilité et fondateur de la valeur-travail, il devient nécessaire de penser, par exemple, l'insertion de la terre dont l'importance est liée à la culture [42].

Néanmoins, si la terre, ou la main-d'œuvre sont les deux éléments déterminant la prédominance de telle ou telle forme d'intégration, selon Polanyi [p. 99] "*la série d'interactions qui s'exercent entre les hommes et leur milieu naturel, contient, en général, des significations variées dont l'aspect économique ne représente qu'un élément*". Autrement dit, l'analyse économique, doit être attentive au sens que les acteurs donnent à leurs actes, dans la pluralité de leurs motifs, ne serait-ce que pour s'éloigner de toute tendance economiciste. Polanyi rejoint ici un fondement de l'analyse institutionnaliste américaine selon laquelle les habitudes de pensées coagulées en institution sont des variables pertinentes de l'investigation scientifique. C'est sans doute ainsi que la démarcation du substantivisme vis-à-vis du marxisme peut clairement s'appréhender. Un message essentiel de la *Grande Transformation* est d'ailleurs que le marché comme institution est une idée délibérément faite réalité [43]

Polanyi en conséquence va donc jusqu'à affirmer que, le Marx du *Capital*, les socialistes marxistes et les libéraux partagent une même *Weltanschauung* que la *Grande Transformation* des années 1930 met à mal. Il n'est donc pas possible d'affirmer, comme le fait M. Godelier [1957, p. 26] à propos du refus par Polanyi de la valeur-travail que celui-ci s'inscrit "*dans le même champ théorique que les économistes libéraux*", alors qu'il essaie tout au contraire de penser la modernité comme culture produisant des théories en apparence antagonistes. C'est seulement parce que marxistes orthodoxes et libéraux se représentent l'économie comme séparée du social, qu'ils recherchent des lois propres à la sphère de l'économie. Ces démarches essentialistes ont abouti aux quêtes objectivistes du travail et subjectivistes de l'utilité comme infrastructure de la valeur. La nécessité ressentie de la théorie de la valeur n'est donc que le corrélat logique d'une époque de l'humanité si transitoire : l'émergence de l'économie hors du social.

La question de la monnaie contemporaine du *Grand Marché* illustre les propositions précédentes [Polanyi, 1944, p. 42] : "*Presque personne ne comprenait la fonction politique du système monétaire international [...]. Pour les économistes libéraux, l'étalon-or était une institution purement économique ;*

ils refusaient même de la considérer comme une partie d'un mécanisme social". De nombreux marxistes vivaient dans l'occultation du phénomène monétaire comme processus politique [p. 48] : "La guerre entre le Ciel et l'Enfer ne tenait pas compte de la question monétaire, d'où la miraculeuse union des capitalistes et des socialistes [...] et Das Kapital impliquait sous sa forme ricardienne la théorie de la monnaie comme marchandise".

Il reste à penser l'Histoire et ses déterminations puisque Polanyi refuse clairement toutes les implications du matérialisme historique. Lui-même et son école pensent que le heurt de la nature non économique de l'homme au contact des contingences ne cesse de créer de l'histoire. Polanyi rompt explicitement avec les dérivations explicites de Marx et du marxisme relatives à de quelconques "lois du développement social". Privé de la lecture de l'histoire reposant sur une logique prétendument immanente de l'économie, il est naturel que Polanyi s'abstienne de produire une théorie de l'évolution des formes socio-économiques, laquelle s'accorderait par ailleurs assez peu avec ses penchants nominalistes.

A la suite de Polanyi, Fustfeld [Arensberg *et alii*, 1957], célébrant l'importance des travaux de Thurnwald, réhabilite le poids de la contingence [p. 323] dans l'histoire. Il y aurait lieu de mettre en évidence les chocs de culture pour comprendre l'histoire : Ainsi le passage du féodalisme au capitalisme procéderait de rupture comme "l'avènement d'Etats nationaux, les grandes découvertes et la Réforme". Marx est alors cité comme "auteur allemand" [id. fn 417] ayant mis en évidence les discontinuités du développement économique.

Conclusion

Polanyi lit donc en Marx une pensée de la liberté plus que de la nécessité ; le Marx commenté le plus positivement est celui des années 1843-1844 qui pense la modernité comme réinvention du politique, à l'encontre des "industrialismes féodaux" des années 1930 qui rêvent d'en finir avec l'homme comme individu et comme personne : "Alors que le fasciste se résigne à abandonner la liberté et glorifie le pouvoir qui est la réalité de la société, le socialiste se résigne à cette réalité-là et, malgré cette réalité, prend en charge l'existence de liberté" [Polanyi, 1944, p. 333]. Plus précisément, "l'homme ne sera libre que s'il sait combien lui coûte la liberté de ses idéaux", écrivait-il déjà en 1922 : seule une éthique de la responsabilité peut donc réconcilier liberté et nécessité. En aucun cas, le développement technique ne saurait remplacer cette exigence ; il rejetait d'ailleurs dans l'"animalité" un socialisme motivé par les seules exigences des forces productives.

L'ouvrage de Polanyi est donc un appel d'une part à compléter une morale issue de l'injonction marxienne à unir théorie et pratique et, d'autre part, à refuser les déterminismes qui marquent parfois Marx et le marxisme pour des raisons qui ne sont pas tant propres à la méthodologie en sciences sociales que relatives à une exigence anthropologique.

Références bibliographiques

- Abensour M., [1997] *La démocratie contre l'Etat - Marx et le moment machiavélien*, Paris, P. U. F.
- Arensberg M., Pearson H., Polanyi K., [1957] *Les systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*, introduction à l'édition française par M. Godelier ; Paris, Larousse (1975).
- Baum G., [1996] *Karl Polanyi - On ethics and economics*, Montréal, Mc Gill-Queen's University Press.
- Becchio G., [1996] "Disembedded economy in a historical background : its concept in a Polanyi's unpublished paper", Conférence internationale Karl Polanyi, Montréal.
- Bishop J., [1994] "Karl Polanyi and christian socialism : unlikely identities", pp. 162- 178, dans K. Mc Robbie *ed.*, *Humanity, society and commitment - on Karl Polanyi*, Montréal, Black Rose Books.
- Berthoud G., Rotstein A., [1997] "The seductive market", pp. 1-15, dans M. Cangiani *ed.*, *The Milano papers - Essays in societal alternative*, Montréal, Black Rose Books.
- Cangiani M., [1994] "Karl Polanyi's articles for *Der österreichische Volkswirt*", pp. 7-25, dans K. Mc Robbie *ed.*, *Humanity, society and commitment - on Karl Polanyi*, Montréal, Black Rose Books.
- Clastres P., [1978] "Les marxistes et leur Anthropologie", *Libre* (3), pp. 135-149.
- Commons J. R. [1934] *Institutional Economics - Its place in political economy*, Tome 1 et 2, New Brunswick

- *et New Jersey*, Transaction Publishers, avec une introduction de M. Rutherford (1990, 1992).
- Duby G., [1974] "Histoire anthropologique : débat", *Annales E. S. C* (29), 6, nov. -dec., pp. 1367-1368.
- Dupré G., Rey P., [1969]"Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges", *Cahiers Internationaux de sociologie* [46], Nouvelle série, Janvier-Juin, pp. 133-162.
- Fest J., [1973] *Hitler - Tome 1, Jeunesse et conquête du pouvoir (1899-1933)*, Paris, Gallimard [1973].
- Frei N., [1987] *L'Etat hitlérien et la société allemande - 1933-1945*, préface par H. Rouso, Paris, Seuil [1994].
- Garland Y. [1973] "L'œuvre de Polanyi - la place de l'économie dans les sociétés anciennes", *La pensée* (171), sept. oct., pp. 118-127.
- Humphreys S. C., [1969] "History, economics, and anthropology : the work of Karl Polanyi", *History and theory* (8), pp. 165-212.
- Hegel G. W., [1821] *Principes de la philosophie du droit*, notice introductive par J. Hyppolite, pp. 5-26, Paris, Gallimard [1968].
- Keynes J. M. [1936], *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, traduction et introduction par Jean de Largentaye, Paris, Payot (1982).
- Kolakowski L., [1967] *Histoire du marxisme, T2 - L'âge d'or - de Kautsky à Lénine*, Paris, Fayard, [1987].
- Litvan G., [1991] "Democratic and socialist value in Karl Polanyi's thought", pp. 251-271, dans M. Mendell, D. Salée [ed.], *The legacy of Karl Polanyi*, Mc Millan, Londres.
- Marx K.,
 [1843a] "Lettre à Ruge", dans K. Marx, *Philosophie*, M. Rubel ed., pp. 33-46, Paris, Folio/Gallimard [1994].
 [1843b] "Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel", dans K. Marx, *Philosophie*, M. Rubel ed., pp. 89-108, Paris, Folio/Gallimard [1994].
 [1843c] "Critique du droit politique hégélien", Introduction et traduction d'A. Baraquin, Paris, Edition sociale [1975].
 [1844a] "La question juive", pp. 47-88 dans K. Marx, *Philosophie*, M. Rubel ed., pp. 89-108, Paris, Folio/Gallimard [1994].
 [1844b] *Les manuscrits de 1844*, introduction par Jean Salem, traduction par P. Gougeon, Paris, Flammarion [1996].
 [1845-1846] "L'idéologie allemande : "Conception et critique matérialiste du monde"", pp. 287-392 dans K. Marx, *Philosophie*, M. Rubel ed., pp. 89-108, Paris, Folio/Gallimard [1994].
 [1857-1858] "Formes qui précèdent la production capitaliste", pp. 4-33, dans M. Godelier [ed.], *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris, Mouton, 1974.
 [1867] *Le capital - critique de l'économie politique*, livre 1, Traduit par J. Roy, Paris, Editions sociales [1976].
 [1873] ""Le Capital", deuxième édition allemande, postface", pp.205-215, dans K. Marx, F. Engels, *Textes sur la méthode de la science économique*, introduction par L. Sève, traduction revue par J. P. Lefebvre, Paris, Editions sociales [1974].
 [1976] *Le capital - critique de l'économie politique, Livre 3 - Le procès d'ensemble de la production capitaliste*, Paris, Editions sociales.
- Maucourant J.,
 [1993] "Monnaie et calcul économique selon Karl Polanyi - le projet d'une économie socialiste fédérale", *Revue Européenne de Sciences Sociales* (31), 96, pp. 29-46.
 [1999] "Polanyi on institutions and money", *Edition des Actes de la Karl Polanyi International Conference* (1996, Montréal), Pat Devine, Fikret Adamn ed., Black Rose Books ; à paraître.
- Mc Murray J., [1934-1946] "The basis of the christian left", Archives Karl Polanyi, Box, 6, l'Institut Karl Polanyi d'économie politique, Montréal.
- Meillasoux C., [1994] "L'anthropologie de Marx", *Economie et Sociétés* [Série "Etude de marxologie"], S, n°30/31, 6/7, 1994, pp. 119-131.
- Mendell M.
 [1987] "Polanyi sur Marx et le marxisme", *Interventions économiques pour une alternative sociale* [Montréal], 18, pp. 241-244 et pp. 253-256 (fin).
 [1990] "Polanyi and feasible socialism", pp. 66-77, dans Kari Polanyi-Levitt [ed.] *The life and work of Polanyi*, Montreal, Black Rose Books.
 [1994] "Karl Polanyi et l'éducation socialiste", pp. 27-48, dans *La modernité de Karl Polanyi*, J. M. Servet et André Tiran ed., Paris, l'Harmattan, 1998.
- Mendell M., Polanyi-Levitt K., [1987] "Karl Polanyi : his life and time", *Studies in political economy* (22), Spring, pp. 7-39.
- Mercier-Josa S., [1974] "Sur "L'essence de l'argent" de Moses Hess", *La pensée* (173), fév., pp. 87-93.
- Nagy E. J., [1994] "After brotherhood golden age : Karl and Michael Polanyi", pp. 81-112 dans K. Mc Robbie ed., *Humanity, society and commitment - on Karl Polanyi*, Montréal, Black Rose Books.
- Ostrowestky S., [1996]"Y-a-t-il une réponse à la question juive ?", *Actuel Marx* (20), pp. 193-204.
- Polanyi K.,
 [1921-1922]"Behemoth", Archives Karl Polanyi, Box 1a, l'Institut Karl Polanyi d'économie politique, Montréal.
 [1922] "La comptabilité socialiste", *Cahier Monnaie et financement*, Lyon 2, Traduction française par A. Roque, pp. 49-97 (1994).
 [1924]"The fonctionnalist theory of society and the problem of socialist calculability -A rejoinder to Pr. L. Von Mises and Dr. Felix Weil-", traduit par Kari Polanyi-Levitt, *Cahier Monnaie et Financement*, Lyon 2, 22, 1994, pp.115-126 (1994).
 [1925]"Some reflections concerning our theory and practice", traduit par Kari Polanyi-Levitt, *Cahier Monnaie et Financement*, 22, Lyon 2, pp. 127-137 (1994).
 [1934a] "What three-fold state ?", *New Britain*, March 14, pp. 503-504.
 [1934b] "Marxism restated", *New Britain*, July 4, pp. 187-188.

- [1934c] "Fascism and marxian terminology", *New Britain*, June 20.
- [1934-1946a] "Outlines of policy on jewish question arising during the emergency period in Central and Middle Eastern Europe, Archives Karl Polanyi, Box 2, l'Institut Karl Polanyi d'économie politique, Montréal.
- [1934-1946b] "Introductory notes to Karl Marx's political economy and philosophy", Box 3, Archives Karl Polanyi, l'Institut Karl Polanyi d'économie politique, Montréal.
- [1934-1946c] "Syllabus of a lecture on marxian philosophy", Box 5, Archives Karl Polanyi, l'Institut Karl Polanyi d'économie politique, Montréal.
- [1934-1946d] "A christian view of marxism : a critique", Box 6, Archives Karl Polanyi, l'Institut Karl Polanyi d'économie politique, Montréal.
- [1934-1946d/bis] "Marxism and christianity", Box 6, Archives Karl Polanyi, l'Institut Karl Polanyi d'économie politique, Montréal.
- [1934-1946e] "Marx on corporativism", Box 6, Archives Karl Polanyi, l'Institut Karl Polanyi d'économie politique, Montréal.
- [1935]"The essence of fascism", pp. 359-394, dans L. Lewis, K. Polanyi and D. D. Kitchin [ed.], *Christianity and social revolution*, New York, Books for Libraries Press (1972).
- [1947] "On belief in economic determinism", *The sociological review*, pp. 96-112.
- [1944] *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard (1983).
- 1946] "Review of books : *Studies in the development of capitalism* by M. Dobb", *Journal of economic history*, p. 206-207.
- [1968] *Primitive, archaic and modern economies*, G. Dalton [ed.], Boston : Beacon Press.
- [1977] *The livelihood of man*, New-York-San Francisco-London : Academic Press.
- [1987a] "Marxisme et christianisme [extrait de *Christian left study circle*]", *Interventions économiques pour une alternative sociale* [Montréal], 18, pp. 245-247.
- [1987b] "Sur le fétichisme de la marchandise (extrait de *Christianity and economic life*)", *Interventions économiques pour une alternative sociale* (Montréal), 18, pp. 247-255.
- Polanyi K., Rotstein A., [1966] *Dahomey and the slave trade*, University of Washington Press, Londres.
 - Polanyi-Levitt K., [1994] "Karl Polanyi as socialist", pp. 115-134 dans K. Mc Robbie ed., *Humanity, society and commitment - on Karl Polanyi*, Montréal, Black Rose Books.
 - Popper K., [1950a] *The open society and its enemies*, Princeton, Princeton University Press.
 - [1950b] *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil (1979).
 - Rosner P., [1990]"Polanyi on socialist accounting ", pp. 55-65, dans Kari Polanyi-Levitt [ed.] *The life and work of Polanyi*, Montreal, Black Rose Books, 1990.
 - Rotstein A., [1990]"The reality of society : Karl Polanyi's philosophical perspectives", pp. 98-110 dans K. Polanyi-Levitt, *The life and work of Karl Polanyi*, Montréal, Black Rose Books.
 - Servet J. M., [1993] "L'institution monétaire de la société selon Polanyi", *Revue économique* (44), 6, Novembre, pp.1127-1148.
 - Stanfield J. R., [1986]*The economic thought of Karl Polanyi - lives and livelihood*, Londres, Mc Millan.
 - Sievers A. M., [1949]*Has market capitalism collapsed - a critique of Karl Polanyi new economics*, New York, Columbia University Press.
 - Valensi L., [1974] "Anthropologie économique et Histoire : l'œuvre de Karl Polanyi", *Annales E. S. C* [29], 6, nov. -dec., pp. 1311-1326.
 - Weil F., [1924] "La comptabilité du socialisme de Guildes : Note critique de la "comptabilité socialiste" de Polanyi", *Cahier Monnaie et financement*, Lyon 2, Traduction française par A. Roque, pp. 99-113 (1994).
- [1] M. Mendell [1987 p. 241] rappelle que les écrits de la jeunesse de Marx furent publiés en 1932 au Royaume-Uni.

[2] C. Meillassoux [1994], fin connaisseur du travail de Polanyi et de son école, s'élève contre l'idée d'une "coupure épistémologique" [p. 122-123] ; une anthropologie marxienne serait en effet possible à condition de ne pas voir en l'homme, pour reprendre les propres termes de Marx, "une conception supérieure des choses" laquelle occulte "les hommes historiques réels". Toutefois, C. Meillassoux est peu précis sur les contours de cette anthropologie alors que l'intérêt de la lecture chrétienne, proposée par Polanyi, est de montrer comment une "conception supérieure des choses" peut faire corps avec l'homme réel.

[3] Mendell [1987, p. 254, fn. 5] rappelle la distinction de Polanyi entre le concept marxien de fétichisme et son concept de "marchandise fictive", tout en soulignant qu'il faut ramener ces jugements à une même source "empirique" : "la prévalence des valeurs marchandes sur les valeurs humaines dans nos sociétés marchandes". Il nous semble que ce constat n'est pas simplement empirique mais anthropologique.

[4] Selon Polanyi, la monnaie n'est pas un moyen d'échange mais de paiement cf. Polanyi [1944, pp.258-261].

[5] Il est intéressant de noter, qu'après l'horreur hitlérienne, Polanyi fait une rapide contribution à la question juive. Il remarque que ceux-ci doivent décider pour eux-mêmes de leur identité (religieuse pour les orthodoxes, politique pour les sionistes). Néanmoins, il suggère que beaucoup de *"chrétiens nominaux"* étant d'origine juive, *la question de l'assimilation doit être posée*. Cette question, maintenant étonnante par son contenu, nous montre l'extrême prégnance de la lecture chrétienne que Polanyi fait du monde social. Ceci semble surprenant mais doit être remis dans un contexte particulier : le christianisme de Polanyi doit être relié au judaïsme de son père qui convertit sa famille. Le même genre de précaution est nécessaire pour l'analyse d'un possible "antisémitisme" du jeune Marx comme le rappelle S. Ostrowetzky [1996, p. 196] en évoquant les travaux de E. Traverso.

[6] Polanyi, à la suite probablement de Landstat et Meyer, pense que la date de rédaction de ce texte se situe en 1841-1842. En réalité, comme le souligne l'avertissement à l'édition de Marx [1843 c, pp. 7-9], ce texte date de 1843, suivi de peu par l'écriture de la *Question Juive*. L'intérêt de ce texte [p. 9-10] est d'être le témoin du passage du *"démocratisme au communisme"* ; ce sont précisément les incertitudes d'une telle période qui sont au cœur des interrogations de Polanyi.

[7] Selon l'interprétation de J. Hyppolite dans son introduction à Hegel [1821, p. 26], la question qui doit être effectivement posée suite à la lecture de ce texte de Hegel est : *"cette synthèse, qui serait la synthèse de la cité antique et du monde moderne, était-elle possible ? et l'Etat Prussien de 1820 la réalisait-il vraiment pour Hegel lui-même ?"* Le commentaire de Marx porte sur les § 261 à 313 de l'œuvre de Hegel, c'est-à-dire des pp. 277-344 de l'édition retenue.

[8] Marx [1843 c, p.127 et p.129] souligne qu'*"Hegel voit la séparation de la société civile bourgeoise et de l'Etat politique, mais il veut qu'à l'intérieur de l'Etat soit exprimée son unité, et cela est censé être mis en œuvre de telle façon que la société civile-bourgeoise forme en même temps, en tant que telle, l'élément des états de la société législative [...]* les *"soi-disant théories"* méprisées par lui exigent, en revanche, la séparation des états de la société de la société civile-bourgeoise et des états politiques. Et elles l'exigent à bon droit, car elles expriment une conséquence de la société moderne, l'élément politique des états n'étant justement ici rien d'autre chose que l'expression du fait du rapport réel de l'Etat et de la société civile bourgeoise, leur séparation."*[soulignés par Marx]. Ce commentaire des §305-307 de Hegel [1821] est à l'origine de l'affirmation par Polanyi de la "radicalité" de Marx qui exprime ainsi la tendance la plus singulière de notre modernité. Donc, même à reconnaître qu'Hegel pense bien la modernité comme opposition de la société civile à la société politique [Baraquin dans Marx, 1843 c, p. 18], la proposition que les états [p. 15] puissent exprimer "l'unité du particulier et de l'universel, de l'homme et du citoyen", est une négation même de ce qui est reconnu comme l'essence de la modernité. Ainsi, contre Hegel, Marx se situe dans une tradition, qui depuis Machiavel passant par Spinoza, pense l'autonomie du politique ; ceci est vrai au moins dans ce texte de 1843, comme le souligne M. Abensour [1997, p.13]. En effet, "à l'encontre de la primauté accordée à de la vita contemplativa du christianisme qui, au nom de la vie céleste, a jeté le discrédit sur la politique", cette tradition veut renouer de façon moderne avec la vita activa des animaux politiques pensés par Aristote. C'est bien cette redécouverte de la politique que lit Polanyi chez le jeune Marx ; une telle position politique s'accorde avec la croyance polanyienne en la capacité que l'homme a de produire consciemment son histoire. En revanche, quand Marx en 1859, dans l'Avant propos de la critique de l'économie politique [cité par Abensour, 1997, p.11] veut chercher dans l'économie politique "l'anatomie de la société civile", et invente le matérialisme historique, il rompt avec le "moment machiavélien", dans lequel de facto les intuitions politiques de Polanyi s'inscrivent.*

[9] C'est un rapport difficile, marqué d'amnésies, avec Marx et le marxisme, qui entraîne Polanyi [cité par Litvan, 1991, p. 265] à écrire en 1950 cette phrase improbable : *"je ne me suis plus intéressé au marxisme depuis l'âge de 22 ans"*. E. Nagy [1994, p. 98-99] souligne en effet, qu'en 1938, comme beaucoup d'intellectuels, Polanyi croit que les procès de Moscou n'étaient pas truqués. C'est là le *"point bas"* de l'itinéraire d'un homme effrayé par le fascisme et tenté par la croyance en la réalité d'un idéal social. Sans doute il y avait aussi cette volonté de s'opposer, maladroitement, à ceux qui, comme son frère Michael voient dans le fascisme la progéniture monstrueuse du marxisme [p. 101].

[10] Le christianisme de Polanyi était personnel et ne passait pas par la médiation institutionnelle d'aucune Eglise.

[11] Polanyi avait en sa possession une reproduction faite par lui-même (disponible à l'Institut Polanyi de Montréal) de quelques extraits des lettres de Marx à Ruge [1843a, pp. 33-39].

[12] Ceci ne signifie pas qu'il faille opposer radicalement une théorie de l'aliénation à une pensée de l'exploitation, car, selon Polanyi, les concepts du deuxième Marx sont utiles pour l'analyse économique du capitalisme.

[13] Le refus que Polanyi manifeste très tôt contre le kantisme et les formes de raisonnement *a priori* n'a pas contribué à lui donner une tournure d'esprit typique de la philosophie traditionnelle. Son positivisme lui fait traduire en hongrois, en 1909, l'ouvrage de Mach ; on comprend l'éloignement de Polanyi par rapport à certains marxistes ! Un quart de siècle après environ, Polanyi [1934-1946c] évoque, dans quelques notes brèves, le matérialisme qui, dans sa version [p. 2] "*dialectique*" est "*obscur*" du point de vue scientifique. Une attitude néopositiviste et une certaine attitude empiriste fondent chez lui une interprétation particulière de Marx (voir *infra*).

[14] C'est le titre même de la première édition anglaise de la *Grande Transformation*.

[15] Kolakowski [1967, p. 283] note à propos des membres de ce courant : "*Leur défense du marxisme s'adressait à tous ceux qui se réclamaient d'une pensée rationnelle, et non pas seulement à ceux qui considéraient que sa justesse provenait de son point de vue de classe*". Notons par ailleurs que le texte de Polanyi [1925] est paru dans la revue mensuelle des austro-marxistes *der Kampf* fondée en 1907 ; la version originale en allemand est reparue en 1983 dans G. Mozetic [ed.], *Austromarxistische Positionen*, Vienne, Böhlhan-Verlag.

[16] On peut trouver une discussion de ce modèle dans Rosner [1990] et Maucourant [1993]. Nous nous attardons uniquement sur les traits saillants de ce modèle relatif à l'héritage marxien et aux attaques de certains marxistes.

[17] Polanyi [1935, p.391] rappelle un discours d'Hitler, forme de constat du moment, proclamant l'incompatibilité entre le "*principe de l'égalité démocratique en politique et le principe des propriétés privées des moyens de production*". N. Frei [1987, p. 241] souligne que les mentalités collectives ont été façonnées "efficacement" durant la période nazie : l'importance accordée au rôle du producteur a impliqué un "*souci de rendement et de l'efficacité*", "*utile*" lors de la reconstruction. Ce simple rappel montre à quel point l'inhumanité est inscrite dans les développements industriels [p. 242], sur quoi Polanyi ne cesse d'insister.

[18] Polanyi, dès 1943, est convaincu de la validité du monde keynésien esquissé par le *New Deal*. Voir Polanyi cité par Litvan [1991, p. 260].

[19] Relire Marx, et lire Polanyi, est donc d'un intérêt certain à une heure où, dans un singulier rituel d'inversion, l'on juge que les pratiques marxistes sont l'origine vraie du fascisme. La "*querelle des historiens*" inaugurée en Allemagne par E. Nolte est ici visée ; c'est d'ailleurs dans la célèbre biographie d'Hitler, due à Fest [1973, pp. 97-98], restée longtemps une référence, que l'on trouve une façon de "révisionnisme" tiré déjà explicitement de Nolte. Néanmoins, c'est avec justesse que Fest souligne l'horreur de la politique, comme dimension de la vie culturelle du peuple allemand de l'époque, lequel rend compte de ce phénomène qui est notre présent objet : *la capacité de destruction de la politique comme condition du fascisme*. A cet égard, Fest cite Veblen pour qui la révolution industrielle avait été en Allemagne [p. 102] si totale et résolue ; citation intéressante à même de mettre en évidence les contradictions culturelles d'une industrialisation très rapide, promptes à activer les fantasmes "vitalistes" dénoncés par Polanyi ! Autrement dit, le danger fasciste n'est pas une simple contingence politique mais l'expression possible de la culture industrielle.

[20] Concrètement, la destruction des formes politiques permet l'arbitraire d'une *polycratie* créatrice d'arbitraires, laquelle est peut être à l'origine de l'image d'Hitler un "*dictateur faible*" [Frei, 1987, p. 239] relativement au seul *idéal* totalitaire.

[21] Il est intéressant de noter que N. Frei [1987] confirme l'idée selon laquelle le "dirigisme" de l'Etat nazi ne provenait pas de la prise en compte, par une instance totalisante, d'un intérêt social. Il rappelle ainsi la "*privatisation*" achevée en 1938 [p.134] de la politique économique du Troisième Reich, notant à cet effet l'importance d'I.G Farben. Il est donc possible de redonner quelque crédit à l'analyse socialiste que Polanyi fait du fascisme sous sa forme nazie : la planification nazie était l'expression même d'un pouvoir de classe. En droit et en fait, dès 1934, l'entreprise, à l'image de la "*communauté nationale*", est dirigée par un "Führer" qui n'est rien d'autre que l'ancien patron.

[22] qui interprète la dominance d'une classe comme produit d'un développement des forces productives.

[23] Voir aussi nombre de jugements émis par Polanyi [1944, p. 209-210] sur le fait que normalement, "*une classe grossièrement égoïste ne peut se maintenir au pouvoir*".

[24] L'utopie destructrice du marché autorégulateur [Polanyi, 1944, p. 203] tient en la "*blesse mortelle infligée aux institutions*" ; les catastrophes alimentaires en Inde, au XIX^e siècle, ne proviennent pas en effet du phénomène de l'exploitation mais de la destruction des institutions traditionnelles qui assuraient réciprocité et redistribution. La déchéance morale [p. 212-213] qui accompagne ce vide culturel est un motif supplémentaire de la régression des niveaux matériels de l'existence.

[25] En note, Polanyi cite Marx [1844b]. Durant sa décennie anglaise, Polanyi, dans des notes destinées à un cours, insiste déjà sur le caractère "*non dogmatique*" du marxisme comme philosophie révolutionnaire et sur l'idée que le "matérialisme historique" implique des "*sacrifices*" de façon à ce que la classe dominée puisse accéder à la direction politique [Polanyi, 1934-1946 c].

[26] Les trois paragraphes suivants résument un propos qui est l'objet de Maucourant [1993].

[27] Il convient de souligner que Mises considère avec intérêt la défense par Polanyi d'un socialisme non fondé sur la planification impérative (voir Maucourant 1993).

[28] En 1943, Polanyi, répondant à son vieil ami, Oskar Jaszi, rappelle son attachement à une alternative à la dichotomie : planification centralisée ou *laissez-faire*. Cf. G. Litvan [1991, p. 252 et p. 259].

[29] Paru à l'origine sous le titre : "Die funktionelle Theorie der Gesellschaft und das problem der sozialistische Rechnungslegung Eine Erwiderung an Pr. Mises und Dr. Felix Weil", *Archive für Socialwissenschaft und Socialpolitik* [52], 1, pp. 218-228, 1924.

[30] Polanyi doit à Cole ce type d'argumentations à l'origine de la "*théorie fonctionnelle*".

[31] La version anglaise du texte de Polanyi où Marx est précisément cité doit être rappelée. En effet, l'usage du mot "réglementer" peut [1924, p. 115, fn1] obscurcir le sens de la citation de Marx : "*the problem of value will continue to rule the process of social production in so far as the measurement of labour time and the division of labor among the productive activities will require a system of accounting [Buchführung] which will be more important than ever.*"

[32] De même, Humpheys [1969, p. 203] se trompe en affirmant que, chez Marx, à la différence de Polanyi, la subordination de l'économie au social n'est vraie que pour le communisme. De même cet article de référence, d'une richesse indéniable par ailleurs, commet cette autre erreur de croire que Polanyi exprime sa foi en un socialisme "*planifié centralement*" en 1922 [p.169] !

[33] D'où une conclusion étrangère au *corpus* marxien primitif. Pour Polanyi [dans Arensberg et alii, 1957, p. 244] : "*Il importe de tenir compte de l'aspect non économique. Car il se peut que la religion et le gouvernement soient aussi capitaux pour la structure et le fonctionnement de l'économie que les institutions monétaires ou l'existence d'outils et de machines qui allègent la fatigue du travail*".

[34] A ce propos, Stanfield [1986, p.14-15] évoque l'amitié de Polanyi et Lukacs qui n' a pas été sans incidence sur le traitement de cette question par Polanyi.

[35] H. Pearson, un des étudiants qui était le plus proche de Polanyi, a édité des textes écrits par celui-ci au début des années 50, sous le titre devenu classique de *Livelihood of man*.

[36] Dans le cadre du marxisme, il est sans doute possible de rendre compte de situations où existe le primat de l'institutionnel sur des rapports sociaux de production. A cet égard, Humphreys [1969, p. 203] souligne l'importance du travail de Meillassoux qui tente de réconcilier le rôle central des institutions présidant à la répartition de produit social dans des sociétés où la technique est simple et la terre abondante. Cette idée, qui n'est pas par ailleurs nouvelle [p. 182, fn 59], explique donc que la compétition économique passe plutôt par le contrôle des individus que par la maîtrise des moyens de production. Mais Humphreys observe justement que, selon Polanyi, l'économie dans les sociétés modernes, participe du "*renforcement des relations sociales*" et aurait donc rejeté une analyse *strictement* économique des institutions .

[37] *A contrario*, dès l'oraison funèbre sur la tombe de Marx, Engels professe un déterminisme économique radical [p. 305].

[38] Certes, Popper ajoute aussitôt que Marx est un "*collectiviste méthodologique*" car les conséquences inattendues se comprennent en terme de "*means of production*". Il est évident que Popper n'approfondit pas cette question ; car enfin, les "moyens de production", même du point de vue de l'individualisme méthodologique, peuvent procéder de choix individuels passés qui donnent précisément naissance aux "*logiques de situations*" privilégiées par Popper. Il apparaît donc qu'on peut être "nominaliste" et aboutir à des concepts dérivés qui peuvent être "collectivistes" et dont le statut théorique n'est pas d'une grande clarté. Ne s'agit-il pas en fait de l'aporie propre à l'individualisme comme méthode ? Enfin, Popper [1950 b, t1 p. 181, fn 25] et [1950 b, t2, p. 227, fn 5] dans sa traduction française ne fait plus mention de conversations avec Polanyi. Cette édition de 1976 témoigne t-elle d'une occultation délibérée par Popper d'une référence qui serait devenue gênante ? Quel serait, en tout état de cause, le sens d'une version abrégée d'un ouvrage aussi important de Popper ?

[39] Voir Polanyi [1977, p. 21-24] qui explique que le véritable concepteur du projet substantiviste n'est autre que Menger lui-même. Hayek ne préféra pas rendre compte de l'évolution de la pensée de Menger dans les éditions anglaises de celui-ci, *au mépris d'une déontologie minimale* [p. 23].

[40] Reprise d'une façon particulière depuis par le courant "*analytique*".

[41] En cela, K. Polanyi est proche des intuitions institutionnalistes. Ce n'est pas un hasard si ses élèves ont pris une part importante dans la perpétuation du "*vieil institutionnalisme*". Voir Maucourant [1999].

[42] Polanyi [1977, p. 51] rapporte ainsi que : "*Margaret Mead avait décrit ceci comme le fait que l'homme "appartient" à la terre plutôt que la terre à l'homme. Le comportement est réglé non pas tant par des dispositions attribuées à l'individu que par des engagements de l'individu à cultiver des parcelles définies de terre*".

[43] La discussion intéressante des thèses de Polanyi par M. Godelier manque son objet même si l'approche substantive originelle concède effectivement à l'approche formelle dominante une place démesurée : le champ des rapports marchands modernes. A ce propos voir Dupré et Rey [1969].