Les Possibles — No. 03 Printemps 2014

Les nouveaux habits du commun

vendredi 23 mai 2014, par Thomas Coutrot

Avec *Commun* (La Découverte, 2014), Pierre Dardot et Christian Laval (D&L) nous font un beau cadeau. On n'a pas souvent l'occasion de se coltiner un livre aussi volumineux où pratiquement chaque page éclaire les idées ou alimente la curiosité. Dévoilons d'emblée la thèse centrale du livre, qui en indique à la fois l'ambition théorique et l'importance pour un mouvement comme Attac : « 'commun' est devenu le nom d'un régime de pratiques, de luttes, d'institutions et de recherches ouvrant sur un avenir non capitaliste.

Le propos de ce livre est précisément de refonder le concept de commun de façon rigoureuse, et ceci en ré-articulant les pratiques qui y trouvent aujourd'hui leur sens, et un certain nombre de catégories et d'institutions, parfois très anciennes, qui ont fait du commun, dans l'histoire occidentale, un terme à la fois valorisé et maudit. » Il s'agit donc de mettre au jour les fondements historiques, juridiques et politiques de cette rationalité du commun, source de formes démocratiques nouvelles qui, seules, pourront permettre la reprise du mouvement de l'émancipation humaine là où le libéralisme et le socialisme l'ont laissé, plutôt mal en point.

Les apports du livre peuvent être classés en trois catégories : les mises au point salutaires, les avancées théoriques et les apories. Les mises au point concernent un certain nombre de thèses sur les communs actuellement en vogue dans la gauche critique internationale. Dardot et Laval en reconnaissent avec bienveillance les apports mais en mettent en lumière les limites. Les avancées théoriques ont trait rien moins qu'à la conception même de la transformation sociale – nécessairement révolutionnaire – dans les conditions créées par le néolibéralisme. Même – et peut-être surtout – les apories contribuent à la richesse de l'ouvrage en ouvrant, en creux ou en plein, de riches pistes pour la construction d'un commun théorique émancipateur.

1. Mises au point salutaires

Elles s'adressent notamment à des auteurs emblématiques comme N. Klein, D. Harvey ou bien M. Hardt et A. Negri. La thèse selon laquelle le néolibéralisme se caractérise principalement par de « nouvelles enclosures » (privatisation de la protection sociale et des services publics, brevetage du vivant et des connaissances, etc.) ou repose prioritairement sur « l'accumulation par dépossession » (baisse des salaires et des droits sociaux, asservissement économique par la dette, etc.) éclaire sans aucun doute des aspects importants du néolibéralisme. Mais en mettant l'accent de façon unilatérale sur des aspects destructifs (des protections et des compromis sociaux antérieurs) et extérieurs aux rapports de production, elle

sous-estime la reconfiguration productive auquel le capital soumet le salariat et l'ensemble de la société en s'appuyant sur l'action volontariste de l'État.

Dans l'analyse des mécanismes de la domination capitaliste contemporaine, ces thèses ne donnent pas sa place, centrale, à la façon dont le capital productif, sous l'égide de la finance, a restructuré les mécanismes de l'extraction de la plus-value à l'échelle mondiale grâce au dispositif de l'entreprise néolibérale en réseau et à la colonisation de tous les espaces de vie. Pour D&L, « le néolibéralisme ne favorise donc pas tant une 'accumulation par dépossession' qu'une accumulation par subordination élargie et approfondie de tous les éléments de la vie de la population, sa consommation, ses transports, ses loisirs, son éducation, sa santé, les usages des espaces et du temps, sa reproduction sociale et culturelle et, *in fine* les subjectivités. »

C'est également une compréhension insuffisante du dispositif néolibéral qui conduit Negri et Hardt à une théorie du capitalisme cognitif fort éloignée des réalités empiriques, quand ils écrivent par exemple que « le travail cognitif et affectif produit en général une coopération indépendamment de l'autorité capitaliste » (cité par D&L p. 198, d'après *Commonwealth*, p. 195).

Je serai en revanche plus réservé sur la critique que D&L adressent au travail de Peter Linebaugh (*The Magna Carta Manifesto*), auquel ils reprochent de vouloir donner à la Grande Charte et à la Charte de la Forêt britanniques du début du XIII^e siècle une « actualité politique immédiate ». Or, le propos de Linebaugh n'est pas de brandir les chartes comme étendard des luttes actuelles, mais de montrer comment ces textes ont pu, au cours des siècles, être utilisés et recyclés de mille manières par les opprimés en lutte (contre les enclosures bien sûr, mais aussi contre l'esclavage, le colonialisme, l'oppression des femmes...), et même – de façon paradoxale mais qui rend hommage à la puissance évocatrice de ces textes dans la mémoire populaire – par les oppresseurs. La mise au jour du contenu et de l'histoire de la production et de l'usage de ces chartes, largement méconnues du public français, est en réalité assez décapante pour ce même public, tant ces textes semblent anticiper les

grandes déclarations de 1789, incluant même des garanties sur les droits économiques des pauvres. Ces garanties (ici, principalement, l'accès aux communs forestiers), sans représenter sans doute « un véritable droit des pauvres aux communs », comme D&L l'observent pour tempérer l'enthousiasme de Linebaugh, ne sont pourtant apparues dans les constitutions bourgeoises que bien longtemps après les révolutions...

2. Avancées théoriques

Je ne commenterai pas ici les pages très éclairantes où Dardot et Laval revisitent l'histoire du droit de propriété à la lumière de travaux anthropologiques, historiques et juridiques récents. Les développements consacrés à « l'illusion de la propriété collective archaïque », appuyés sur les travaux d'Alain Testart, montrent combien l'institution centrale, dans nombre de sociétés européennes, n'était pas un quelconque communisme primitif, mais bien plutôt une forme de « démocratie primitive », inégalitaire, mais fondée sur la délibération collective. L'analyse de la séparation entre droit public et droit privé dans le droit romain, et surtout de la place – méconnue – réservée par ce droit à l'*ager publicus*, ce « public non étatique », est elle aussi passionnante, montrant notamment comment « la sphère du commerce des biens a pu être reconnue comme sphère autonome » grâce à cette institution.

Je concentrerai donc le propos sur le travail d'élucidation théorique concernant le commun. Il doit être évalué au regard de la tradition intellectuelle dans laquelle Dardot et Laval s'inscrivent, celle d'un « marxisme occidental », critique et non dogmatique. Ils s'inscrivent ici plus spécifiquement dans la lignée de Cornelius Castoriadis, que sa critique radicale du déterminisme marxien n'a aucunement conduit, au contraire, à renoncer au projet d'émancipation humaine, mais au contraire à le reformuler en critiquant radicalement les stratégies étatiques et en plaçant au cœur de ce projet l'autonomie individuelle et collective, source de l'auto-institution consciente de la société – autre nom de la démocratie.

Dardot et Laval retravaillent l'apport de Castoriadis. Celui-ci réservait l'usage du terme de « *praxis* politique » à l'action collective consciemment orientée vers l'autonomie. Pour D&L, la dichotomie castoriadienne entre d'un côté, le pouvoir instituant de l'imaginaire social, non nécessairement conscient ou émancipateur (par exemple la production sociale des mœurs ou du langage), et de l'autre la *praxis* émancipatrice (« la politique » finalisée par l'autonomie), « ne ménage pas aisément de pont entre ces deux ordres de pratiques ».

D&L élaborent alors une conceptualisation qui vise à jeter « un pont » entre la *praxis* instituante (à la différence de Castoriadis, la *praxis* n'est pas nécessairement émancipatrice, elle peut reproduire ou transformer les modes de domination sans les subvertir), et le commun. « La *praxis* instituante est autoproduction d'un sujet collectif dans et par la coproduction

continué de règles de droit » (p. 445). Le principe du commun, lui, est celui « de la co-obligation fondée sur la codécision et la co-activité (p. 465). Le critère capital de « co-décision », qui me semble au cœur de la distinction faite par Dardot et Laval entre *praxis* instituante et commun, renvoie à la participation active de chacun aux décisions qui le concerne : la définition même de la démocratie. Pour D&L, « il n'est de *praxis* instituante émancipatrice que celle qui fait du commun la nouvelle signification de l'imaginaire social ». (Notons peut-être un léger flottement dans l'ouvrage, puisque p. 23 le commun était défini comme « le principe politique d'une *co-obligation* pour tous ceux qui sont engagés dans une même *activité* », sans référence à la co-décision).

Cette caractérisation du commun par la nature de l'agir politique à l'œuvre permet de disposer enfin d'une conception débarrassée des fastidieuses et arbitraires distinctions (« non-rivalité », « non-exclusivité »...) des économistes, supposées permettre de cerner ce qui ferait échapper les biens communs au sort « naturel » des biens économiques, la transformation en marchandise. Elle permet de dépasser le dualisme étriqué entre le public étatique et le privé marchand, mais tout autant de ces distinctions mal fondées entre « biens communs naturels » et « biens communs construits » ou « biens communs de la connaissance ». Les « biens communs naturels » n'ont évidemment rien de naturel en tant qu'ils sont communs : ce qui en fait des biens potentiellement communs, ce n'est pas leur nature (eau, poissons, forêts...) ni leur caractère naturel, mais le fait que leur production (et non seulement leur « usage ») puisse s'organiser suivant des règles démocratiquement négociées par les parties prenantes concernées, et régulièrement adaptées aux évolutions de la situation via la délibération collective.

Cette approche fournit un outil décisif pour penser le commun non plus comme un principe local, exotique ou résiduel, apte à organiser les quelques espaces sociaux (bassins de pêche, réseaux d'irrigation ou encyclopédies en ligne), dont ni le marché, ni l'État, ne peuvent ou ne veulent s'emparer, mais comme un principe général d'organisation des rapports sociaux, à la fois dans la sphère économique et politique : « la politique du commun n'est pas réservée uniquement à de petites unités de travail et de vie séparées les unes des autres. Elle doit traverser tous les niveaux de l'espace social, depuis le local jusqu'au mondial en passant par le national » (p. 460). La politique du commun est donc une nouvelle clé pour ouvrir les chemins de l'émancipation humaine en tirant les leçons de l'échec du libéralisme et de l'étatisme. Elle « conduit à introduire partout, de la façon la plus profonde et la plus systématique, la forme institutionnelle de l'autogouvernement, qu'on prendra soin de distinguer de ce qui s'est appelé dans l'histoire du XX^e siècle autogestion, laquelle, si on se veut fidèle à ce que signifie le terme de gestion, se limite à la dimension de l'organisation et ne concerne que l'organisation des choses » (p. 459).

3. Limites à dépasser... en commun

On ne saurait s'y tromper : faire du commun le principe politique dominant de nos sociétés est un projet révolutionnaire qui suppose des crises politiques et sociales majeures. Dardot et Laval pointent bien l'aporie principale de tout projet radical : « d'un côté l'insurrection doit combattre les institutions étatiques établies et vise leur destruction mais de l'autre, elle a besoin d'institutions 'alternatives', faute de quoi elle ne saurait subir avec succès l'épreuve de la durée. » En effet « tout institué, une fois posé, a tendance à s'autonomiser relativement à l'acte qui l'a posé, en vertu d'une inertie propre contre laquelle il faut continuellement lutter. La praxis instituante est donc tout à la fois l'activité qui établit un nouveau système de règles et l'activité qui cherche à relancer en permanence cet établissement de manière à éviter l'enlisement de l'instituant dans l'institué » (p. 445).

Le projet suppose donc de construire « des institutions qui feraient du conflit lui-même l'élément essentiel de leur propre construction » (p. 416). On aurait pu attendre que les « propositions politiques » qui concluent l'ouvrage proposent des illustrations concrètes de cette idée. Comment construire des règles institutionnelles » qui, au-delà des moments insurrectionnels nécessairement temporaires, donnent une effectivité permanente à l'activité « instituante » sans la transformer en routine institutionnelle ?

L'oubli du tirage au sort

L'idée proudhonienne d'une « double fédération permettant d'assurer l'articulation entre les deux sphères du politique et du social-économique » rouvre certainement à cet égard une piste intéressante. Aux deux principes complémentaires qui structurent le capitalisme (l'État comme « principe de centralisation politique » et le marché comme « principe d'insolidarité économique » ou « d'anarchie mercantile et industrielle »), « il convient d'opposer non pas deux principes distincts mais un seul et même principe, celui de mutualité, lequel implique aussi bien l'autonomie municipale que la solidarité économique » (p. 561). On voit alors émerger l'idée d'un « fédéralisme radicalement non étatique plutôt que strictement interétatique », où « l'État ne disparaît pas mais ne constitue plus qu'un échelon parmi d'autres à l'intérieur d'un continuum institutionnel qui l'excède tant par le bas que par le haut » (p. 559).

Cependant, si ce dualisme institutionnel semble pouvoir avantageusement remplacer celui que constituent le marché et l'État capitalistes, désormais entrés en relation fusionnelle et non d'équilibre réciproque, il ne résout aucunement la question clé de la révolution permanente : la continuité de la praxis instituante. Une fois l'élan instituant retombé, les délégués élus des différents niveaux de la fédération politique (à base territorialisée) et de la fédération économique (à base fonctionnelle) pourront – et ils n'y manqueront pas, comme dans le système représentatif capitaliste – s'autonomiser de la base

et accumuler les pouvoirs. Jusqu'à constituer des forces difficilement résistibles de restauration de l'hétéronomie et de la domination de classe.

Il me semble que Dardot et Laval sont ici étrangement silencieux sur un courant fort vivace de la réflexion politique contemporaine, celui qui réhabilite le mécanisme du tirage au sort comme institution radicalement démocratique. Sans vouloir évidemment entrer ici dans le fond du sujet, le tirage au sort peut instaurer au cœur des institutions un mécanisme de contre-pouvoir dotant ce « n'importe qui » ranciérien qu'est le sujet démocratique du droit à participer au pouvoir. Il ne saurait évincer l'élection – qui seule permet la confrontation et le choix entre projets politiques différents –, mais il peut exercer une influence d'équilibrage permanent, servir de corde de rappel pour bloquer la tendance à l'autonomisation des élus, non pas de façon éruptive (comme le font les insurrections), mais pour ainsi dire à la source, au moment même de la prise de décision abusive qui enclenche la spirale de l'autonomisation, de la cooptation ou de la corruption des élus. Les Athéniens avaient admirablement compris la nature démocratique du tirage au sort : il ne s'agit évidemment pas d'imiter leurs institutions, mais d'inventer celles qui permettraient aux citoyens ordinaires de tenir une place active dans l'équilibre des pouvoirs dans un régime de croisière démocratique non agonistique.

Quelles ressources pour la communauté politique ?

Une des questions décisives pour tout projet révolutionnaire est celle du sujet révolutionnaire. Qu'est-ce qui fonde la capacité d'un groupe humain à développer une « praxis instituante » ? La thèse de Dardot et Laval se veut radicale, au risque d'être vue comme unilatérale : « l'appartenance est la conséquence, et non la cause, de la participation. » Autrement dit, les appartenances héritées (le clan, la culture, la nation, l'humanité même...) ne peuvent fonder le commun. Il me semble que cela ne doit pas être interprété de façon hâtive, comme une négation des ressources cognitives et affectives qu'une appartenance héritée peut fournir à la praxis instituante. Pour Dardot et Laval, celle-ci « ne part jamais de rien, elle a toujours à s'accomplir *in situ*, 'dans' et 'à partir de' conditions données qu'elle n'a pas produites » ; mais, et c'est là un clivage décisif par rapport aux thèses essentialistes qui réifient la « nation » ou la « culture », « en même temps elle fait advenir de nouvelles conditions et accomplit par là-même une véritable 'subjectivation' en produisant de nouveaux sujets par auto-altération des acteurs » (p. 440).

C'est cependant là un point sur lequel les auteurs sont peu disert, voire semblent parfois elliptiques. Peut-on dénier aux appartenances héritées toute aptitude à favoriser la production du commun ? Ainsi de ce passage sur les communs médiévaux, dont Dardot et Laval refusent qu'ils soient érigés en source d'inspiration au nom du fait qu'ils « procédaient de coutumes seigneuriales ancestrales et s'encadraient, de ce fait, dans un réseau de dépendances personnelles à l'échelon local, inscrivant

chaque individu *dans une pluralité de communautés d'appartenance au chevauchement très complexe* » (Je souligne). Le déclin des dépendances personnelles dans les sociétés capitalistes abolit-il pour autant la « pluralité de communautés d'appartenance au chevauchement très complexe » ? Ces communautés sont-elles seulement un instrument de l'assujettissement de l'individu aux dépendances ou traditions héritées, ou ne sont-elles pas aussi des réservoirs de ressources pour l'action collective ? Pour prendre un exemple dans l'actualité, l'identité basque de Bixi n'est-elle pas un carburant qui, mis au service de la construction d'un commun qui dépasse très largement le territoire d'ancrage (puisqu'il s'agit du climat de la planète !), alimente une considérable énergie militante ? Le refus justifié des spasmes identitaires ne doit pas amener à négliger le rôle irremplaçable des solidarités de proximité (géographique ou culturelle) dans les affects favorisant l'action collective.

Prenons l'exemple de la communauté humaine. Hans Jonas fonde « l'éthique de responsabilité » qui constitue l'humanité en communauté politique à partir de l'expérience primitive que chacun peut vivre ou imaginer, celle du pleur d'un bébé abandonné auquel aucun passant ne peut rester sans répondre par un engagement dans l'action. C'est pour lui cette éthique qui fonde notre obligation à prendre soin des générations futures en limitant nos prélèvements irréversibles sur la nature. Dardot et Laval considèrent au contraire que « le commun n'est ni l'humanité comme essence morale ou dignité (*Menschheit*), ni l'humanité comme espèce (*Menschengattung*), ni l'humanité comme aptitude à sympathiser avec d'autres hommes (*Humanitat*) », mais « le commun est à penser comme co-activité, et non comme co-appartenance, co-propriété ou co-possession » (p. 48). On peut critiquer maints traits élitistes ou conservateurs chez Jonas, mais l'éthique de responsabilité ne

peut-elle être considérée comme une source active de la co-activité des femmes et des hommes qui, partout sur la planète, agissent – sans doute pas encore « ensemble » mais n'est-ce pas là précisément le projet à viser – pour le « bien vivre » ? Bien sûr, c'est cette co-activité elle seule qui réussira – ou non – à constituer l'humanité comme une communauté politique effective capable d'inverser le cours catastrophique de son action sur la nature. Mais est-il utile de nier le pouvoir coagulant de représentations et de dispositions héritées, qui facilitent dans une large mesure l'action commune tout en se transformant dans le cours de cette action ? Il suffit, me semble-t-il, de préciser, comme le font les auteurs, que le commun, s'il ne se construit pas à partir de rien, « suppose toujours une institution ouverte sur son histoire, sur la distribution des places, des statuts et des tâches qui la caractérise, sur les relations de domination et d'exclusion qui s'y jouent, sur tout ce qui vient fonctionner comme son inconscient » (p. 451). On pourrait ainsi conserver le pouvoir mobilisateur des identités sans tomber dans les travers essentialistes du nationalisme ou du communautarisme, sans rabattre l'espace de la démocratie sur la nation ou (pire encore) l'État.

À suivre... Cette note n'épuise évidemment pas les débats que va certainement soulever l'ouvrage de Dardot et Laval dans les mois et années à venir. Il y aurait bien d'autres thèses à discuter, sur la coopération ouvrière, sur les résistances salariales dans le capitalisme néolibéral, sur l'analyse proposée par les auteurs des travaux d'Elinor Ostrom, de Hannah Arendt, de Mauss ou de Proudhon... Il y a beaucoup d'absents comme les mouvements pour la transition écologique, les féminismes, les approches post-occidentales... On ne peut qu'inviter chacun à se pencher sur ce livre et à en faire sa propre lecture, en en mettant à profit les limites et les apories pour faire progresser sa propre réflexion. Une chose est sûre, on n'a pas fini de discuter de *Commun*.