

ANTHROPOLOGIE ÉCONOMIQUE

Christian Arnsperger
Université de Lausanne

Version *pre-print* d'une entrée du *Dictionnaire de la pensée écologique*,
D. Bourg & A. Papaux (dir.), Paris, PUF, 2015

Assumer l'appartenance à la biosphère

La crise environnementale globale est, dans ses multiples dimensions, anthropogène. L'Holocène est aujourd'hui relevé par l'« Anthropocène » : l'humanité dans son ensemble, quoiqu'à des degrés extrêmement divers selon les cultures et les régions, est devenue la principale force de modification de la biosphère. Causée par les actions humaines, la crise environnementale doit logiquement être résolue par elles. Nous sommes, en ce sens, au cœur de ce que le géochimiste Vladimir Vernadsky appelait, dès les années 1920 la « noosphère » : issus, comme toute autre espèce vivante, de la biosphère et de ses processus complexes de composition et d'émergence, les êtres humains sont de surcroît dotés d'une capacité réflexive qui les rend capables d'être conscients de cette appartenance à la totalité vivante du monde et les oblige à l'assumer.

Cependant, aucun déterminisme biologique ou comportemental ne dicte à l'être humain une *façon particulière* d'assumer son appartenance à la biosphère. Il n'existe guère, jusqu'à preuve du contraire, d'« instinct biosphérique » ou de « gène de la biophilie ». Toutefois, étant un organisme vivant, donc fragile et mortel, tout être humain est comme « rivé » à une finitude personnelle qui, il le sait ou le pressent, lui vient de la nature comme lieu d'un ancrage existentiel radical. Dès lors, s'il n'y a guère de « nature humaine », il y a bel et bien un enracinement organismique et corporel, donc une *naturalité* humaine. L'être humain doit nécessairement porter, d'une manière ou d'une autre, la finitude de la nature en lui et en dehors de lui. Face à cette double finitude, le déni, voire le rejet haineux sont des attitudes a priori tout aussi envisageables que le

respect ou même l'amour envers la biosphère. C'est ici, nous suggère l'anthropologue Ernest Becker (1962, 1973), qu'intervient *la culture comme dispositif collectif d'assomption de la finitude individuelle*.

L'une des tâches les plus urgentes de l'anthropologie est de comprendre comment, sur fond d'un universel de naturalité humaine, différentes dispositions existentielles envers la biosphère (son exploitation, sa restauration, sa protection, son respect, sa vénération, etc.) émergent de différents dispositifs culturels et, en retour, nourrissent et façonnent ces dispositifs (Descola, 2005).

L'impasse écologique d'*Homo œconomicus*

Dans la mesure où c'est aujourd'hui l'économie qui fournit les mécanismes principaux à travers lesquels les actions humaines façonnent la biosphère, c'est avant tout à l'*anthropologie économique* qu'échoit de devoir penser les voies de sortie de la crise environnementale. Il ne s'agit pas là d'une prétention impérialiste : il faut simplement prendre acte de la prédominance de l'économie dans les impacts anthropiques, qui n'est pas un fait de nature mais résulte elle-même d'une construction culturelle. Karl Marx parle à ce titre de l'autonomisation de l'économique à l'égard du socioculturel. Des penseurs aussi divers que Marcel Mauss (1923-24), qui parle d'« oubli » des normes non économiques, et Karl Polanyi (1944), qui parle de « désencastrement », la placeront au cœur des crises sociales et morales traversant la modernité. Qu'elle s'avère aussi aujourd'hui être le nœud de la crise écologique (Arnsperger, 2013) n'est guère surprenant ; c'est même la suite logique du processus même d'autonomisation moderne : de milieux humains (ou « écoumène » ; voir Berque, 2000), les espace-temps biosphériques sont devenus structurellement des moyens à disposition, au pire à exploiter aveuglément jusqu'à épuisement, au mieux à gérer en vue de rationaliser la production de biens finaux et la rendre la plus efficace possible. Quant à la finalité de ces biens finaux, elle échappe à toute hétéronomie religieuse bien entendu, mais aussi sociale et, plus généralement, symbolique. Elle réside, sous forme de « préférences », dans des « individus » (Schneider, 1974) qui ne se conçoivent en rien comme ayant émergé biologiquement de la biosphère et faisant intégralement partie d'elle.

Homo œconomicus apparaît comme aboutissement moderne d'*Homo sapiens*. Sa sagesse de vie consiste à maximiser toutes les consommations finales possibles comme autant de composantes de l'« utilité ». À peine est-il conscient de ce que cette maximisation nécessite une extraction de matières premières, notamment énergétiques, perçues comme essentiel-

lement illimitées (Daly, 1991 ; Passet, 1996) et servant de simple substrat au processus qui concentre sur lui toutes les attentions : la combinaison du travail humain et du travail mécanique, indéfiniment rationalisable par l'innovation technologique et démultiplicatrice de la productivité. Force est donc de constater, au plus tard à partir du XVIII^e siècle, la conjonction d'une autonomisation de la sphère économique et d'un acosmisme anthropologique – conjonction qui va ouvrir grand la porte à un double « verrouillage » au niveau de la culture économique et des modes de vie.

D'une part, la *croissance économique* devient (propulsée qu'elle est par la mise à profit des effets-rebond successifs que permettent les vagues successives d'innovation technologique) le présupposé et, de plus en plus, la mesure même de tout développement humain (Latouche, 2006 ; Jackson, 2009). En quelques décennies, quinze millénaires d'existence humaine sans impact majeur et irréversible sur la biosphère sont relégués à l'imaginaire de la misère matérielle et de la stagnation culturelle et morale (Friedman, 2005).

À une mosaïque d'*anthropologies ancestrales et pré-modernes de l'habitation du cosmos* succède donc, d'autre part, une véritable *anthropologie de la croissance acosmique*. À des communautés humaines qui « composent », d'une manière ou d'une autre, avec leur coin de biosphère en élaborant des cultures encastrant subtilement l'économique dans un ordre social et symbolique où la nature joue le rôle de régulateur plutôt que de ressource (Berkes, 2013), succèdent des collectivités – essentiellement axées autour des Etats-nation et des vagues successives de globalisation qu'ils impulsent – pour qui la biosphère, qui n'est jamais perçue comme un tout organique et vivant, représente un ensemble de « services écosystémiques » essentiellement illimités et voués à parcourir en quantités croissantes les structures réticulaires grâce auxquelles l'économie de marché les distribue à des individus acquisitifs et possessifs (Macpherson, 1962) pour qui la consommation de biens finaux semble porter le sens de la vie (Arnsperger, 2005).

Dans l'ordre marchand d'après l'autonomisation de l'économique, il n'y a plus de symboles qui puissent servir de guides ou de gouvernails aux individus pour limiter – quelquefois contre leur gré, mais toujours dans l'ombre d'un imaginaire collectif puissamment performatif – leur impact sur la biosphère. La coordination des actions économiques, des investissements en amont et des consommations en aval, n'est plus symbolique et organique et rapportée à une « hétéro-transcendance » ; au contraire, elle est mécanique et interindividuelle, confinée au périmètre

au sein duquel un ensemble complexe de décisions individuelles se compose par mimétisme, sympathie, concurrence, envie, crainte, convoitise, etc. et s'« auto-transcende » pour atteindre, à travers des prix et des flux marchands, une cohérence émergente et par conséquent purement auto-référentielle (Hayek, 1945 ; Dupuy, 1992). Entièrement organisée autour d'individus conçus comme autonomes et censés être auteurs de leur propre être, la totalité économique est non seulement « asociale et inculte » car elle s'ignore comme partie de la totalité sociale et de la culture, mais elle est aussi « hors sol » car elle s'abstrait de la totalité des métabolismes, des écosystèmes et des espèces non humaines dont l'existence la soutient pourtant à tout instant. Raison pour laquelle le gros des sciences sociales n'a jamais, jusqu'à récemment, considéré la nature comme une thématique en soi (Murphy, 1994). Comment en est-on arrivé à cette situation, et comment en sortir ?

Vers une anthropologie économique de la durabilité

Dans un ouvrage capital, Christian Marouby (2004) a montré comment, à la fin du XVIII^e siècle, Adam Smith a rationalisé l'anthropologie moderne de la croissance. Cent-cinquante ans plus tard, le socialiste laïc Marcel Mauss cherchera dans le fonds ethnographique de son temps les traces d'une solidarité et d'une cohésion sociales qu'il juge essentielles pour humaniser l'économie de marché. Il trouvera dans les pratiques du don et du contre-don de certaines sociétés traditionnelles un invariant invisible permettant de limiter les impacts délétères des échanges marchands en leur redonnant, pour ainsi dire, une âme. D'une façon analogue, le libéral théiste et providentialiste Adam Smith prétend - comme le montre Marouby - avoir détecté dans les comptes-rendus ethnographiques disponibles à son époque un paradoxe dont la résolution lui semble offrir la clé de compréhension de l'évolution humaine depuis l'apparition d'*Homo habilis* et des premières communautés de chasseurs-cueilleurs.

Comment est-il possible, se demande Smith, que les premiers humains modernes (au sens de la paléontologie) aient vécu dans la misère la plus complète - thèse qui sera réfutée dans la seconde moitié du XX^e siècle par les anthropologues Paul Shepard (1973) et Marshall Sahlins (1974) - et qu'ils soient malgré tout parvenus à développer les premiers embryons d'une division du travail, que l'absence d'un surplus initial suffisant aurait pourtant dû les empêcher de même concevoir ? Seule explication possible aux yeux de Smith : la « main invisible » d'une Providence inscrite de tous temps dans la nature elle-même. Ainsi, *Homo*

œconomicus et sa pulsion d'améliorer son sort matériel et sa réputation sociale à travers l'enrichissement et l'accumulation, devait déjà se trouver en germe, tel une sorte de programme génétique, non seulement chez tous les peuples horticoles et agricoles d'avant l'industrialisation, mais même déjà chez les chasseurs-cueilleurs primitifs. C'est par cette rétrojection de la rationalité économique étroite vers les origines de l'humanité que s'opère une clôture méthodologique radicale : *Homo œconomicus* apparaît comme une émanation de la nature elle-même, voulue par sa propre économie. Comme cet homme économique est par ailleurs incapable de distinguer entre ses besoins authentiques et ses désirs passagers, donc incapable d'assumer son appartenance à la nature autrement qu'en la traitant comme un ensemble de ressources à exploiter et de dépotoirs à remplir, on devrait en conclure (même si ni Marouby, ni Smith lui-même ne le formulent ainsi) que la nature, ayant « produit » *Homo œconomicus*, serait finalement autodestructrice – une thèse opposée à celle de Vernadsky, qui voyait dans la « noosphère » l'avènement d'un niveau de conscience holiste et d'une nouvelle « identité écologique » de l'être humain.

Ayant ainsi montré les origines philosophiques profondes de l'impérialisme méthodologique de l'économie mainstream et de son anthropologie économique de la non-durabilité, Marouby souligne ensuite que nous avons à découvrir des façons neuves de produire, consommer, financer et commercer – bref, de chercher la reconnaissance mutuelle. Dans une perspective écologique, ces façons neuves doivent découler d'une nécessaire prise de conscience : nous ne sommes pas des atomes newtoniens séparés de la nature non humaine (Mathews, 1991), et notre finitude ne doit pas nous mener à dégrader la biosphère pour nier illusoirement notre naturalité, donc notre mortalité (Fritsche et Häfner, 2012).

C'est sur cette base existentielle renouvelée que pourra s'édifier une nouvelle *anthropologie économique de la durabilité*. Certes, elle requerra que l'on abandonne *Homo œconomicus*, mais c'est précisément ce que commence déjà à faire la nouvelle recherche expérimentale en anthropologie économique, qui montre l'importance de la coopération et de la moralité (Bowles et Gintis, 2013), ainsi que de l'écologie et du lien à la nature (Hawken, 2010). Dans les pratiques sociales, de multiples expérimentations avec des modes de vie non consuméristes, non productivistes et non « croissancistes » (Manier, 2012 ; Schor et Thompson, 2014) semblent corroborer aujourd'hui ce tournant écologique de l'anthropologie économique.

Bibliographie

ARNSPERGER, Ch., *Critique de l'existence capitaliste : Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf, 2005. – ARNSPERGER, Ch., « Fonder l'économie écologique : Crise environnementale, crise économique et crise anthropologique », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°276, 2013, pp. 93-120. – BECKER, E., *The Birth and Death of Meaning : An Interdisciplinary Perspective on the Problem of Man*, New York, Free Press, 1962. – BECKER, E., *The Denial of Death*, New York, Free Press, 1973. – BERQUE, A., *Écoumène : Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000. – BERKES, F., *Sacred Ecology*, Londres, Routledge, 2013. – BOWLES, S., GINTIS, H., *A Cooperative Species : Human Reciprocity and Its Evolution*, Princeton, Princeton University Press, 2013. – DALY, H., *Steady-State Economics*, Washington, D.C., Island Press, 1991. – DAVIDSON, R., HARRINGTON, A., *Visions of Compassion : Western Scientists and Tibetan Buddhists Examine Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2001. – DESCOLA, Ph., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005. – DUPUY, J.-P., *Le sacrifice et l'envie : Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. – FRIEDMAN, B., *The Moral Consequences of Economic Growth*, New York, Knopf, 2005. – FRITSCHÉ, I., HÄFNER, K., « The Malicious Effects of Existential Threat on Motivation to Protect the Natural Environment and the Role of Environmental Identity as a Moderator », *Environment and Behavior*, vol. 44, 2012, pp. 570-590. – HAWKEN, P., *The Ecology of Commerce*, New York, HarperCollins, 2010. – HAYEK, F.A., « The Use of Knowledge in Society », *American Economic Review*, vol. 35, 1945, pp. 519-530. – JACKSON, T., *Prosperity Without Growth : Economics for a Finite Planet*, Londres, Routledge, 2009. – LATOUCHE, S., *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006. – MACPHERSON, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962. – MANIER, B., *Un million de révolutions tranquilles : Travail, argent, habitat, environnement,...* Comment les citoyens changent le monde, Paris, LLL, 2012. – MAROUBY, Ch., *L'économie de la Nature : Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Seuil, 2004. – MATHEWS, F., *The Ecological Self*, Londres, Routledge, 1991. – MAUSS, M., *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-24)*, Paris, PUF, 2012. – MURPHY, R., *Rationality and Nature : A Sociological Inquiry Into a Changing Relationship*, Boulder, Westview Press, 1994. – PASSET, R., *L'économie et le vivant*, 2^e édition, Paris, Economica, 1996. – POLANYI, K., *The Great Transformation : The*

Political and Economic Origins of Our Time, New York, Beacon, 1944. – SAHLINS, M., *Stone-Age Economics*, Londres, Routledge, 1974. – SCHNEIDER, H., *Economic Man : The Anthropology of Economics*, New York, Free Press, 1974. – SCHOR, J., THOMPSON, C., dir., *Sustainable Lifestyles and the Quest for Plenitude : Case Studies of the New Economy*, New Haven, Yale University Press, 2014. – SHEPARD, P., *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, New York, Scribner, 1973.

Christian ARNSPERGER