La société des propriétaires

Acheter sa place dans le monde moderne

Ian Marcus Corbin

La conception moderne de l'économie fait de la propriété le bien suprême. Posséder des richesses et ressources matérielles est le nouvel horizon indépassable de nos sociétés de plus en plus individualistes. Face à cette course au profit et à la propriété privée, la solidarité sociale et le bien commun sont un rempart.

Selon les économistes, la propriété est fondamentalement le droit d'exclure. Elle établit des limites et permet au propriétaire de décider qui peut les franchir. Ce que je possède m'appartient véritablement – la chose et moi formons en quelque sorte un tout – précisément dans la mesure où je peux en interdire l'accès aux autres. Cette conception de la possession et de l'appartenance est curieusement négative, mais elle a le mérite de la clarté et de la simplicité. La propriété a toutefois pris une signification plus large à notre époque. Bien plus qu'un régime d'accès aux biens, la propriété est désormais le principal moyen par lequel les gens cherchent à trouver leur place et à se sentir chez eux dans le monde.

La vision propriétariste du monde

Tout un paradigme culturel s'est développé autour de la fétichisation de la propriété. On pourrait l'appeler « le propriétarisme » – une vision du monde selon laquelle la propriété est ce qui confère à l'individu son identité, sans qu'elle soit limitée par le moindre devoir. Cette vision du monde imprègne de nombreux aspects de la vie américaine au xxi[e] siècle, au point de nous paraître désormais tout à fait naturelle : bien sûr, chacun d'entre nous en veut toujours plus pour soi-même, et chacun s'efforce d'accaparer et de conserver autant de choses qu'il peut par tous les moyens possibles. Cela en est venu à être considéré comme la nature humaine. Mais ce n'est pas le cas. De nombreux observateurs extérieurs ont souligné le caractère étrange, voire pathologique, de la culture propriétariste. Le sorcier sioux Oglala Black Elk, réfléchissant à l'emprise de cette culture sur les Lakota, a témoigné de son premier voyage à New York :

« *Je voyais bien que les Wasichu [les hommes blancs] ne se souciaient pas les uns des autres comme le faisait notre peuple avant que le Cercle sacré de la nation ne soit brisé. Ils se seraient tout pris les uns aux autres s'ils le pouvaient, si bien que certains possédaient plus que ce dont ils avaient besoin, tandis que des masses de gens n'avaient absolument rien et mouraient peut-être de faim. Cela ne pouvait pas valoir mieux que les anciennes coutumes de mon peuple*[1]. »

Si nous sommes nombreux à supposer qu'une grande partie des gens prendraient effectivement tout à leur voisin s'ils le pouvaient, nous ferions bien de nous rappeler qu'une grande partie de l'humanité a trouvé cette façon de vivre inexplicablement étrange.

Il ne faut bien sûr pas aller jusqu'à imaginer que la quête de la richesse soit une invention moderne. Il y a environ deux mille ans, l'apôtre Paul avertissait déjà que l'amour de l'argent est la racine de tous les maux. Mais il semble bien que le culte généralisé et sans vergogne de la richesse soit un phénomène relativement récent. En 1944, dans *La Grande Transformation*, l'historien de l'économie Karl Polanyi rapporte que les ethnologues étudiant les systèmes prémodernes de travail et d'échange avaient généralement constaté une absence remarquable du « *motif du gain* » et même du « *principe du travail contre rémunération* »[2]. Ces systèmes prémodernes sont variés : certains se caractérisent par un système de don et de contre-don, d'autres par une

redistribution centralisée et d'autres encore par une économie de subsistance à l'échelle du foyer. Aucun d'entre eux n'était parfait. La possibilité de conflits, d'injustices, de dominations et de pénuries subsistait. Mais si les ethnologues ont raison, la passion de l'argent ou des biens matériels n'est généralement pas le principal motif d'action, et n'est souvent même pas important. Au contraire, selon Polanyi,

« *La découverte majeure des recherches historiques et anthropologiques récentes est qu'en règle générale, l'économie de l'homme est immergée dans ses relations sociales. On n'agit pas dans le but de préserver son intérêt individuel lié à la possession de biens matériels ; on agit pour préserver son statut social, ses droits sociaux, son capital social. On n'accorde de valeur aux biens matériels que dans la mesure où ceux-ci servent cette fin*[3]. »

Ces sociétés prémodernes considéraient l'économie comme une composante nécessaire d'un ensemble plus vaste d'activités et de valeurs humaines. Les économies de marché modernes ont, met en garde Polanyi, dissocié l'activité économique de toute conception plus générale du bien de la société humaine et ont laissé la recherche du profit imposer sa loi sans entrave. Le libéralisme classique promettait que l'économie de marché pourrait fonctionner de manière autonome, selon sa propre trajectoire, ses propres valeurs et ses propres critères, sans affecter la société environnante. Polanyi soutient au contraire que le marché a tout englouti. Nous n'avons pas simplement une économie de marché ; nous avons une société de marché.

Les économies de marché modernes ont (…) dissocié l'activité économique de toute conception plus générale du bien de la société humaine et ont laissé la recherche du profit imposer sa loi sans entrave.

Polanyi est un historien, pas un spécialiste d'éthique. Son objectif principal est de montrer à quel point notre organisation actuelle est inédite d'un point de vue historique. Aristote – que Polanyi cite avec approbation – va plus loin, en affirmant que le commerce animé par l'avarice est contraire à la nature

humaine, et donc néfaste pour nous. Dans le premier livre de sa *Politique*, il écrit :

« *Il existe deux sortes d'acquisition de richesse : l'une relève de la gestion du ménage, l'autre du commerce. La première est nécessaire et honorable, tandis que celle qui consiste en commerce est à juste titre condamnée ; car elle est contre-nature et constitue un moyen par lequel les hommes tirent profit les uns des autres*[4]. »

Selon Aristote, le caractère contre-nature du commerce provient de sa nature extractive et exploitatrice. Certes, une certaine forme d'échange est souvent nécessaire. Aucun foyer n'est entièrement autosuffisant, et aucun ne devrait d'ailleurs l'être. Mais le commerce dans lequel je cherche à tirer de quelqu'un plus que ce que je lui donne en échange est prédateur et cupide. C'est une violation de l'amitié fondamentale qui existe entre les êtres humains. Ce genre de cupidité n'a pas de limite. Elle est obsédée par une accumulation pure, brute, aveugle et infinie, plutôt que par le bien du foyer ou de la communauté au sens large. C'est un cancer.

Une immense cruauté

Le propriétarisme s'empare de ce cancer et construit toute une culture autour de lui. Dans une société propriétariste, l'expérience quotidienne des besoins matériels et du statut social nous rappelle sans cesse que tout a un prix – le plus élevé que l'on puisse obtenir sur le marché – et que presque tout ce que nous touchons peut être reconduit à la propriété privée. La terre qui a produit notre dîner appartient à quelqu'un, et les produits de cette terre sont, dans la plupart des cas, sa propriété. Avant qu'il ne devienne propriétaire de cette terre, d'autres l'étaient, et il a acquis cette terre auprès d'eux au moyen d'un échange marchand équitable. Presque rien ne change de propriétaire si ce n'est par le commerce. En vivant dans cette réalité, on en vient à percevoir le monde comme froid et indifférent, ne subvenant à nos besoins que si nous parvenons à arracher sa richesse à quelqu'un d'autre. Dans un tel monde, la générosité et la loyauté sont considérées comme de plaisantes fictions.

La vision propriétariste du monde s'accompagne d'une vision correspondante du moi. Ce moi est théorisé comme un individu autonome qui, avant de choisir de s'intégrer dans une société, est livré à lui-même et libre

de toute contrainte. En tant que description de la vie, cela relève bien sûr de la farce, et aucune personne sérieuse n'a jamais affirmé que cela correspond à la manière dont les personnes ou les sociétés voient en réalité le jour. Mais cette image reste une métaphore directrice, car nous avons intentionnellement organisé les conditions matérielles de notre société comme si elle était vraie.

Le propriétarisme part donc du principe que la propriété individuelle est un élément constitutif, naturel, voire inévitable, de la vie sociale. Or il existe de nombreuses époques et de nombreux lieux où cela n'a pas été la norme, et où l'imposer a nécessité des mesures extrêmement contraignantes. Pendant des décennies, de nombreux groupes amérindiens ont farouchement résisté à la politique de distribution de terres menée par le gouvernement américain, qui consistait à diviser les terres communautaires en parcelles pour les réattribuer à des particuliers. Les Amérindiens souhaitaient, au contraire, conserver la propriété collective de leurs terres, comme ils le faisaient depuis des temps immémoriaux. Cette résistance s'est poursuivie jusqu'en 1887, date à laquelle le gouvernement américain a imposé l'attribution par lots avec la loi Dawes, dans le but de mettre fin au mode de vie tribal et de transformer les Amérindiens en petits exploitants agricoles. Mais ce mode de vie ne leur correspondait pas et, à la suite de cette loi, de nombreux Amérindiens ont connu des difficultés dans cette nouvelle vocation imposée. En 1934, le patrimoine foncier des Amérindiens avait perdu quelque 360 000 kilomètres carrés.

Le propriétarisme part donc du principe que la propriété individuelle est un élément constitutif, naturel, voire inévitable, de la vie sociale.

Ce n'était ni la première ni la dernière fois que le passage de la propriété commune à la propriété individuelle était imposé par la force, entraînant une dévastation culturelle et économique. Les bouleversements et l'effondrement social qui ont suivi le mouvement des *enclosures* en Europe aux xviii^{e} et xix^{e} siècles sont bien connus. À mesure que les riches s'appropriaient des étendues de terre toujours plus vastes, ils chassaient

d'innombrables paysans des terres communales de leurs villages pour les pousser vers le travail salarié en usine. Ce qui ressemble à une histoire ancienne est en fait un mouvement qui s'est poursuivi à un rythme soutenu à travers le monde. À l'approche de l'adoption, en 1993, de l'Accord de libre-échange nord-américain, les États-Unis ont fait pression sur le Mexique pour que soient adoptés des amendements à la Constitution permettant la vente des terres communales (les *ejidos*) à des propriétaires privés. Il en a résulté une explosion de la misère rurale au Mexique, une masse de paysans expropriés cherchant désespérément des emplois à bas salaire dans des usines appartenant à des entreprises américaines ou des emplois de journaliers agricoles au nord de la frontière. La migration qui en a découlé a souvent été présentée par des politiciens américains retors comme une invasion – ce qui explique pourquoi les Américains qui travaillent dur se sentent si malmenés et précarisés.

Ce désencastrement des personnes qui dépendaient d'une forme ou d'une autre de biens communs n'est pas vraiment une faille du système de la propriété individuelle. Dans *La Grande Transformation*, Polanyi rapporte qu'à l'époque où il écrivait, les gouvernements coloniaux du monde entier s'efforçaient activement d' « *anéantir toutes les formes organiques de l'existence et de les remplacer par un type d'organisation différent, atomisé et individuel*[5] ». L'essor de l'industrie coloniale dépendait en effet de la disponibilité d'une main-d'œuvre salariée. Tant que les liens traditionnels entre tribu, clan et famille restaient solides, les capitaines d'industrie coloniaux peinaient toutefois à recruter du personnel. Ils pouvaient brandir la menace de la famine comme un moyen de pression, mais dans des circonstances normales, peu d'autochtones avaient des raisons de prendre ces menaces au sérieux.

Pour faciliter le recrutement, raconte Polanyi, les colonisateurs prirent une décision : les institutions traditionnelles et les moyens de subsistance des peuples autochtones devaient être « *détruits et empêchés de se reconstituer, car, en règle générale, l'individu dans une société primitive n'est pas menacé par la famine à moins que la communauté dans son ensemble ne se trouve dans une situation similaire* ». L'idée qu'il était inconcevable de laisser un individu mourir de faim alors que le groupe disposait de nourriture a prévalu, explique Polanyi, « *dans presque tous les types d'organisation sociale jusqu'au début du xvi*[e] *siècle en Europe*[6] ». Les colonisateurs ont dû forcer la situation en détruisant les

communautés locales. Ce n'est qu'alors qu'ils pouvaient compter sur un afflux d'employés enthousiastes, prêts à accepter des conditions de travail difficiles et des salaires de misère pour échapper à cette nouvelle menace de famine.

Il s'agit là, sans aucun doute, d'une immense cruauté. Pourquoi diable des personnes civilisées qui, en théorie, traitaient leur propre famille, leurs amis et leurs animaux de compagnie avec amour et attention, et qui s'agenouillaient avec dévotion à l'église, se permettaient-elles d'agir ainsi ? La réponse, bien sûr, c'est l'argent. Mais qu'y a-t-il de si important dans l'argent pour qu'il pousse une personne, voire toute une société, à une telle cruauté ?

Le pouvoir de l'argent

L'argent concerne avant tout les autres. Il est le garant de la coopération des autres, nécessaire pour assurer ma survie et celle de ceux que j'aime. C'est grâce à l'argent que j'obtiens auprès des autres des chaussures, de l'électricité, un logement. C'est grâce à lui que je peux cultiver un lopin de terre, me rendre là où j'ai besoin d'aller, recevoir des soins médicaux quand je suis malade. Certes, il est théoriquement possible de mener une longue vie sans argent – et cela a même été assez courant dans de nombreuses sociétés au cours de l'histoire –, mais ici et maintenant, l'argent est devenu le principal intermédiaire entre un individu vulnérable et les ressources matérielles dont il a besoin pour survivre et s'épanouir. Grâce à l'argent, je peux amener les gens à me traiter, au moins le temps d'une transaction, de la manière dont des amis se traitent l'un l'autre.

Une différence importante tient ici au fait que, lors d'un échange monétaire, il n'y a pas besoin de ces liens fragiles que sont l'affection, la loyauté ou l'obligation. Je suis protégé des jugements de ceux avec qui je fais une transaction. Dès lors qu'un prix est convenu, le bien ou le service en question peut changer de mains, et aucune des deux parties n'a besoin de se demander ni de se soucier de ce que l'autre pense d'elle, de son mode de vie ou de l'usage qu'elle fera du bien ou service échangé. L'argent, selon la formule de l'économiste Daniel Cohen, « *permet de se libérer des rapports aux autres*[7] ». Si j'ai payé le médecin qui m'a soigné, je ne lui dois plus rien – ni

gratitude, ni amitié. Un simple échange, de type donnant-donnant, a eu lieu, sans lequel aucun service n'aurait été rendu. Si j'ai payé, je suis libre, sans attache ni dette ; mes interactions sont fluides et sans friction. Grâce à une grande richesse, je peux donc m'imaginer traverser la vie sans effort et selon mon choix. Ce fantasme est au cœur de l'imaginaire social qui façonne la vision du monde d'un Américain contemporain. J'espère consommer des biens et des services – c'est-à-dire la coopération humaine – tout en restant fondamentalement inchangé, totalement autonome et maître de la situation.

S'il est vrai que l'argent occupe une place prépondérante dans notre société, parce qu'il sert de substitut sans contrepartie à l'amitié, cela ne signifie pas pour autant que les gens ne souhaitent plus être aimés. L'argent peut me permettre de me libérer de certaines relations personnelles indésirables, mais cette liberté fera de ma compagnie, je l'espère, un bien désirable. Si je n'attends pas de l'amour qu'il me procure mon pain quotidien, j'espère néanmoins que ma capacité à évoluer dans le monde avec cette aisance singulière des riches attirera les gens vers moi, qu'elle suscitera l'admiration, qu'elle me rendra séduisant et aimable. Comme l'écrit Karl Marx :

« *Ce que je suis, et ce que je puis, n'est nullement déterminé par mon individualité. Je suis laid, mais je puis m'acheter la plus belle femme ; aussi ne suis-je pas laid, car l'effet de la laideur, sa force rebutante, est annulée par l'argent. Je suis, en tant qu'individu, un estropié, mais l'argent me procure vingt-quatre pattes ; je ne suis donc plus estropié ; je suis un homme mauvais, malhonnête, sans scrupule, stupide : mais l'argent est vénéré, aussi le suis-je de moi-même, moi qui en possède. L'argent est le bien suprême, aussi son possesseur est-il bon*[8]. »

On peut espérer que l'argent nous rende sûrs de nous, forts, sages, voire objets d'une reconnaissance durable. En tout cas, il semble que les autres, qui me servent de repères dans la vie, me traitent comme quelqu'un de différent et de bien selon la somme d'argent dont je dispose.

Hélas, plus notre vision de nous-mêmes et du monde est façonnée par la logique du propriétarisme, plus il devient difficile d'établir une authentique relation d'amitié. Sans surprise, certains chercheurs ont observé que les personnes les plus attachées aux choses matérielles semblent « *préférer les objets aux personnes, car leurs possessions leur confèrent une maîtrise et un contrôle sur les autres*[9] ». Elles sont donc « *non seulement des hédonistes en quête de plaisir, mais aussi des personnes avides de pouvoir et de contrôle* ». Selon ces chercheurs,

l'attachement aux choses matérielles est positivement corrélé à ce que nous appelons l'individualisme et négativement corrélé au souci de la famille, de la communauté et de la religion, qui nous imposent des exigences, nous transforment et nous invitent à nous transformer nous-mêmes. Une autre étude a révélé qu'une tendance à manquer d'assurance dans ses relations était fortement corrélée à un consumérisme tourné vers la recherche de statut social. Les auteurs ont constaté que les personnes qui sont anxieuses de leurs relations font état d' « *une propension nettement plus élevée à acheter des biens symbolisant un certain statut social que les personnes ayant un style d'attachement sécurisé, tout en accordant la plus grande importance aux valeurs matérialistes*[10] ». Si je crains de ne pas pouvoir obtenir d'amour et de coopération durables en m'appuyant sur qui je suis vraiment, alors peut-être puis-je les obtenir en m'appuyant sur ce que je possède.

L'attachement aux choses matérielles est positivement corrélé à ce que nous appelons l'individualisme.

Poussée à l'extrême, cette crainte entraîne ceux qui en sont animés dans une spirale autodestructrice de consommation, tandis que, de leur côté, les publicitaires déploient beaucoup d'efforts et d'ingéniosité pour transformer la solitude en un capital toujours plus important. Comme l'écrit l'historien et critique culturel Christopher Lasch :

« *À une époque moins complexe, la publicité se contentait d'attirer l'attention sur un produit et de vanter ses avantages. Maintenant, elle fabrique son propre produit : le consommateur, être perpétuellement insatisfait, agité, anxieux, blasé. La publicité sert moins à lancer un produit qu'à promouvoir la consommation comme style de vie. [...] Elle vante la consommation, remède universel aux maux familiers que sont la solitude, la maladie, la fatigue et l'insatisfaction sexuelle*[11]. »

Telle est la promesse du propriétarisme : si vous êtes riche, vous vivrez dans le confort et vous vous sentirez chez vous partout dans le monde. Mais ce n'est pas vrai. Dans une société propriétariste, l'acte d'acquisition est l'expérience suprême ; la possession en elle-même est toujours décevante. On n'est jamais autant transformé par la possession d'une somme d'argent ou

d'un bel objet qu'on l'avait espéré. Comme l'explique le sociologue Daniel Bell en décrivant la frénésie hédoniste de consommation après la Seconde Guerre mondiale : « *C'est un monde d'illusion, dans lequel on vit dans l'attente de ce qui viendra plutôt que pour ce qui est*[12]. » Une vie centrée sur l'acquisition matérielle ne peut être qu'une série de promesses non tenues, car les choses que l'argent permet d'acheter ne sont tout simplement pas de nature à maintenir l'équilibre d'un moi sain ou d'un monde sain.

L'argent est censé acheter la coopération, celle que les amis et les membres d'une famille s'accordent librement par affection. Les riches doivent vivre dans la crainte que leur lien avec l'argent, bien plus fragile, ne se rompe et avec lui la coopération qu'ils ont achetée. Leur crainte est justifiée. La coopération achetée est extrinsèque, temporaire et fragile – c'est ce qu'Aristote appellerait une amitié d'utilité. Elle ne donne un sentiment de sécurité (dans la mesure où elle en procure) que parce que le régime de la propriété privée est protégé, au moins contre le vol pur et simple, par la puissance de l'armement moderne, qu'il soit entre des mains publiques ou privées.

Des signes d'épuisement

La culture du propriétarisme a entraîné une concentration massive de richesse et de pouvoir, recherchée à n'importe quel prix ou presque. Notre société dans laquelle « le vainqueur rafle toute la mise » commence toutefois à montrer des signes d'épuisement. Le manque de solidarité sociale, cette volonté de laisser nos voisins souffrir tandis que nous amassons autant de richesses que possible, commence à rompre les liens de la citoyenneté commune. Dans une telle société, les propriétaires d'un bien en ont la jouissance absolue et en disposent comme bon leur semble. Une fois nos impôts payés, on n'attend pas de nous que nous partagions nos biens avec ceux qui en ont davantage besoin, même s'ils meurent sur le pas de notre porte. Nous pouvons choisir de le faire, mais aucune responsabilité sociale, juridique ou morale ne nous y oblige. Karl Marx, bien sûr, trouvait cela odieux, mais Thomas d'Aquin aussi, qui affirmait explicitement qu'une personne dans le besoin a un droit légitime sur les biens des riches et que, par conséquent, prendre une partie de la richesse d'autrui pour subvenir à ses

besoins fondamentaux ne constitue pas un vol.

Le manque de solidarité sociale, cette volonté de laisser nos voisins souffrir tandis que nous amassons autant de richesses que possible, commence à rompre les liens de la citoyenneté commune.

Au fur et à mesure que les doctrines et les pratiques de l'économie libérale se développaient et se répandaient tout au long du xix[e] siècle, l'idée selon laquelle chacun d'entre nous avait légitimement droit, du simple fait de son humanité, à un approvisionnement en biens matériels suffisant pour subvenir à ses besoins, en vint à paraître complètement rétrograde. Les partisans du libéralisme classique s'appuyaient sur les notions darwiniennes de concurrence et d'aptitude reproductive pour affirmer que la famine des faibles et des paresseux contribuait à améliorer l'espèce. Comme l'écrivait en 1851 le philosophe et collaborateur de *The Economist*, Herbert Spencer, dans son ouvrage très influent *Social Statics* :

« *La pauvreté des incapables, la détresse qui s'abat sur les imprudents, la famine des oisifs, et ces mises à l'écart des faibles par les forts, qui laissent tant de gens « dans les bas-fonds et dans les misères », sont les décrets d'une bienveillance vaste et clairvoyante*[13]. »

Heureusement, la culture du propriétarisme n'a plus ouvertement recours à des arguments selon lesquels les pauvres devraient mourir de faim, mais elle continue de tolérer, voire d'encourager, l'exploitation de ceux qui ne possèdent pas grand-chose et doivent donc vendre leur force de travail pour survivre. Sous le nouveau régime de la primauté des actionnaires, la simple recherche du gain monétaire est considérée comme la seule fonction valable d'une entreprise, et presque tout ce qui est fait dans cette optique est approuvé. Les propriétaires (souvent actionnaires de sociétés cotées en bourse) ont le droit moral d'exiger que leurs avoirs fructifient, même si cela implique la destruction de rivières, de forêts, de communautés ou de personnes. Imaginer que ces dernières puissent être aussi importantes que la croissance d'un portefeuille d'actions relève de la naïveté sentimentale. Pour

de nombreux Américains, cela en est venu à ressembler à une loi de la nature : de même que la gravité attire les objets vers la Terre, les propriétaires font passer leurs profits avant tout le reste.

Si je vis dans une telle société, il est logique que j'accumule pour moi-même autant de richesses que possible. Je dois travailler sans relâche, optimiser mon corps et mon esprit en vue du combat, laisser le travail envahir les aspects de ma vie qui pourraient être réservés au repos, au plaisir ou à la pratique religieuse – car trop, ce n'est jamais trop ! Il est facile de croire que la quête effrénée de la richesse en Amérique est motivée par la cupidité. Mais cela n'est vrai au mieux qu'en partie. Sous la surface de la cupidité, nous devrions reconnaître la peur et de la fragilité d'une personne, toujours fondamentalement seule face au monde. L'éthique protestante du travail de Max Weber a donné naissance à ce que le philosophe Byung-Chul Han appelle une « *société du burn-out* », animée par la recherche effrénée de réussite et par le fantasme que tout est possible si on y met du sien[14]. Il suffit de s'optimiser pour atteindre une productivité maximale. Selon Han, une telle société produit des « *perdants et des dépressifs* » qui abandonnent la course, complètement épuisés. C'est là la conséquence prévisible d'une vie menée sur un mode agonistique, sans aucune possibilité de victoire définitive ni de véritable repos.

Cet essai, paru dans la revue Commonweal *(vol. 153, juin 2026), est adapté d'un chapitre de son ouvrage* To Arrive Where We Started: Belonging in the Modern World*, publié en juin 2026 aux Presses universitaires de Yale. Il est traduit par Jonathan Chalier.*

1. John G. Neihardt, ***Black Elk parle*** [1932], trad. Jean-Claude Muller, éd. Raymond J. DeMallie, préface de Vine Deloria, introduction de Philip J. Deloria, illustrations de Standing Bear, Lagorce, Hozhoni, 2021.
2. Karl Polanyi, ***La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*** [1944], trad. Maurice Angeno et Catherine Malamoud, préface de Louis Dumont, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009.
3. ***Ibid.***, p. 524.
4. Aristote, ***La Politique***, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, « GF », 1990, livre I, ch. 9.
5. K. Polanyi, ***La Grande Transformation***, ***op. cit.***, p. 220.
6. ***Ibid.***, p. 221.
7. Daniel Cohen, ***Le monde est clos et le désir infini***, Paris, Albin Michel, 2015.

8. Karl Marx, « Ébauche d'une critique de l'économie politique » [1844], dans *Philosophie*, éd. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1968, « Folio essais », 1968, p. 189-192.

9. James E. Burroughs et Aric Rindfleisch, "Materialism and well-being: A conflicting values perspective", *Journal of Consumer Research*, vol. 29, no 3, décembre 2002, p. 348-370.

10. Agata Gasiorowska, Michal Folwarczny et Tobias Otterbring, "Anxious and status signaling: Examining the link between attachment style and status consumption and the mediating role of materialistic values", *Personality and Individual Differences*, vol. 190, mai 2022.

11. Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances* [1979], trad. Michel L. Landa, avant-propos de Jean-Claude Michéa, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2025.

12. Daniel Bell, *Les Contradictions culturelles du capitalisme* [1976], trad. Marie Matignon, Paris, Presses universitaires de France, « Sociologies », 1979.

13. Herbert Spencer, *Social Statics; or, The Conditions Essential to Human Happines Specified, and the First of Them Developed*, Londres, John Chapman, 1851, p. 354.

14. Byung-Chul Han, *La Société de la fatigue* [2010], trad. Olivier Mannoni, Paris, Presses universitaires de France, 2024.