

FÉVRIER 2017

Document de réflexion

Du néolibéralisme au commun – Partie 1

*Document de réflexion à partir de l'ouvrage
Commun de Pierre Dardot et Christian Laval*

ERIC MARTIN

chercheur-associé à l'IRIS

L'Institut de recherche et d'informations socio-économiques (IRIS), un institut de recherche indépendant et progressiste, a été fondé à l'automne 2000. Son équipe de chercheur-e-s se positionne sur les grands enjeux socio-économiques de l'heure et offre ses services aux groupes communautaires et aux syndicats pour des projets de recherche spécifiques.

INSTITUT DE RECHERCHE ET D'INFORMATIONS SOCIO-ÉCONOMIQUES

1710, rue Beaudry, bureau 3.4, Montréal (Québec) H2L 3E7

514.789.2409 • iris-recherche.qc.ca

REMERCIEMENTS

L'auteur tient à remercier les personnes qui ont contribué à ce document de diverses façons. Elles se connaissent : l'auteur leur transmet toute son appréciation. Les commentaires de l'équipe de chercheur·e·s de l'IRIS et les corrections de Martin Dufresne ont rehaussé la qualité de ce document de réflexion, tant sur le plan de la forme que du fond. Toutes les erreurs se trouvant encore néanmoins dans ce texte relèvent de l'entière responsabilité de l'auteur.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	5
Élaborer un modèle alternatif	6
Penser l'institution du commun	7
Définir le commun?	8
Qui définit le commun?	8
Le problème du naturalisme.....	9
Le commun comme co-activité.....	9
Le commun dans l'histoire	10
Les années 1990 et l'altermondialisme	12
De la résistance à l'institution du commun	15
Le commun et la question du droit de propriété	18
Conclusion – Construire des institutions qui libèrent, un modèle alternatif à la logique propriétaire.....	20

INTRODUCTION

Dans *Commun : essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Pierre Dardot et Christian Laval^a discutent d'un principe important dans les luttes menées à l'échelle mondiale par des mouvements qui contestent l'extension par une oligarchie possédante de l'appropriation privée des ressources naturelles, des espaces et des services publics et des réseaux de communication^b. Ce principe, celui du *commun*, pourrait bien être, selon les auteurs, la clef de la « révolution au XXI^e siècle ».

Contre la logique propriétaire, plusieurs groupes défendent un lieu ou une ressource (par exemple, la forêt, l'accès à l'eau potable, etc.). On pourrait penser qu'ils s'organisent sur une base purement spontanée. Dardot et Laval montrent au contraire que ces groupes qui parviennent à prendre soin du commun de manière durable le font en créant des règles et des institutions démocratiques qui encadrent la pratique des gens qui coopèrent. Cette manière de faire pourrait servir de principe inspirateur d'une transformation générale de la société, où les abus de la propriété privée individuelle seraient remplacés par la prise en charge collective de la gestion des ressources à partir de règles et d'institutions communes. Dans le présent document en deux parties, nous résumons le propos de l'ouvrage *Commun*. Celui-ci comporte de grands développements historiques dont nous ne parlerons pas ici pour des questions d'espace ; nous nous limitons à exposer aux lecteurs et lectrices les principes les plus importants qui se dégagent de la proposition de Dardot et Laval, en renvoyant à l'ouvrage ceux et celles qui voudraient approfondir la genèse historique et conceptuelle de leur propos. Le concept de *commun* est susceptible de nourrir la réflexion et la pratique des groupes qui luttent pour la justice sociale à partir d'une approche moins protestataire et plus constructive que la seule *résistance*, qui est trop souvent le lot des mouvements sociaux.

a Le présent texte est un résumé de l'ouvrage *Commun : essai sur la révolution au XXI^e siècle*. Afin d'alléger la lecture, nous n'avons mis les renvois que pour les citations longues. On lira donc ce texte en sachant que tout ce qui s'y trouve est un résumé directement extrait du texte des auteurs (autrement il aurait fallu mettre tout le texte en guillemets et des renvois à chaque ligne).

b Du grec *oligarkhia*, ce mot désigne selon le Larousse « l'accaparement d'un pouvoir ou d'une autorité par une minorité », un « système politique dans lequel le pouvoir appartient à un petit nombre d'individus constituant soit l'élite intellectuelle (aristocratie), soit la minorité possédante (ploutocratie), ces deux aspects étant fréquemment confondus ». La plupart des gens ont l'impression que nous vivons dans des démocraties (où le peuple serait le dépositaire de la souveraineté). Or, plusieurs auteurs constatent plutôt une dérive oligarchique et ploutocratique qui concentre le pouvoir entre les mains d'une oligarchie financière. Voir par exemple Hervé Kempf, *L'oligarchie, ça suffit, vive la démocratie*, Paris, Seuil, 2011.

ÉLABORER UN MODÈLE ALTERNATIF

Il est difficile d'être optimiste aujourd'hui tant l'avenir peut sembler bloqué : alors que se multiplient les manifestations de la crise écologique, les crises économiques et les désastres naturels de tout ordre, aucune force d'opposition ne semble en mesure de contrer l'emprise croissante du capitalisme globalisé. Il existe certes ça et là des résistances, mais la désorganisation générale et l'impuissance de ce que furent autrefois le mouvement ouvrier et la gauche politique laissent le terrain libre à des mouvements de droite, à des réactions de repli, à la montée de la haine, de la xénophobie et de nationalismes réactionnaires qui flirtent dangereusement avec des idées rappelant les épisodes les plus sombres du XXe siècle. Ce qui manque ? Un *modèle alternatif* de société, capable de remplacer durablement le capitalisme néolibéral, cette société fondée sur la soumission de l'ensemble de la vie à un *système de normes* fondé sur la concurrence généralisée.

Pour Dardot et Laval, comme ils l'ont exposé dans *La nouvelle raison du monde*^a, le néolibéralisme ne résulte pas de quelque fatalité liée à la nature humaine : il est plutôt le produit d'une politique délibérée et volontaire visant à transformer les manières de vivre, les normes, les institutions sociales et l'État afin de convertir l'ensemble des rapports sociaux à la guerre de tous contre tous, non seulement dans le domaine économique, mais sur tous les plans de l'existence. On entend souvent dire que le néolibéralisme repose sur le *désengagement de l'État* ou sa disparition au profit du règne du seul marché. Au contraire, Dardot et Laval ont bien montré que le néolibéralisme utilise activement l'État comme levier pour forcer les individus, les institutions et les sociétés à se transformer et à s'adapter au nouveau rapport social marchand qu'il cherche à généraliser. Le résultat de ces politiques est l'avènement d'un *cosmo-capitalisme*, c'est à dire d'un capitalisme qui en arrive à une expansion telle qu'il peut prétendre régner sans partage sur l'ensemble de la planète (et même sur les « ressources » des astéroïdes ou de la lune que l'on envisage déjà d'aller miner...). Partout sur la planète, on a assisté à la mise en place d'une guerre économique sans fin qui a engendré des inégalités sociales sans précédent. Cet accroissement des inégalités va de pair avec une dynamique générale d'affaiblissement, voire de sortie, de la démocratie (on parle de « dé-démocratisation »^b), c'est-à-dire que les décisions qui règlent le sort des peuples sont de plus en plus prises sans consultation, de manière autoritaire, par l'élite politico-économique ou oligarchique. Cette crise interne des sociétés démocratiques se double aussi d'une crise extrêmement préoccupante de l'environnement naturel, lequel est menacé d'ici 2060 de graves « cataclysmes » (selon l'expression de la Banque mondiale elle-même!), notamment à cause du réchauffement climatique.

Face à cette double menace posée par la crise économique et écologique, plusieurs luttes politiques visent à protéger des *biens communs* (eau, espaces naturels, services publics, etc.) contre l'appropriation privée (privatisation) ou la simple destruction (on pense par exemple aux luttes contre l'exploitation du gaz de schiste ou encore aux étudiant-e-s qui luttent pour défendre l'éducation publique dans une foule de pays). Ces combats sont bien sûr d'une importance cruciale. Mais selon Dardot et Laval, il faudrait aller encore plus loin : comment les mouvements sociaux peuvent-ils renverser le système des normes qu'est le néolibéralisme pour lui substituer un modèle alternatif global à partir d'une approche à la fois critique du capitalisme et inspirée de l'écologie politique ?

Face à notre époque marquée par ce que les auteurs appellent la « tragédie du non-commun », c'est-à-dire le triomphe d'une logique qui cherche à tout privatiser et à tout soumettre à l'impératif de la concurrence, comment peut-on débloquer l'avenir pour penser plutôt un destin commun de l'humanité fondé sur la coopération ? Il ne suffit pas pour cela de dénoncer ou de souhaiter la disparition du néolibéralisme. On ne peut pas non plus croire simplement qu'après la miraculeuse disparition des multinationales ou de la mondialisation capitaliste, il suffirait de

a Voir Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde : essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010.

b Voir Eric Martin, « Le projet austéritaire : la révolution néolibérale de l'État », IRIS, octobre 2015.

s'en remettre à la spontanéité et la créativité individuelle pour qu'advienne automatiquement une société meilleure. En effet, penser la nouvelle coopération suppose d'imaginer *positivement* ce que pourraient être un espace de vie et des institutions fonctionnant avec une autre logique que celle du marché. Le vieux réflexe est d'espérer que L'État puisse intervenir pour corriger la situation. C'est oublier que sous les auspices de la mondialisation capitaliste, les États ont changé de fonction : plutôt que de défendre le bien commun, ils ont au contraire servi de levier pour imposer à leur population la logique de la privatisation marchande, le tout au profit de groupes oligarchiques. Il ne s'agit pas bien sûr de s'en remettre à la seule liberté de l'individu, ce qui est du reste proprement néolibéral. En effet, Dardot et Laval cherchent plutôt à penser ce lieu qui n'est ni celui de la liberté individuelle égoïste ni celui d'un lien dont seul l'État serait le garant. Cet espace intermédiaire est celui du *commun*. Pour les auteurs, c'est à partir de cette idée du commun que peut être pensée une alternative coopératiste à la logique de la privatisation généralisée.

PENSER L'INSTITUTION DU COMMUN

Comment peut-on définir le commun ? Il s'agit d'une forme d'autogouvernement local, d'activité collective où les gens s'auto-organisent pour prendre en charge certains lieux ou enjeux. Cette façon démocratique de faire est à l'opposé d'une conception bureaucratique de gestion des questions sociales, culturelles, éducatives, environnementales, etc. Depuis plus de deux décennies, on peut dire que le commun est le principe qui anime de par le monde des mouvements de lutte contre l'extension de la logique de l'appropriation privée, notamment dans les mouvements altermondialistes ou écologistes. Historiquement, on retrace l'origine du capitalisme dans le mouvement dit des *enclosures*, amorcé en Europe au 13^e siècle, et intensifié aux 16^e et 17^e siècles. À l'époque, des terres communales, accessibles à tous, ont été clôturées pour être transformées en propriétés privées, notamment aux fins d'élevage du bétail. Plusieurs parlent aujourd'hui d'une deuxième vague d'enclosures, où ce ne sont plus seulement les terres, mais l'ensemble des communs^a (« *commons* », dit-on en anglais) et services publics qu'on cherche à transformer en propriétés privées (privatisation). Les mouvements de lutte s'opposent à cette deuxième vague d'enclosures pour préserver les communs contre leur appropriation et leur privatisation.

Dardot et Laval s'inspirent des travaux d'Elinor Ostrom^b pour montrer que ces mouvements de lutte ne fonctionnent pas aléatoirement et de manière informelle, mais se dotent de formes institutionnelles, de règles de fonctionnement et d'instruments juridiques pour gérer collectivement des ressources partagées en dehors du marché et de l'État, qu'il s'agisse de ressources naturelles ou encore de ressources immatérielles comme la connaissance. Chercher aujourd'hui à cerner le concept de *commun* signifie chercher à concevoir ce que le capitalisme interdit pour le moment de penser et d'instituer. En effet, le système économique actuel tourne autour d'une institution présentée comme indépassable : la propriété privée individuelle. À chaque fois que je m'approprie quelque chose en privé, je le retire de l'usage commun. J'apprends par exemple ce matin en lisant le journal qu'il existe une île au milieu du lac Memphrémagog : cette île est une propriété privée et on y trouve un club de chasse exclusif où les gens de la haute société peuvent aller courir le faisan. Ce territoire n'est pas accessible au commun des mortels, qui s'en est vu retirer l'usage. Les mouvements socialistes du 19^e siècle ont aussi cherché à montrer que la propriété privée reposait sur l'exploitation du travail d'autrui, c'est-à-dire que les patrons et pro-

a Selon Wikipédia, « les communs sont des ressources culturelles et naturelles accessibles à tous les membres d'une société. Ils incluent des éléments naturels, dont l'air, l'eau, les sols et une terre habitable, mais il peut aussi s'agir de ressources culturelles immatérielles (Wikipédia est un exemple de commun). Ces ressources sont détenues en commun, et non sous le régime de la propriété privée ».

b Elinor Ostrom est une économiste et politologue américaine. En 2009, elle a obtenu le « prix Nobel » d'économie. Ce prix n'a pas été créé d'après le testament d'Alfred Nobel (qui était en fait plutôt hostile à la discipline économique); on appelle le « Nobel » d'économie un prix qui est en fait le prix de la Banque de Suède en sciences économiques, créé en mémoire d'Alfred Nobel.

priétaires ne s'enrichissaient que parce qu'ils accaparaient le fruit du travail des salariés qu'ils spoliaient (phénomène qui a encore cours aujourd'hui d'ailleurs!). On peut même dire qu'aujourd'hui, le principe de la propriété privée constitue une menace pour la possibilité même de la vie : les actions des entreprises privées multinationales contribuent à la dégradation de l'environnement ; de plus, celles-ci n'hésitent pas à breveter et à manipuler le vivant et la génétique pour servir leurs intérêts économiques. Ce n'est pas un hasard si, dans les dernières années, on a vu éclater les printemps arabes, érable, les mouvements *Occupy*, les *indignados*... et ceci un peu partout dans le monde. Il y a là l'expression d'une autre rationalité politique, celle du *commun*, une recherche collective de formes démocratiques nouvelles susceptibles de remplacer la logique de l'appropriation privée. Autrement dit, contre l'idée suivant laquelle l'institution de la propriété privée individuelle (et corporative) serait la seule manière d'organiser l'économie et la société, les mouvements sociaux et les luttes qu'ils mènent expriment la possibilité d'un modèle alternatif, le *commun*, qui s'oppose à la logique de l'appropriation et qui pourrait éventuellement la remplacer comme manière d'organiser les rapports sociaux.

L'ouvrage *Commun* de Dardot et Laval explore cette rationalité politique alternative. Le livre comprend deux parties. La première cherche à cerner le concept de commun, notamment en prenant position vis-à-vis de ceux qui ont produit des travaux antérieurs sur la question (c'est cette partie qui fait l'objet du présent document). La deuxième cherche à *refonder* le concept de commun en se situant délibérément sur le terrain du *droit et de l'institution* (cette seconde partie sera abordée dans un 2^e document que nous publierons dans quelques semaines). En effet, l'ordre capitaliste et la logique propriétaire ne pourront pas uniquement être défiés par des protestations sporadiques : les mouvements sociaux doivent trouver une manière de mettre en place des *créations institutionnelles et juridiques* capables d'organiser durablement un autre mode de vie et de fonctionnement, ce qu'on pourrait appeler une *politique du commun*.

DÉFINIR LE COMMUN ?

Il faut d'abord s'entendre sur ce que l'on veut dire par commun. L'étymologie du mot, qui vient du latin *munus*, renvoie à l'idée de don, de tâche, de prestation et de contre-prestation réciproque ; autrement dit, il s'agit de gens qui sont engagés dans une même tâche ou activité et qui se reconnaissent une obligation l'un envers l'autre (co-obligation). Il faut insister sur cette idée de *l'agir commun* qui voit les gens s'engager dans une même tâche : le commun n'est pas une chose qu'on trouve là, toute faite ; il s'agit plutôt d'une manière d'agir ensemble pour entretenir ou prendre soin de quelque chose. De plus, un commun suppose que ces individus en viennent à produire des normes morales et juridiques qui vont régler leurs actions. On peut dire qu'il y a activité de *mise en commun* lorsqu'ils réfléchissent et discutent ensemble pour produire des mœurs semblables et des règles de vie qui vont s'appliquer à tous ceux qui partagent la même fin ou le même but. Cette pratique n'est donc pas seulement affective, au sens où les gens sentent qu'ils veulent les mêmes choses, elle est aussi *normative* puisqu'ils vont créer des règles communes par consensus, règles qui vont organiser la manière d'agir ensemble pour assurer le *bien commun*.

QUI DÉFINIT LE COMMUN ?

Ceci soulève une autre question : qui peut décider de ce qui sera caractérisé comme « le bien commun » qu'il faut viser ensemble. Il y a bien sûr des manières antidémocratiques de choisir ce que seront les objectifs : l'État, les sages, les experts, l'Église ou d'autres instances peuvent monopoliser la capacité de choisir et d'orienter les conduites. Chez les Grecs, par exemple, Aristote pensait que la définition du bien commun était l'affaire des « hommes de bien », c'est-à-dire des citoyens ayant développé suffisamment la vertu. Chez les Romains, c'est plutôt l'État qui tend à s'approprier la prérogative de définir le commun. Chez les chrétiens du Moyen-Âge, on va spi-

ritualiser le commun : c'est Dieu qui détermine ce qui est bon pour les habitants du monde terrestre. Ceux-ci doivent donc écouter les représentants de Dieu sur terre, les membres du clergé et détenteurs de la souveraineté royale qui vont assurer le maintien de l'ordre. À d'autres moments, des conflits éclateront entre tenants du pouvoir impérial, monarques et gens d'Église pour savoir qui est le mieux placé pour connaître et réaliser le « bien commun ». On oublie ainsi que c'est la *praxis* ou l'action humaine collective qui est à l'origine des normes : elles ne sont pas données par quelque autorité divine, mais plutôt produite par l'interaction concrète d'individus en chair et en os, où en tout cas, elles le devraient... Il ne suffit donc pas de se revendiquer de l'idée de bien commun, puisque cette prétention peut très bien cacher des formes de domination autoritaires, par exemple lorsqu'un roi prétend incarner ce qui est « bien » pour la nation. Il faut donc chercher à penser des formes plus démocratiques de définition de ce qui est considéré comme « bien commun » à poursuivre.

LE PROBLÈME DU NATURALISME

Un deuxième enjeu relève de ce qu'on peut appeler la chosification ou réification du commun. Ce problème survient lorsqu'on considère que certaines choses seraient communes *par nature* : c'est le problème découlant de ce qu'on appelle le *naturalisme*. Par exemple, quelqu'un pourrait prétendre que l'air ou l'eau sont *par nature* des biens communs, ce qu'il suffirait de constater. C'est oublier, selon les auteurs, qu'il n'existe dans la nature aucune règle ou *norme naturelle* d'*inappropriabilité* décrétant que telle ou telle chose ne peut pas devenir une propriété privée. Protéger quelque chose contre l'appropriation privée ne se limite pas à constater que cette chose serait *par nature* incompatible avec la propriété privée : les sociétés humaines doivent plutôt *prescrire par des normes de droit ou des lois* ce qui sera soustrait à la logique de l'appropriation privée. Le commun n'est donc rien de *naturel* : c'est un choix politique qui est traduit dans des institutions, des normes et des règles qui sont une création collective et humaine.

Cela soulève un autre problème : lorsqu'on parle du commun, certaines personnes sont portées à évoquer l'idée d'une défense d'un *patrimoine commun de l'humanité*. Il s'agit certainement d'une idée louable, mais elle se heurte à ce problème que « l'humanité » n'existe pas abstraitement comme sujet juridique : l'humanité n'agit pas en tant qu'entité universelle, mais d'abord à partir de groupes humains circonscrits, de communautés locales, régionales, nationales ou fédérales concrètes. Se rapporter à notre appartenance universelle au genre humain relève d'une forme d'humanisme essentialiste qui gomme les formes concrètes d'organisation des collectivités humaines et qui escamote le questionnement sur la manière dont il faut réorganiser ces collectivités. Plutôt, donc, que d'appeler « l'humanité » à défendre le « patrimoine commun de l'humanité », il s'agit de penser le commun à partir des lieux de proximité où il s'articule réellement.

LE COMMUN COMME CO-ACTIVITÉ

Le commun peut donc être pensé, très concrètement, comme une pratique ou une co-activité, celle de gens qui s'engagent dans une même tâche. Il s'agit moins de parler « de biens communs », comme si c'étaient des objets que quelqu'un pourrait s'approprier, que de parler *DU COMMUN* comme manière de s'engager dans une activité de construction collective, celle de personnes qui engagent leur action réciproque pour (re)produire ensemble une société fondée sur une nouvelle organisation politique, sociale et économique, où la logique de l'appropriation privée est remplacée par celle de l'usage commun.

Cette manière de penser s'oppose radicalement à l'organisation de nos sociétés, dominées pour le moment par des oligarchies, des oligopoles et des corporations, et fondées sur le principe de la propriété privée. Au XXe siècle, plusieurs sociétés ont cherché à réaliser le communisme au moyen d'un État centralisateur, ce qui a été un échec catastrophique ; il n'est donc pas question

aujourd'hui de chercher à répéter bêtement cette pseudo-alternative au capitalisme. Cependant, la seule résistance au pillage capitaliste ne suffit pas, dans la mesure où elle se cantonne dans une posture « négative » : le défi est aujourd'hui, pour Dardot et Laval, de penser positivement ce que pourrait être une société organisée autour du principe du commun.

Cette idée est déjà présente chez certains auteurs très populaires auprès des altermondialistes, comme Michael Hardt et Antonio Negri (voir notamment les ouvrages *Empire*, *Multitude* et *Commonwealth*). Hardt et Negri considèrent que l'évolution technologique (notamment les réseaux informatiques) devrait normalement permettre aujourd'hui aux individus éparpillés formant la multitude de travailler et de collaborer spontanément; malheureusement le capitalisme rentier, pensé par eux à la manière d'une sorte de parasite ou de vampire, viendrait capturer et détourner à son profit les énergies créatives de la multitude. Autrement dit, le communisme serait en quelque sorte déjà réalisé en pratique dans les interactions des individus créatifs en réseaux, si ce n'était de la présence de *L'Empire* qui les exploite et les contraint. La solution coule de source pour Hardt et Negri : il suffit de se débarrasser de *L'Empire* pour libérer le trésor de spontanéité créative, productive et désirable qu'il tiendrait dans ses griffes.

Le problème de l'approche « négriste » est qu'elle oppose la créativité spontanée et horizontale des individus en réseaux à la verticalité exploiteuse propre à *L'Empire*. En s'inspirant des travaux de Ostrom, Dardot et Laval font plutôt valoir une théorie institutionnaliste de l'action collective qui pense la dimension institutionnelle nécessaire de toute pratique commune. Autrement dit, *L'Empire*, le marché et l'État ne sont pas les seuls types d'institutions ou de systèmes de production possibles : on peut penser d'autres formes institutionnelles qui seraient en mesure de satisfaire les besoins des populations. À la spontanéité des individus en réseaux alléguée par Hardt et Negri, Dardot et Laval opposent plutôt la nécessité de penser la création et l'institution de règles de gestion commune, bref, une pensée de l'institution du commun. Ce dernier n'émerge donc pas automatiquement, par génération spontanée : il doit faire l'objet d'une action instituante réfléchie.

LE COMMUN DANS L'HISTOIRE

L'idée selon laquelle l'égoïsme et le projet d'accroître sans cesse richesse et propriété sont nocifs et immoraux apparaît dès l'origine de la philosophie occidentale, notamment chez Platon et Aristote. Ces penseurs font plutôt valoir le souci pour l'excellence morale et le bien commun, et Platon va même jusqu'à proposer la communauté des biens, c'est-à-dire une forme de « communisme ». Ces penseurs grecs considèrent que l'avidité égoïste et l'obsession pour l'accroissement infini de l'argent (chrématistique) sont des facteurs de destruction de la société; d'où la nécessité de penser une communauté morale où cet égoïsme et cette avidité sont remplacés par un souci de la vertu et du bien commun. Ce genre de critique préfigure celles qu'on trouvera chez les penseurs communistes du 19^e siècle, par exemple Marx. On trouve aussi dans la tradition chrétienne l'idée du « partage du pain » comme étant au fondement de la vie communautaire. En somme, vie en commun et partage des biens sont, historiquement, fréquemment présentés comme l'alternative à l'égoïsme propriétaire.

Plus proches de nous, les mouvements socialistes chercheront à reconstruire un ordre social de plus en plus détruit par la révolution industrielle et l'ordre marchand. La société capitaliste est marquée par une guerre de classe impitoyable entre les pauvres et les riches, qui possèdent les moyens d'exploiter le travail des prolétaires. En lieu et place de cela, les socialistes et communistes proposent la communauté des propriétés, de même qu'une organisation collective et égalitaire du travail. Plutôt que de favoriser la prospérité du petit nombre, on fera valoir la justice sociale et le bien-être matériel de tous. De même, en lieu et place de la fausse communauté qu'est la

nation fondée en fait sur la propriété privée individuelle et les inégalités de classe, on fera valoir l'idée de *communauté réelle* ou *authentique*.

Cela suppose de réorganiser entièrement la production et la consommation, non plus en fonction de la seule efficacité à générer de la valeur et du profit, mais en fonction du bien-être véritable des populations. Au lieu que les individus soient dominés par les patrons et l'appareil de production, on les pensera plutôt comme libre association de producteurs dont la puissance d'action collective, plutôt que d'être téléguidée par le capital, serait dorénavant prise en charge et coordonnée par les principaux concernés : les ouvriers eux-mêmes. Contre l'idéologie qui veut que le marché capitaliste soit la forme « naturelle » de la société, on fera valoir une transformation des conditions de la vie humaine à partir d'une réflexion consciente.

La révolution menée par la classe bourgeoise visait à nier le féodalisme ; le rôle de la révolution communiste était de construire, *positivement*, de nouveaux rapports de production. Ceux-ci ne résultent pas d'une pure invention, mais de la réappropriation de ce qui avait été constitué sous une forme aliénée par le capitalisme. Autrement dit, le capitalisme produit une forme de commun qui s'ignore : plutôt que les gens produisent consciemment en engageant collectivement leur travail, c'est le marché qui pense à leur place. Ils font donc partie d'une étrange communauté qui n'agit pas en se sachant communauté, chacun étant enfermé dans sa vie individuelle, à sa place dans la division du travail, l'ensemble étant coordonné par des mécanismes impersonnels comme le marché ou la machinerie. C'est pourquoi les marxistes pensent le commun comme quelque chose dont les bases sont en quelque sorte déjà là, bien qu'il doive y avoir d'importantes transformations pour permettre de remplacer le pilotage marchand et inconscient de la société par une coordination réfléchie en vue de la satisfaction réelle des besoins.

On sait malheureusement que ce projet de réappropriation du commun par la classe ouvrière a plutôt débouché sur la capture bureaucratique du commun par le communisme d'État dans les pays du « socialisme réellement existant » comme l'URSS ou la Chine. En URSS, un régime qui devait se fonder sur la démocratie des comités, des soviets et des assemblées générales a plutôt été marqué par la monopolisation bureaucratique du pouvoir par un parti unique et dictatorial. La classe ouvrière ne s'est pas du tout réapproprié ses forces : effectivement, on a enlevé le pouvoir à la classe bourgeoise, mais celui-ci n'a fait que changer de mains pour se retrouver accaparé par l'État-parti. Le commun lui-même a été réduit à la propriété étatique. Dans ce régime, on retrouvait un productivisme polluant aussi problématique que celui du capitalisme occidental. Les gens en étaient réduits à devoir obéir et travailler, point barre. La discipline ne servait plus tant à produire l'unité du prolétariat qu'à imposer une organisation totalitaire du travail, de la production et de la vie.

Les crimes des régimes « communistes » ont en retour provoqué une réaction horrifiée dans les pays de l'Ouest, où la réaction antitotalitaire a conduit à un enfermement apparemment indépassable dans le libéralisme, philosophie présentée comme garante du règne éternel de la liberté contre les régimes autoritaires et liberticides du XXe siècle. Il faut tout de même dire que si la Russie, la Chine et les autres ont créé un tel capitalisme bureaucratique, c'était d'abord par volonté de mettre en œuvre une modernisation de rattrapage face à la puissance industrielle : le seul objectif était de créer un « commun de production » au détriment de tout le reste et ceci dans le but de battre le capitalisme sur son propre terrain, celui de l'expansion infinie de la puissance économique et technique.

Au sein même de ces pays, des travailleurs ont contesté le caractère antidémocratique du régime. Cornelius Castoriadis mentionne par exemple la révolution hongroise de 1956, où les ouvriers ont mis en place des conseils ouvriers exerçant la démocratie directe et revendiquant l'égalité dans la distribution du pouvoir et de la prise de décisions, non seulement dans l'usine, mais en dehors. Plutôt que de subir à l'usine des normes de productivité imposées, et en dehors de l'usine des décisions autoritaires, les travailleurs ont défendu l'autogestion du travail et de la société. Le principe en était que chaque participant à un travail devait avoir sa part égale dans le processus de décision : chaque personne qui coparticipe à une décision se trouve par la suite liée aux autres dans une « coobligation » lorsqu'il s'agit d'exécuter cette décision. Personne

d'extérieur n'est habilité à édicter les règles qui vont organiser le travail en dehors de ceux qui auront à se conformer à ces règles : les ouvriers se donnent à eux-mêmes leurs règles. L'organisation de la production n'est donc pas seulement une question technique réservée aux spécialistes, c'est une question démocratique qui concerne tout le monde, et au premier chef ceux qui produisent. Malheureusement, la révolution hongroise a été violemment écrasée par l'URSS. L'une des leçons que l'on peut tirer du « communisme réellement existant », de ces régimes qui, malgré leur prétention, n'ont jamais démocratisé l'économie, est la suivante : comment libérer le commun de sa capture par l'État ?

En résumé, les penseurs de la Grèce antique comme Platon s'attaquaient à la propriété en tant que facteur de désintégration de la société ; ils proposaient de retrouver une unité sociale plus forte à travers la mise en place d'un modèle hiérarchique et autoritaire comme celui que l'on trouve dans *La République*. Marx, pour sa part, considérait que le capitalisme mettait en place les bases d'une réappropriation réfléchie du commun par les producteurs librement associés. Au final, les expériences communistes ont plutôt débouché sur un modèle hiérarchique et autoritaire qui n'avait rien à voir avec celui de Platon, dirigé par des philosophes-rois : celui de l'État dirigé par une bureaucratie totalitaire utilisant la coercition pour diriger un « commun de production » autoritaire.

Pour Dardot et Laval, au contraire, le commun est une obligation que les gens s'imposent librement et démocratiquement (une position proche des idées d'autogestion discutées plus haut). Le commun n'est pas comme chez Platon une unité originaire à restaurer, il n'est pas non plus automatiquement produit par le capitalisme comme possibilité à saisir ; enfin, il ne peut pas plus être imposé de l'extérieur, d'en haut et par la force comme dans les États du socialisme réel. Le commun est un exercice fondé sur l'autonomie. Sa prétendue réalisation sous la forme de la propriété d'État n'a été selon les auteurs que la destruction du commun par l'État :

(...) la prétendue « réalisation » du commun sous la forme de la propriété d'État ne peut être rien d'autre que la destruction du commun par l'état. Par conséquent, si quelque chose du commun a malgré tout survécu sous des formes souterraines dans les sociétés dominées par cette propriété, ce fut au prix d'une résistance à cette mainmise de l'État^a.

LES ANNÉES 1990 ET L'ALTERMONDIALISME

Les régimes communistes existants ont du reste été discrédités, et l'opposition entre l'Ouest et le Bloc de l'Est a été reconfigurée dans les années 1990. D'une part, le bloc de l'Est s'est effondré et le capitalisme s'est mondialisé pour étendre son emprise à l'ensemble de la planète. D'autre part, les résistances ont pour la plupart abandonné la lecture communiste pour se penser plutôt comme *altermondialisme*. Dans ces mouvements, on a alors moins parlé de communisme qu'utilisé le vocabulaire du commun, des biens communs (*commons*). La lutte contre la privatisation de l'eau menée à Cochabamba, en Bolivie, est un bon exemple du nouveau type de combat mené contre la deuxième vague d'enclosures par la logique de privatisation néolibérale. Le mouvement *Occupy*, avec sa critique de l'appropriation de la richesse par le « 1 % » alors que les 99 % restants de la population demeurent sur la touche, est lui aussi une bonne illustration de la critique de la confiscation de ce qui est commun par l'élite oligarchique. On pourrait aussi citer toutes les luttes écologiques visant à protéger les biens communs naturels. Dans l'ensemble de ces luttes, les gens cherchent à développer de nouvelles formes de gestion et de décision communautaires et démocratiques contre les anciennes solutions étatiques (constatant de toute façon que les gouvernements actuels sont à la merci des multinationales et que les gouvernements « communistes » ne valent guère mieux pour la démocratie et la liberté réelles).

Ces luttes défensives s'articulent contre l'accélération et l'extension de la logique propriétaire et contre la « grande appropriation-expropriation » qui est en cours. Dans les dernières

a Dardot et Laval, *Commun Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, Éditions La Découverte, 2014, p. 93.

décennies, on ne compte plus ce qui a fait l'objet de privatisations. Dardot et Laval en donnent l'aperçu suivant : chemins de fers, entreprises nationalisées des charbonnages, de la sidérurgie, des chantiers navals, de la production et distribution d'eau, de gaz et d'électricité, de la poste, du téléphone et de la télévision ; privatisation partielle des mécanismes d'assurance sociale, de la retraite, de l'enseignement supérieur, de l'éducation scolaire, de la santé ; introduction des mécanismes concurrentiels et de critères de rentabilité dans l'ensemble des services publics.

Cette logique a eu tôt fait de montrer ses effets :

Les effets sur les rapports sociaux ont été considérables. En une trentaine d'années, les inégalités se sont creusées, les patrimoines des plus riches ont explosé, la spéculation immobilière a accéléré la ségrégation urbaine. Les modes d'intégration des classes populaires à la société nationale ont été bouleversés, les organisations ouvrières et les partis de gauche ont perdu leur fonction médiatrice, et les dispositifs de redistribution, sans disparaître, ont connu souvent une diminution notable de leur portée intégratrice. En un mot, la société s'est à la fois polarisée, fragmentée et dépolitisée^a.

Il faut rappeler que ces transformations se font avec l'appui actif de l'État, qu'elles sont le résultat d'une instrumentalisation de la puissance publique par des puissances privées. Cette proximité se révèle notamment dans la culture de ce qu'on a appelé les « portes tournantes » (*revolving doors*) entre public et privé : un jour, un tel est ministre des Forêts, le lendemain le voici à la tête d'une compagnie de papier, et inversement... On peut aussi mentionner ce vocable de « gouvernance » par lequel toute différence de culture entre la gestion privée et la gestion publique tend à être gommée : résultat, les services publics sont de plus en plus gérés avec des méthodes importées du secteur privé. Les nouvelles classes dominantes s'engagent ainsi dans le pillage des ressources naturelles, la privatisation des espaces publics, du patrimoine culturel, des institutions éducatives et des télécommunications, dans l'appropriation des terres agricoles : tout est marchandisé, « corporatisé », approprié et privatisé. Il ne semble d'ailleurs plus y avoir aucune limite politique ou morale à cette opération de prise de contrôle. Le marché et la propriété privée sont présentés comme le seul et unique chemin menant au bonheur et à la prospérité. Chaque individu est transformé en consommateur indifférent au destin commun, ce qui mène à l'atomisation de la société, chacun étant seul avec ses jouissances privées sous l'empire du marché qui se substitue au lien social, politique ou culturel.

Les travaux d'Elinor Ostrom permettent cependant de penser des formes efficaces de gestion collective des ressources communes qui ne relèvent pas de cette logique du tout au marché, sans pour autant s'en remettre à l'État. C'est cette piste qui est empruntée par Dardot et Laval : partir du *paradigme des communs*, qui a émergé de Seattle à Porto Alegre, pour repenser les institutions politiques, suivant le mot de Naomi Klein : il faut se « réapproprier les communs » (« *reclaiming the commons* »). En rappelant d'abord ce fait élémentaire : toute la richesse existante est d'abord produite par des communautés. Contre la privatisation du monde, il s'agit de faire en sorte que cette richesse et ce patrimoine humain puissent être préservés et transmis aux générations futures. Il ne s'agit pas, comme on l'a vu, d'en appeler à quelque grande « humanité » abstraite, ni de s'en remettre à l'État, mais de penser des formes de *contrôle démocratique sur les ressources communes*.

Ces nouvelles formes d'autogouvernement supposent d'abord de refonder la démocratie sur une base locale. Aux anciennes formes d'organisation léninistes ou guévaristes, on opposera la recherche pratique d'un nouvel universalisme, en portant une attention particulière aux procédures de discussion et de décision. Un exemple de ces pratiques et institutions d'autogouvernement serait les assemblées participatives ou encore le budget participatif de Porto Alegre. Il ne s'agit pas seulement de mener des luttes économiques ou sociales : il s'agit de refuser et de renverser le processus d'enclosure des communs. Ceci suppose de critiquer et de remplacer le principe de la propriété privée, aussi bien que le culte de l'enrichissement personnel égoïste. Comment peut-on penser la question de richesse plus socialement, et quels dispositifs institutionnels peut-on créer afin de faire de cette idée une réalité ? Autrement dit, il faut poser la question

a Dardot et Laval, *Commun*, p. 98.

de la forme politique qui permettra d'organiser différemment les rapports sociaux. Cette question, celle des institutions qui seront susceptibles de remplacer le droit de propriété, n'est pas accessoire, mais bien centrale.

Dans la société de l'individualisme possessif, l'individu n'est motivé que par l'appât du gain ; il ne raisonne que suivant la logique coût-bénéfice de la rentabilité, même lorsqu'il s'agit de l'impôt et des services publics. Cet individu n'est pas apparu soudainement au 18^e siècle, pas plus que le capitalisme : il y a eu des transformations des cadres institutionnels durant plusieurs siècles, et ce sont ces transformations qui ont fini par produire le rapport social capitaliste et l'individu calculateur. La classe dominante est formée d'individus qui ont réussi à obtenir un droit de propriété sur une production pourtant fabriquée en commun pour en tirer profit, de même qu'ils profitent aussi de chaque innovation technologique. Comme l'a montré Marx, le capitalisme est né d'un violent processus d'*accumulation primitive* où l'on s'est assuré de détruire le lien entre travail et propriété, à séparer le producteur de l'objet qu'il produisait pour permettre à d'autres de se l'approprier : celui qui travaille ne possèdera pas, et celui qui possède ne travaille pas. Cette violence s'est exercée contre tout ce qui n'était pas capitaliste à l'intérieur des pays ; elle s'est aussi exercée à l'extérieur contre les pays de la périphérie et les colonies.

L'extension de la logique propriétaire, qui a fait main basse sur à peu près tout, s'étend aujourd'hui jusqu'aux universités et à la connaissance. Les brevets, la « propriété intellectuelle » sur le savoir et les innovations, vont de pair avec la tentative de s'approprier et breveter le vivant (par exemple, on développe une cartographie du génome humain, mais ce savoir pourra servir par la suite à breveter certains gènes...). La logique de la valeur qui s'appliquait au travail est aujourd'hui étendue dans le domaine immatériel, où apparaissent aussi de nouvelles enclosures sur le savoir et l'information (par exemple, le savoir lié à telle médecine traditionnelle indigène sera breveté et privatisé par une grande compagnie pharmaceutique ; c'est ce qu'on appelle la « biopiraterie »). Il ne semble plus y avoir de retour en arrière possible : soit l'entièreté du social sera dévorée par la logique de l'appropriation, soit on trouvera une manière de libérer le rapport social de la logique propriétaire.

À l'exploitation du travail salarié apparue lors de la Révolution industrielle s'est ajoutée aujourd'hui une forme « d'accumulation par dépossession » selon le mot de David Harvey : le capitalisme financier, avec la complicité de l'État (de sorte qu'on peut parler d'un « nœud étatico-financier ») cherche à maintenir la croissance de la valeur en détruisant l'ensemble des services publics. On notera par exemple l'attaque menée contre les fonds de retraite, la promotion des assurances privées, la commercialisation des établissements d'enseignement et l'appropriation privée des espaces publics, des ressources naturelles et de la production scientifique. C'est en organisant cette dépossession que le capital étend son contrôle sur la nature et la société. En effet, toute la reproduction sociale (personnelle, salariale, familiale, politique, culturelle et générationnelle) est soumise à la dynamique de reproduction élargie du capital et à la norme de la concurrence et de la compétitivité : personne ni rien ne peut assurer sa survie sans passer par les mécanismes capitalistes. Même l'État se transforme en quasi entreprise et entre en symbiose quasi totale avec le capital.

Dardot et Laval parlent ainsi d'un « devenir-monde du capital » ou « cosmo-capital ». À ce stade, l'accumulation se nourrit au moyen d'une subordination de tous les éléments de la vie : la personne humaine, la société et le vivant dans son ensemble deviennent les supports de la valorisation du capital. On comprendra que la lutte contre un tel système déborde la question de la production et qu'il faille penser une transformation étendue à l'organisation de la ville, du transport, de l'éducation, des loisirs, de la consommation, bref, de tout ce sur quoi le capital a réussi, pour l'heure, à mettre la main. Les socialistes de l'époque de Marx avaient l'espérance d'unifier toutes les victimes du capital, c'est-à-dire les membres de la classe ouvrière. De manière similaire, on pourrait aujourd'hui penser à toutes les victimes de la dynamique de dépossession généralisée que nous décrivons et penser à une manière de construire leur solidarité et leur alliance. Il s'agit bien sûr d'une lutte qui doit se globaliser autant que son adversaire, le capitalisme mondial ; il n'empêche qu'elle doit d'abord être pensée à partir des places publiques, des

villes, des espaces de proximité, non pas de manière isolée, mais en imaginant des formes de coordination et de fédération des luttes.

DE LA RÉSISTANCE À L'INSTITUTION DU COMMUN

Après l'échec du communisme, le réflexe des mouvements sociaux a été de s'en tenir à défendre des îlots de commun. Le problème avec une telle approche *résistante* est qu'elle n'interroge pas la forme de la domination du capital et de l'État capitaliste sur la société, ce qui l'empêche en retour de penser une manière de la dépasser. Il ne suffit pas pour Dardot et Laval de se dissocier moralement du capitalisme et de l'État : il s'agit de chercher à réarticuler les processus d'appropriation et les processus d'institution des sujets. L'économie politique des communs, telle que théorisée par Elinor Ostrom, offre à cet égard des pistes importantes sur la manière de théoriser l'*institution des pratiques de gestion des ressources ou le gouvernement des communs*.

La première étape est de cesser de penser que l'humain serait naturellement égoïste, ou encore que certains biens seraient prédestinés à être naturellement privés ou communs. Ostrom se réclame plutôt de l'institutionnalisme, une théorie de l'action collective auto-organisée et autogouvernée, où la préservation des communs suppose des formes de régulations collectives auto-organisées. Nous sommes invités à penser ce que seraient les *relations sociales entre des individus qui exploitent certaines ressources en commun, selon des règles d'usage, de partage ou de coproduction*.

Il s'agit donc d'imaginer des *espaces institutionnels* où seraient en vigueur des règles pratiques permettant de produire et de reproduire les ressources communes, sachant que ces règles n'auront rien à voir avec la propriété privée, le contrat ou le marché qui dominant aujourd'hui. On parle plutôt de normes, règles sociales et mécanismes légaux permettant à des individus de partager la propriété et le contrôle des ressources. L'idée d'institution renvoie à l'établissement collectif de ces règles d'action pratiques. Un commun n'est donc pensable que s'il y a des structures permettant un autogouvernement du commun, c'est-à-dire un système institutionnel démocratique qui incite les gens à la coopération. La tâche militante ne se limite plus alors à défendre des zones hors capital, mais à façonner des institutions, c'est-à-dire, selon la définition de Ostrom, un « ensemble de règles réellement mises en pratique par un ensemble d'individus pour organiser des activités répétitives qui ont des effets sur ces individus et éventuellement sur d'autres »^a.

Il faut être bien clair : on ne parle pas ici de règles bureaucratiques qui seraient édictées par un État, mais de règles qui sont représentatives de ce que veulent et font réellement les gens ; du reste, ce sont les gens eux-mêmes qui les déterminent. On peut dire qu'une institution du commun qui a réussi est celle qui sait s'adapter aux changements et régler ses conflits internes, de telle sorte que le commun dont elle a la charge puisse être préservé pour usage futur. Chaque commun doit bien sûr se définir : quelles seront les opérations de production, quelles sont les frontières du groupe, quelles sont les procédures par lesquelles les règles seront élaborées et modifiées ? Ces règles d'échange ont en quelque sorte un caractère constitutionnel dans le sens où elles fixent les conditions institutionnelles de discussion et d'élaboration des règles opérationnelles ; « le système hiérarchisé de règles qui régit un commun et sa gouvernance apparaît ainsi comme un véritable système politique »^b. Ou encore : « Les communs sont des institutions qui permettent une gestion commune selon des règles de plusieurs niveaux mises en places par les »appropriateurs« eux-mêmes »^c. Cette manière de voir alternative montre qu'il n'est pas

a Dardot et Laval, *Commun*, p. 149.

b Dardot et Laval, *Commun*, p. 149.

c Dardot et Laval, *Commun*, p. 149.

nécessaire de privatiser de manière marchande, ni de s'en remettre à l'État : la coopération peut être pensée dans un espace intermédiaire qui est celui de l'institution des communs.

Sans propriété privée, sans contrainte étatique, les choses peuvent-elles marcher? La théorie de la « tragédie des biens communs » du biologiste Garrett Hardin soutient que lorsque les ressources sont limitées, les individus entrent en compétition pour se les approprier; l'intérêt individuel passe alors avant le bien commun. Cela conduit en retour à surexploiter la ressource, voire même à la détruire. Contre cette approche pessimiste, Dardot et Laval penchent davantage en faveur de l'approche de Ostrom : les communs ne sont pas condamnés à échouer; il est possible de penser, dans un groupe, des règles collectives et des principes institutionnels capables d'organiser l'usage d'une propriété commune afin de la pérenniser.

Chaque commun devra s'assurer :

1. D'identifier ses limites, celles qui constituent la communauté concernée
2. D'adopter des règles adaptées aux besoins, aux conditions locales et aux objectifs
3. Que les individus puissent participer aux instances, et modifier les règles au besoin : les coproducteurs agissent ensemble en se donnant des règles collectives
4. Que ce droit à l'autonomie leur sera reconnu par les autorités extérieures
5. De pratiquer l'autocontrôle (*self-monitoring*)
6. De mettre en place un système peu coûteux de résolution de conflits
7. Que les activités réparties entre les membres assurent la régulation
8. D'avoir les principes suivants : réciprocité, gestion démocratique, participation active, égalité, démocratie, coopération (versus la concurrence).

Le commun s'interprète comme un construit social réfléchi (et non pas comme résultat spontané analogue aux interactions qu'on trouve sur les réseaux internet) :

La réciprocité n'est pas un don inné, pas plus que la démocratie n'est une donnée humaine éternelle.

Le commun doit plutôt être pensé comme la construction d'un cadre règlementaire et d'institutions démocratiques qui organisent la réciprocité et évitent les comportements de type « passager clandestin » (...) ^a

Les décisions humaines sont toujours interdépendantes : soit il est possible d'en délibérer consciemment; autrement, les « stratégies non coopératives l'emportent » par défaut... et c'est exactement ce que construit le néolibéralisme. C'est pourquoi il est important d'élaborer collectivement des règles d'usage; or cet exercice dépend d'un système de normes établi au sein d'une communauté afin que soient possibles les échanges communicationnels entre individus. D'où l'insistance de Dardot et Laval sur l'importance d'avoir une approche institutionnaliste (comme Ostrom) et plus sociologique de ces questions, en opposition à l'individualisme méthodologique ou au pessimisme de Hardin.

Il ne faudrait pas cependant en venir à croire que l'approche de Dardot et Laval se confond en tout point avec celle de Ostrom. En effet, la limite de la théorie de l'économiste américaine est de restreindre l'analyse des communs à des formes d'organisation locale, c'est-à-dire qu'elle n'entend pas faire du commun un principe de réorganisation ou de transformation de l'ensemble de la société. Ostrom n'est ni anticapitaliste ni antiétatiste : on pourrait dire que, pour elle, le commun est le principe qui prend en charge les secteurs résiduels qui sont délaissés par le marché et l'État. Son approche est, par certains aspects, libérale, puisqu'elle « fait confiance à la liberté des individus pour qu'ils inventent par eux-mêmes en dehors de toute contrainte gouvernementale les accords contractuels qui leur sont le plus profitables » ^b, l'unité de base de l'analyse étant l'individu du « *rational choice* » animé par la logique coût-bénéfice.

Dardot et Laval vont beaucoup plus loin : pour eux, les communs peuvent servir de modèle pour penser la production de subjectivités nouvelles et une transformation générale des rapports sociaux dans une perspective critique du capitalisme. De toute façon, si les communs se limi-

a Dardot et Laval, *Commun*, p. 151.

b Dardot et Laval, *Commun*, p. 155.

taient à vouloir vivre en périphérie du capital, le capital finirait tôt ou tard par les neutraliser. Ostrom ne pense pas non plus la question du pouvoir, spécialement sous l'angle de la domination, au sein d'une communauté ou d'un groupe. Certes, elle développe une théorie intéressante des arrangements locaux de taille restreinte, une théorie qui peut aussi s'appliquer aux « nouveaux communs de la connaissance » comme le logiciel libre, mais il manque une analyse du système social d'ensemble dans son approche. Pourtant, comme le relèvent Dardot et Laval, « les institutions sont toujours » encastrées dans une société et parties prenantes d'une histoire « , ce qui exige de penser le » commun comme rationalité alternative généralisable « au système dominant, c'est-à-dire de passer » des communs au commun »^a.

L'approche de Dardot et Laval invite aussi à questionner une

sorte de phobie de la hiérarchie, et même de l'organisation propre à la gauche radicale et une idéalisation abusive de « l'horizontalité de la mobilisation », qui aboutit parfois à des impasses politiques et à des échecs démoralisants, faute d'avoir su créer des modèles organisationnels durables et adéquats à l'objet des revendications et à la taille du mouvement (d'Occupy Wall Street, Indignados)^b(...)

On en revient à dire que le commun n'a rien de naturel, pas plus que les enclosures du capital, d'ailleurs. Ces dernières sont le résultat de dispositifs légaux, de cadres réglementaires, d'institutions et de normes sociales. On ne peut pas les combattre uniquement en communiquant horizontalement au moyen de technologies numériques pour partager des connaissances. On voit du reste que même le champ de la connaissance et de l'innovation a été colonisé par la logique capitaliste, comme le montre l'extension de la propriété intellectuelle dans les universités : la connaissance et la technologie ne sont pas des biens communs, mais tendent à être privatisées en entier... à moins qu'on ne réussisse à les transformer en commun. Mais cette question, comme toutes les autres, ne se règlera pas de manière uniquement technique : il faudra tôt ou tard penser des règles sociales pour remplacer celles du capital.

L'approche de Dardot et Laval s'oppose au fantasme de la *Californian Ideology*, selon lequel les individus, en utilisant les ordinateurs et internet, allaient pouvoir contourner les formes de domination verticales et former une grande communauté horizontale dans un univers sans normes et sans loi où la créativité serait libérée. Au contraire, un commun de la connaissance, comme n'importe quel commun, suppose des règles. Internet est d'ailleurs régi par une série de règles implicites, qui sont incorporées dans son fonctionnement comme c'est le cas pour tout système technologique. Le réseau est également de plus en plus contrôlé. On doit certes lutter pour le préserver de l'emprise des corporations ou gouvernements. Mais peut-on encore aujourd'hui penser, comme Hardt et Negri le laissent entendre, que le modèle du réseau peut à lui seul renverser le système dominant, sans qu'il y ait création d'institutions sociales nouvelles ? Après tout, chez Negri, on a l'impression que le capitalisme serait déjà en train de créer les conditions de la libre coopération et de la production de la connaissance, par exemple dans le logiciel libre (si seulement cette créativité n'était pas captée par l'Empire...). Cette position accorde une confiance excessive aux moyens matériels et techniques, comme s'ils suffisaient à produire l'émancipation. Or, selon Dardot et Laval, le capitalisme est très capable de s'accommoder de modèles en réseaux, de quasi-communs, de « l'économie de partage » (Uber !). Pire encore, il ne se limite pas à la capture parasitaire de la créativité, mais utilise lui-même activement la pseudo-collaboration entre individus pour créer des pseudo-communs commerciaux : on peut voter pour choisir quel sera la prochaine chaîne de restauration rapide dans notre quartier, on peut *sociofinancer* le prochain gadget commercial ou participer à son design (gratuitement bien sûr !), de sorte que l'on devient tous et toutes des *coproducteurs bénévoles de l'innovation et de la recherche-développement*. Une grande communauté symbolique est en train de se tisser autour de la

a Dardot et Laval, *Commun*, p. 156.

b Dardot et Laval, *Commun*, p. 160.

marchandise. L'anarchocommunisme informationnel de Negri et le capitalisme numérique se rapprochent par l'illusion technicienne qui les habite :

Contrairement à ce que prétend un certain spontanéisme techniciste, les « effets de réseau » ne naissent pas naturellement du simple fait de l'interconnexion des ordinateurs : ils sont engendrés par un système de règles, y compris techniques, qui favorisent le partage, la discussion, la création collective, la passion, le goût du jeu^a.

Or, il n'y a aucune garantie que le mécanisme de l'interconnexion mènera à une société libre : au contraire, il est au milieu d'un champ de bataille et peut tout autant servir la domination capitaliste, d'où l'importance de la *dimension fondamentale des institutions* et d'une réflexion sur des *systèmes organisés de gestion* de la vie en commun. Qu'il s'agisse de communs naturels ou informationnels, il faudra penser des *règles de gouvernement*. Face à la logique d'appropriation et de privatisation, il faut « chercher les règles qui permettraient de parer à ces dangers »^b. On ne se limite donc pas à des questions de moyens technologiques ou de production économique, puisqu'il faut aussi penser la *production d'institutions*. Les travaux de Ostrom ouvrent une brèche dans cette direction, et ceci même si elle n'a pas poussé jusqu'au bout le principe du commun pour en faire la base d'une théorie nouvelle visant à la transformation générale de la société.

Pour Dardot et Laval, le commun n'est pas, comme pour Hardt et Negri, une production spontanée et naturelle qui serait captée par de vilaines institutions, comme si le communisme était une réalité déjà là, une force spontanée du commun qu'il suffirait de libérer en faisant table rase des institutions. Si nous retournons aujourd'hui lire Marx à partir d'un point de vue institutionnaliste, celui pour qui il fallait remplacer le commun capitaliste inconscient, créé par la soumission généralisée au travail aliéné, par la libre association des producteurs, nous sommes frappés par une question : comment le mouvement ouvrier peut-il conquérir son autonomie ? Comment pouvons-nous penser cette question en termes institutionnels ? Le mouvement ouvrier apparaît comme celui qui doit créer ses propres institutions, puisque l'alternative n'est pas d'opposer la spontanéité immédiate (sans médiations) à l'Empire parasitaire, mais plutôt de *créer un autre type d'institution du commun que celle que produit le capital*. De toute façon, la prétendue autonomie spontanée sur laquelle on voudrait miser n'existe pas, même dans le travail intellectuel ou créatif, qui n'échappe pas en dernière instance à la logique du capital.

Par-delà la fascination pour l'horizontalité des réseaux, cette lecture pose la question du genre de pratiques qu'il faut mettre en œuvre et du genre d'institutions qu'il faut créer pour échapper durablement à l'emprise du capital sur nos activités et notre existence. Ainsi, les pratiques politiques et les luttes collectives ne sont pas seulement « des résistances à la domination et des contestations de l'ordre » injuste : elles doivent être pensées comme « des sources d'institution et de droit » justes devant contribuer à « l'institution du commun »^c.

LE COMMUN ET LA QUESTION DU DROIT DE PROPRIÉTÉ

En définitive, la question de l'émancipation tourne autour du droit : soit le droit de propriété est érigé en absolu, soit le commun devient le principe de fondation d'un nouveau droit, ce qui remet en question le droit de propriété. Le commun n'est pas non plus à comprendre comme le fait d'opposer la propriété commune à la propriété privée : Dardot et Laval le décrivent plutôt comme *l'inappropriable*, soit ce qui ne peut jamais être approprié :

a Dardot et Laval, *Commun*, p. 185.

b Dardot et Laval, *Commun*, p. 187.

c Dardot et Laval, *Commun*, p. 227.

Le commun, au principe de ce qui nous fait vivre ensemble, c'est l'inappropriable comme tel. D'où la thèse que nous soutiendrons ici : si le commun est à instituer, il ne peut l'être que comme inappropriable, en aucun cas comme l'objet d'un droit de propriété^a.

Le commun n'est donc pas une substance préexistante que l'on pourrait représenter par la suite : c'est un agir en commun, une « égalité dans le prendre part ». Cette activité est *productrice de droit*, et ceci ne se joue pas seulement à l'échelle d'une cité ou d'un État, mais quelle que soit l'échelle du commun en question. *L'agir commun* est une activité par laquelle on porte intérêt à un objet, où la pluralité des perspectives parvient à se focaliser sur un objet. Le fait de partager ensemble une tâche induit une « coobligation » des participants les uns envers les autres. Il ne s'agit pas seulement de protester négativement contre les actions du capital, mais de mettre en place une pratique instituant permettant d'encadrer la tâche et l'obligation partagées :

Si l'agir commun est un agir instituant, c'est précisément parce qu'il consiste en la coproduction de normes juridiques qui obligent tous les coproducteurs en tant même que coproducteurs au cours de l'accomplissement de leur tâche. C'est pourquoi l'activité d'institution du commun ne peut être que commune (...)^b.

Cette activité commune vise à instituer le commun comme inappropriable ; c'est s'assurer d'en faire usage en respectant la coobligation que nous avons de le préserver et de le transmettre, de faire un usage commun du commun, non seulement au présent, mais à l'avenir, ce qui suppose, comme on l'a vu, de produire du droit. Ceci pose la question de la nature du droit à instituer. Pour les néolibéraux, le droit a évolué naturellement jusqu'à nos jours, à partir des notions de propriété privée, de contrat, de libre entreprise, de profit : la mondialisation que nous avons sous les yeux ne serait que le résultat normal de l'expansion de cette logique naturelle. C'est contre une telle idée que les mouvements sociaux ont défendu l'idée des *commons*. La victoire du commun contre la logique propriétaire suppose d'instituer un droit qui n'est pas à penser comme naturel ou donné par une autorité absolue, mais plutôt comme *activité productrice-confirmatrice*, par laquelle les habitudes sont codifiées (ce qu'on appelle un droit « coutumier » puisque fondé sur la coutume). Ce droit est par la suite périodiquement réexaminé sur une base critique (ce qui suppose de reconnaître que la dimension conflictuelle, qui est inhérente à tout débat démocratique, est une part essentielle de la façon de (re)créer le droit dans un commun). Le commun n'est pas d'abord affaire de « gestion » d'une « chose » ou d'un « bien », il consiste en une activité qui ne se construit que dans et par le conflit. Autrement dit, il ne s'agit pas bêtement d'accepter toutes les coutumes qui ont été mises en place, mais de les mettre à l'épreuve du débat critique et de la pratique du commun. La valeur d'une règle découlera moins de sa capacité à durer dans le temps que de sa capacité à passer l'épreuve d'une pratique sociale fondée sur la discussion et le principe du commun.

a Dardot et Laval, *Commun*, p. 233.

b Dardot et Laval, *Commun*, p. 282.

CONCLUSION – CONSTRUIRE DES INSTITUTIONS QUI LIBÈRENT, UN MODÈLE ALTERNATIF À LA LOGIQUE PROPRIÉTAIRE

Les journaux offrent chaque jour de nombreux exemples de l'extension de la privatisation et de l'appropriation, qui profite aux oligarchies. Changer cette situation exige de reconnaître que le néolibéralisme et le capitalisme s'appuient sur un système de normes et sur des institutions. C'est pourquoi la seule spontanéité individuelle ne suffit pas à fonder un modèle alternatif : le système institutionnel et normatif dominant doit, selon Dardot et Laval, être remplacé par un autre système de normes/droits et d'institutions. Ce modèle alternatif ne se fonde ni sur le marché, ni sur l'État : il s'agirait d'une forme d'autogouvernement, le *commun*, où des gens exercent une activité collective d'auto-organisation pour prendre en charge et faire usage commun d'un lieu ou d'un bien « x ». Le commun est une coparticipation dans une activité ou une tâche, où les gens se reconnaissent une coobligation ou coresponsabilité. Cette activité ou cette tâche est encadrée par des normes de droit et des formes institutionnelles afin de gérer collectivement des ressources partagées. Cette façon de fonctionner est à l'exact opposé de la rationalité fondée sur la propriété privée égoïste. Initialement, cette idée est pensée chez Elinor Ostrom pour comprendre le fonctionnement de groupes locaux. Pour Dardot et Laval, cependant, le commun peut servir de principe général de réorganisation de la société (passage des communs au commun).

La rationalité politique alternative du *commun* est pensée par Dardot et Laval sur le terrain du droit et de l'institution démocratique. Cet institutionnalisme les place en rupture avec l'approche de Hardt et Negri, qui mise plutôt sur le spontanéisme ou l'horizontalisme des réseaux de communication. La gauche se méfie en effet souvent de l'idée d'institution et préfère penser en termes purement horizontaux. Ceci est notamment imputable au désastre du « socialisme réellement existant » ; en URSS, par exemple, le commun a été capturé par l'État, ce qui a étouffé la démocratie et l'autonomie. Or, le type d'institutions et de règles que Dardot et Laval proposent d'envisager n'a rien à voir avec les approches du communisme autoritaire : elles sont fondées sur les idées d'autonomie, de démocratie, de liberté, d'auto-organisation et d'autogouvernement, de réciprocité, de gestion démocratique, de participation active, de réciprocité, d'égalité, de démocratie et de coopération, bref, elles sont plus proches de l'autogestion et de certaines valeurs de l'anarchisme que du modèle bureaucratique. La différence notable avec les approches anti-institutionnelles étant que, pour Dardot et Laval, les relations sociales entre des individus qui usent de certaines ressources en commun ne peuvent être pensées qu'en fonction de règles d'usage, de partage ou de coproduction. Ces règles supposent elles-mêmes des normes et règles sociales, des mécanismes légaux et des institutions, étant entendu que ces règles et institutions doivent être déterminées par les gens eux-mêmes. Un commun qui sait s'adapter aux changements et régler ses conflits internes au moyen de bonnes règles et institutions sera en mesure de survivre pour un usage futur.

C'est cet institutionnalisme, dépassant la seule critique négative des institutions aliénantes en proposant de penser positivement des institutions du commun, qui fait la particularité de l'approche de Dardot et Laval dans un monde où nous pensons généralement plutôt en termes d'individus ou de groupes devant se dégager de la domination institutionnelle. Les travaux d'Elinor Ostrom montrent comment les groupes qui veulent préserver des ressources collectives peuvent construire des communs en mettant en place des règles juridiques et institutionnelles. L'originalité de Dardot et Laval est d'élargir cette idée, dans une perspective anticapitaliste que l'on peut dire proche de celle de Cornelius Castoriadis dans *L'institution imaginaire de la société*. Il s'agit de penser un principe de réorganisation de l'ensemble des institutions sociales, en guise de remplacement à la logique sociale fondée d'abord sur la propriété et le profit des individus ou « personnes morales ». Toute la question est maintenant de savoir quel genre de pratique sociale instituante est en mesure de créer ce nouveau droit, ces nouvelles institutions, et de soutenir le commun, de même que de savoir qui sont les sujets ou acteurs sont susceptibles de porter cette pratique. Ces questions seront abordées dans la deuxième partie de notre réflexion sur *Commun*. Déjà, cependant, il est à espérer que le présent résumé puisse encourager la lecture et la discussion de cet ouvrage, de même qu'une discussion sur les pratiques et perspectives des mouvements sociaux.



INSTITUT DE RECHERCHE ET D'INFORMATIONS SOCIO-ÉCONOMIQUES

1710, rue Beaudry, bureau 3.4, Montréal (Québec) H2L 3E7

514.789.2409 • iris-recherche.gc.ca