

FÉVRIER 2017

Document de réflexion

Du néolibéralisme au commun – Partie 2

*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
Vers un nouveau « droit social ».....	6
La « praxis » instituante	8
Castoriadis : l’imaginaire, l’instituant et l’institué	9
Une politique du commun : propositions politiques	12
Proposition 1. Le commun est le principe de la transformation du social.....	12
Proposition 2. Opposer le droit d’usage à la propriété.....	12
Proposition 3. Le commun comme principe de l’émancipation du travail	13
Proposition 4 : Instituer l’entreprise commune.....	14
Proposition 5. L’association dans l’économie comme préparation de la société du commun	14
Proposition 6. Le commun doit fonder la démocratie sociale	15
Proposition 7. Les services publics doivent devenir des institutions du commun....	15
Proposition 8. Il faut instituer les communs mondiaux.....	15
Proposition 9. Instituer une fédération des communs	17
Conclusion : Une révolution pour le 21 ^e siècle?.....	18

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 de l'appropriation privée des ressources naturelles, des espaces et des services publics, et des réseaux de communication par une oligarchie possédante^b. Ce principe, celui du *commun*, pourrait bien être, selon les auteurs, la clef de la « révolution au XXI^e siècle ».

Dans la première partie de notre étude de *Commun*, nous avons montré comment une sortie du néolibéralisme présupposait, pour Pierre Dardot et Christian Laval, la construction d'institutions susceptibles de remplacer la logique propriétaire et le cadre institutionnel néolibéral. La sortie du néolibéralisme ne relèverait donc pas d'un simple retour à l'État social de l'après-guerre : elle appellerait l'invention d'une forme d'autogouvernement fondé sur le principe du commun. Dans cette deuxième partie, nous abordons la *question du droit*. Comment penser la production d'un nouveau droit fondé sur la solidarité, la coopération et l'autogouvernement ? Comment penser une forme politique susceptible de remplacer l'État capitaliste ?

Créer un nouveau droit et de nouvelles formes institutionnelles implique une pratique créatrice qui permet de les produire (ce que Dardot et Laval appellent la *praxis instituante*). Les écrits de Cornelius Castoriadis jettent un éclairage sur cette question. Après avoir examiné la question du droit social, de la praxis instituante (avec l'apport de Castoriadis), on peut en venir à comprendre pourquoi, selon Dardot et Laval, la tâche principale des luttes émancipatoires contemporaines est de créer des communs. À partir du principe du commun, les auteurs déclinent neuf propositions politiques allant de la réorganisation du droit et du travail jusqu'à la constitution d'une fédération des communs mondiaux. Le principe du commun et les propositions politiques qui en découlent sont les prémisses d'un raisonnement devant mener à un cadre institutionnel alternatif. Ce cadre serait appelé à remplacer le système de normes du néolibéralisme et permettrait d'accomplir la révolution dont le 21^e siècle a besoin. Pour Dardot et Laval, cette révolution instituera les communs en lieu et place de la concurrence néolibérale, du tout-marché dominant et de l'État qui en est devenu le relais.

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 citant directement le texte des auteurs (autrement il aurait fallu mettre tout le texte en guillemets et à chaque ligne son renvoi).

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.

VERS UN NOUVEAU « DROIT SOCIAL »

Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce texte, pour Dardot et Laval, la transformation de la société ne se limite pas à des luttes sociales de résistance ou de protestation : elle suppose la création de nouvelles institutions et la formation d'un nouveau droit. Cette question, hélas, a souvent été refoulée dans les mouvements de contestation sociale, notamment à cause de la domination d'un marxisme doctrinal pour lequel la forme du grand parti communiste était la seule institution pensable. L'enfermement dans ce fétichisme de la forme-parti a étouffé ou mené à l'oubli d'autres inventions institutionnelles mises de l'avant par le mouvement ouvrier. En effet, les ouvriers étaient jugés incapables de développer une nouvelle culture, des institutions nouvelles, un autre type de rapport social ou de société : seuls le parti et ses cadres étaient réputés avoir cette capacité.

Pourtant, on trouve chez des gens comme Proudhon, Mauss, Jaurès et dans la tradition du socialisme associationniste^a des matériaux pour penser de nouveaux rapports entre l'individu, les autres (« l'association ») et la République. À l'époque, un des premiers objectifs du mouvement ouvrier était d'institutionnaliser des associations d'entraide ou des guildes de travailleurs (les ancêtres des syndicats d'aujourd'hui) avec comme objectif de venir en aide aux ouvriers aux prises avec des problèmes. On peut dire que le mouvement ouvrier cherchait ainsi à créer son propre commun, fondé sur les principes de la solidarité et de la coopération ; ces institutions ouvrières autonomes étaient pensées à rebours de la guerre de tous contre tous qui a cours dans la dissociation capitaliste et individualiste.

Selon les auteurs, on trouve chez Proudhon une réflexion beaucoup plus systématique que chez Marx en ce qui concerne l'idée d'imaginer des institutions alternatives à la fois à la propriété privée et à la propriété d'État. Proudhon pensait le rapport social comme relevant explicitement du droit ; cela ne veut pas dire qu'il entendait par là le droit étatique. Au contraire il s'agissait de penser un ordre juridique extra-étatique, un droit social qui serait créé par et pour le peuple. Celui-ci permettrait à la fois de dépasser le droit de propriété et le droit étatique, le droit étant plutôt conçu comme une production émergeant de la société comprise comme ensemble de relations :

Si un monde nouveau est possible, il ne peut se créer qu'à partir d'institutions établies sur les bases d'un droit social, c'est-à-dire d'un droit créé par la société et pour la société (...) La souveraineté du droit social doit l'emporter sur la souveraineté étatique^b.

C'est donc la communauté comme ensemble de relations qui se réapproprierait, par le truchement de l'institution d'un nouveau droit, la force collective dont la privait le droit bourgeois. Proudhon se désolait de voir que l'importance de penser le droit était encore incomprise à gauche et dénonçait le « scepticisme juridique » prévalant dans les mouvements sociaux, alors que le but de ces mouvements devait être, justement, de remplacer le droit et les institutions capitalistes par un droit et des institutions émancipatrices. L'absence d'intérêt pour cette question explique en partie pourquoi les sociétés dites du « socialisme réellement existant », peu soucieuses de la question du droit, ont fini par nier tout droit et aboutir dans le despotisme. Or, le défi est justement d'« organiser par le droit la force collective sans écraser l'initiative individuelle »^c.

À cette fin, une nouvelle constitution sociale pourrait être pensée comme un droit commun qui réunit l'ensemble des producteurs de la société dans un esprit de mutualité : la nouvelle république démocratique et sociale aurait ainsi l'association comme principe central et permettrait l'autogestion de la production par les producteurs eux-mêmes. La structure verticale de l'État serait remplacée, pour Proudhon, par une structure horizontale et fédérative. Au départ, l'in-

a Voir Philippe Chanial, *La délicate essence du socialisme, L'association, l'individu et la République*, Le Bord de l'Eau, 2009.

b Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun, essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014, p. 327.

c *Commun*, p. 373.

tion de Proudhon était de dissoudre l'État dans la société. Plus tardivement, celui-ci finit par comprendre qu'une association économique, si égalitaire soit-elle, ne suffit pas à faire une société. C'est pourquoi il cherchera, en ce qui concerne l'État et la société, à articuler les deux, « reconnaissant dans l'État une réalité spécifique et indissoluble, une force collective qui a sa raison d'être, mais qui ne doit être ni antérieure ni supérieure à la société »^a. C'est pourquoi il importait pour lui que « le pouvoir central soit toujours limité par les réglementations ou les droits des groupements particuliers »^b. Autrement dit, il fallait éviter de centraliser le pouvoir « par en haut » et s'assurer de maintenir le maximum d'autonomie locale. Le principe fédératif permet de réorganiser une société, ainsi que les relations entre les pays, dans une perspective de solidarité, de coopération et de décentralisation du pouvoir.

On trouve l'idée de réorganiser la société en fonction du principe de coopération chez d'autres auteurs, comme Marcel Mauss, qui défend une économie du don, ou encore chez Jaurès, pour qui le changement social devait être non seulement politique et syndical, mais supposait aussi la réorganisation coopérative du travail. Ces auteurs voyaient dans l'organisation coopérative une « ébauche du droit futur »^c, pour reprendre l'expression de Mauss.

La référence à Proudhon, Mauss ou Jaurès permet à Dardot et Laval de montrer qu'on trouve, dans la tradition du socialisme associationniste, une attention portée à la question de la création de formes juridiques et institutionnelles de substitution susceptibles de remplacer les formes de vie aliénées de la société capitaliste. Une relecture attentive de Marx révèle aussi que ce dernier ne considérait pas la classe ouvrière comme quelque chose de donné, qu'on trouverait là, toute faite : il faut plutôt voir le prolétariat comme une « classe qui s'est faite, qui s'est instituée par la création de ses propres catégories, de ses cadres organisationnels, de ses règles morales et juridiques »^d. En somme, à la suite de Proudhon, Mauss, Jaurès et Marx, il faut porter une attention particulière à la « construction institutionnelle des liens de solidarité et des instruments de la lutte ouvrière »^e.

Il y a cependant une nuance entre Proudhon et Marx. Ce dernier reconnaît que le travail coopératif permet de montrer qu'il y a d'autres façons d'organiser le travail que sous la forme de l'exploitation capitaliste. Marx insiste cependant sur l'importance de ne pas séparer l'institution de formes de coopération économique, au niveau local, de la lutte politique plus englobante visant une transformation d'ensemble de la société : « Pour que les masses travailleuses soient affranchies, la coopération devrait prendre une ampleur nationale et, par conséquent, il faudrait la favoriser avec des moyens nationaux^f. »

Marx admirait la commune de Paris. Cependant, il pensait qu'il ne suffisait pas pour les ouvriers de reprendre tels quels l'économie et l'état capitaliste. Les ouvriers ne devaient pas seulement se saisir de ces formes, mais les transformer radicalement. C'est pourquoi, selon Marx, la tâche principale des classes ouvrières était de conquérir le pouvoir politique afin de mettre en place une nouvelle « constitution communale », c'est-à-dire créer des institutions d'autogouvernement donnant au peuple le contrôle, à la fois au plan politique et économique. En somme, on peut retenir de cette discussion (résumée ici) de Proudhon, Mauss, Jaurès et Marx que les mouvements sociaux doivent se soucier de la question de la création d'un nouveau droit et de nouvelles institutions fondées sur la solidarité, la coopération, l'autonomie et l'autogouvernement. Il s'agit non seulement de penser l'organisation locale du travail et de la production, mais encore de repenser, par-delà l'État capitaliste, une autre forme d'organisation politique plus égalitaire. Le but des mouvements sociaux peut donc être compris comme création instituante ou pratique créatrice d'un droit et d'institutions nouvelles.

a Commun, p. 382.

b Commun, p. 382.

c Commun, p. 398.

d Commun, p. 399.

e Commun, p. 399.

f Commun, p. 402.

LA « PRAXIS » INSTITUANTE

Les mouvements sociaux ne peuvent pas s'en remettre au droit en place, qui défend la propriété privée, ni au droit coutumier ou traditionnel : pour tourner le droit contre la propriété et « instituer l'inappropriable », c'est-à-dire l'usage commun, il faut un acte conscient, un projet réfléchi et volontaire^a visant à instituer un nouveau droit. Le terme « instituer » désigne un acte visant à établir une norme capable d'encadrer l'action des personnes. Dardot et Laval parlent de *praxis* instituante, utilisant le terme de *praxis*^b au sens marxiste pour désigner une action pratique ou créatrice qui vise à transformer les formes juridiques et institutionnelles et, par extension, les conditions socioéconomiques qui règnent dans une société.

On peut bien sûr penser une *praxis* instituante qui mène à la création d'institutions qui sont tout sauf libératrices. Par exemple, à la suite de la Révolution française, on renverse la royauté, mais c'est pour aussitôt mettre en place des institutions contrôlées par la classe possédante. On peut dire qu'ici, la *praxis* instituante a mené à la création d'institutions aliénées, antidémocratiques et injustes, puisque l'État sert d'instrument de domination de la bourgeoisie sur le reste du peuple. Il y a toujours un risque de voir un mouvement social en pleine ébullition finir par se figer dans une nouvelle inertie où se cristalliseraient des institutions décevantes les espoirs révolutionnaires et qui seront toujours porteuses d'aliénation. Ainsi, Jean-Paul Sartre pensait que les mouvements sociaux finissaient le plus souvent, malgré eux, par réinstaurer la souveraineté de l'État après une période d'agitation. Comme si la révolte devait fatalement toujours voir la chape de plomb de l'ordre se réinstaller après chaque tempête.

Tout le défi est d'imaginer ce que pourrait être une pratique instituante débouchant sur des institutions libératrices. Peut-on « penser autrement que dans la détermination de l'autorité et de la souveraineté »^c? C'est chose assez difficile de penser une *praxis* instituante commune qui ne prendrait pas la forme d'un souverain ou de l'État. Dardot et Laval discutent des thèses de Hardt et Negri dans *Multitude* et *Commonwealth*. Ces deux auteurs discutent du passage de l'insurrection à l'institution, disant que pour combattre l'État, la contestation doit penser des institutions alternatives, « faute de quoi elle ne saurait subir avec succès l'épreuve de la durée (...) il faut à l'institution et au soulèvement des institutions d'un nouveau genre »^d.

Il faut donc cesser de penser qu'institutionnaliser signifie reconduire l'État capitaliste : toute institution n'est pas obligée d'être rapportée à la logique étatique. On peut au contraire penser des institutions qui ne cherchent pas à étouffer le conflit en installant la domination d'une classe sur une autre, comme c'est le cas dans les sociétés capitalistes. Les nouvelles institutions feraient plutôt place au conflit et au débat en y voyant le moteur de la vie démocratique.

Suivant Hardt et Negri, on peut résumer le projet en trois principes :

1. L'institution comme conflictualité assumée
2. L'institution consolide les nouvelles formes de vie surgies au cours de l'insurrection en en faisant des habitudes et des pratiques collectives.
3. L'institution n'est pas figée, mais ouverte à sa propre transformation permanente.

Ceci dit, Dardot et Laval soulignent un problème dans la manière dont Hardt et Negri comprennent les institutions. L'approche de Hardt et Negri est proche du théoricien allemand de la sociologie Niklas Luhmann : ils voient moins les institutions comme un ordre juridique et politique que comme un réseau formé de singularités individuelles : « les singularités qui composent la multitude ne transfèrent pas leurs droits ou puissances, elles empêchent la formation d'un pouvoir souverain et, grâce aux rencontres, chacune devient plus puissante^e. « Leur

a Commun, p. 405.

b Terme provenant du grec ancien et signifiant « action ».

c Commun, p. 415.

d Commun, p. 416.

e Commun, p. 418.

réflexion débouche sur l'idée étrange d'une « gouvernance constituante », un terme pourtant issu du monde de l'entreprise capitaliste.

Hardt et Negri n'ignorent pas qu'à l'origine ce concept de « gouvernance » renvoyait aux « structures de régulation, de gestion et de comptabilité des entreprises capitalistes », avant de désigner les formes de la domination impériale »^a, mais ils veulent se réapproprier le terme. Ils ne pensent pas l'acte d'instituer comme la création d'un corps social juridico-politique ; ils immergent plutôt l'acte d'instituer dans les luttes sociales elles-mêmes, si bien qu'on ne sait plus très bien ce qui différencie l'institution du simple fait qu'il y ait des individus en réseau qui s'engagent dans des luttes^b.

Dardot et Laval voient mal comment cette drôle de « gouvernance » de gauche en réseau pourrait mener à la consolidation de nouvelles formes de vie, comme l'annonçaient pourtant Hardt et Negri dans leur deuxième principe. On doit finir par comprendre que lorsque Hardt et Negri parlent d'institution ils considèrent que l'idée de constituer un ordre juridique et politique est quelque chose de dépassé, et que le terme d'institution ne désigne au fond chez eux que quelque chose qui relève de la gouvernance et des réseaux. En somme, Hardt et Negri mettent le doigt sur l'importance d'imaginer des institutions nouvelles pour les mouvements sociaux, mais leur propre proposition ou conception des institutions reste bien en deçà de la création d'un nouveau droit et de nouvelles institutions, ce qui est pourtant nécessaire selon Dardot et Laval. C'est pourquoi ceux-ci vont plutôt se tourner vers la pensée de Cornelius Castoriadis, auteur de *L'institution imaginaire de la société*.

CASTORIADIS : L'IMAGINAIRE, L'INSTITUANT ET L'INSTITUÉ

Cornelius Castoriadis est le penseur de l'autonomie et de la création de nouvelles significations sociales imaginaires. Selon Castoriadis, les sociétés se modifient et se réinventent au fil du temps ; cependant ce processus n'est pas toujours conscient. Ces transformations peuvent être « l'œuvre du collectif anonyme et impersonnel »^c, c'est-à-dire produites par l'addition de l'action d'agents qui n'ont pas nécessairement un plan réfléchi et partagé. La question est alors de savoir « comment l'institution qui est en son fond inconsciente peut-elle devenir une praxis, c'est-à-dire une activité consciente ordonnée à l'objectif de l'émancipation »^d? « Autrement dit, comment la modification créative des institutions et significations normatives qui encadrent la pratique sociale peut-elle devenir un acte proprement politique? Comment mettre en place une » auto-institution consciente « visant la » *co-détermination* des règles de l'usage commun »^e?

L'idée d'une société consciemment auto-instituante tire son origine de la polis et de la démocratie grecques. Elle a des implications profondément révolutionnaires dans des sociétés où la marche du monde est confiée à des processus dépolitisés qui sont tout à l'opposé de l'autonomie individuelle, de l'autogestion économique et de l'autogouvernement politique, comme peuvent l'être l'extension du marché ou le progrès technoscientifique, lequel est le plus souvent lui-même au service de l'économie. Contre la répétition ou l'extension du modèle de société capitaliste, la pensée de Castoriadis invite à penser non pas la simple variation de ce qui existe, mais le surgissement de quelque chose de radicalement neuf. Par un acte politique, les citoyens viennent subvertir ce qui est institué : ils et elles marquent une rupture et créent de toutes

a Commun, p. 418.

b Commun, p. 425.

c « De l'autonomie au commun. Sur Cornelius Castoriadis. Entretien avec Pierre Dardot et Christian Laval », *Vacarme*, 10 juin 2016, <http://www.vacarme.org/article2899.html>

d « De l'autonomie au commun », *ibid.*

e « De l'autonomie au commun », *ibid.*

nouvelles significations imaginaires sociales, culturelles, symboliques, de nouvelles règles et institutions qui viendront organiser la vie et la pratique sociales.

Il y a quelque chose de cette idée dans le marxisme, quand on pense au dépassement du travail exploité et de l'économie capitaliste par la création de nouveaux rapports de production démocratiques. L'erreur des marxistes a cependant été de donner tout le poids à l'économie, en oubliant que celle-ci est elle-même une institution sociale qui prend place au sein d'autres institutions. Il ne suffit donc pas de penser la modification des pratiques économiques, puisque la vie sociale ne se réduit pas à l'économie (sauf peut-être dans la tête d'un capitaliste) : il faut penser la transformation de l'ensemble des institutions sociales et la construction de nouvelles institutions. Une autre erreur des marxistes classiques est de penser le changement historique comme une mécanique linéaire et nécessaire : le capitalisme va évoluer tendanciellement et de lui-même vers sa propre transformation. Cette attitude fait l'impasse sur le moment créateur et actif qu'implique l'invention de nouvelles formes. Autrement dit, les nouvelles formes ne viendront pas d'une évolution automatique : elles devront, disent Dardot et Laval en s'appuyant sur Castoriadis, d'un acte créateur conscient.

L'acte de création de nouvelles institutions ne se fait pas à partir du vide : il doit reconnaître une préexistence de la vie sociale et de la société instituée. Le propre du pouvoir instituant dont nous parlons (en tant qu'il est démocratique et donc ouvert à la participation de tous) est de s'atteler à la création du neuf à partir de l'ancien, un ancien qui le conditionne sans pour autant le déterminer ou le contraindre totalement. L'imagination des individus s'additionne et forme ce que Castoriadis appelle « l'imaginaire social ». Tout le sens du projet d'autonomie est que l'invention de formes sociales nouvelles par l'imaginaire social puisse se réapproprier ce qui a été donné ou ce dont on a hérité pour le retravailler et y faire surgir du radicalement neuf. On travaille donc toujours à partir de ce qui est institué, et c'est à partir de là qu'on cherche à s'orienter vers l'émancipation et vers une société plus juste, travaillant les conditions héritées pour les transformer profondément.

Il y a donc une activité d'auto-institution consciente qui « se fait toujours » à partir « de certaines conditions héritées du passé, ne serait-ce que parce qu'elle se fait toujours à partir de ce qui a déjà été institué en deçà de la conscience et de la volonté »^a. La création du nouveau ne sort pas de nulle part : elle est conditionnée et dépend de l'activité des humains qui nous ont précédés, par laquelle elle est rendue possible ; ce n'est jamais une activité pure, elle toujours conditionnée par du donné. C'est pourquoi il faudrait se garder de l'erreur de croire que « la praxis émancipatrice puisse être émancipée de toute dépendance à l'égard de la tradition, comme si la reconnaissance lucide de cette dette n'était pas le premier caractère distinctif de cette pratique-ci »^b. L'enjeu est donc la « reconnaissance ou la méconnaissance du rapport de l'activité instituante à ce qui lui préexiste, autrement dit le rapport de l'institution au déjà institué : le préexistant est réellement conditionnant^c. »

Prenant en considération ce qui précède, la thèse des auteurs peut se résumer ainsi : « la praxis émancipatrice est praxis instituante ou activité consciente d'institution »^d. Chez Negri, on l'a vu, le pouvoir instituant devient synonyme de luttes sociales menées par des singularités en réseau et ne doit jamais aboutir à la cristallisation d'une nouvelle forme de souveraineté. Dans la perspective classique, au contraire, le pouvoir souverain d'une nation ou d'un peuple est le sujet, sans obligation autre qu'envers lui-même, qui se livre à une activité législative ou constituante pour mettre en place les institutions auxquelles sera déléguée la souveraineté. Dardot et Laval ne se

a Commun, p. 436.

b Commun, p. 439.

c Commun, p. 440.

d Commun, p. 440.

situent ni dans le « pur instituant » sans souveraineté de Negri, ni dans la conception classique de la souveraineté constituante. Pour eux,

La praxis instituante est (...) tout à la fois l'activité qui cherche à relancer en permanence cet établissement de manière à éviter l'enlisement de l'instituant dans l'institué. Elle est par conséquent la praxis qui anticipe consciemment dès le début la nécessité d'avoir à modifier et à réinventer l'institué qu'elle n'a posé que pour mieux le faire vivre dans la durée. (...) Contrairement au pouvoir constituant, elle n'est pas l'activité légiférante d'un sujet défini par sa volonté souveraine, puisqu'elle produit son propre sujet du fait même de son accomplissement (...) La praxis instituante produit son propre sujet dans la continuité d'un exercice qui est toujours à renouveler dans l'acte créateur. Plus exactement, elle est autoproduction d'un sujet collectif dans et par la coproduction continuée de règles de droit^a.

Cela veut dire qu'il n'y a pas des sujets en lutte qui se protègent de toute inertie, ni un pur sujet national préexistant qui extériorise par la suite hors de lui des formes institutionnelles souveraines. Nous avons plutôt affaire à un processus par lequel c'est l'activité de produire ensemble des règles de droit visant la construction du commun qui nous constitue par le fait même en sujets instituteurs. Cette activité s'exerce sur le fond d'un héritage donné, mais elle exige aussi d'être sans cesse reprise par la « réinvention permanente de l'institution par le groupe qui l'a créée [pour] contrecarrer son inertie »^b afin d'« empêcher que l'institution ne se sclérose »^c.

Ainsi, ceux qui s'engagent dans un processus visant à produire un droit et des institutions du commun ne sont pas non plus destinés à voir leur projet se figer et se retourner contre eux :

Les sujets qui s'engagent dans une activité [instituteur] ne sont pas condamnés à passer de la « fusion » à la pétrification, de l'effervescence à la sclérose, à partir du moment où ils ne séparent pas la finalité de leur activité des rapports qu'ils tissent entre eux pour la mener ensemble, des formes de réflexion et des modes d'intervention sur l'institution qu'ils se donnent, des valeurs et des significations qui, « en dernière instance », orientent ce qu'ils font ensemble. *Il n'est de praxis instituante émancipatrice que celle qui fait du commun la nouvelle signification de l'imaginaire social.* Ce qui veut dire aussi que le commun, au sens que nous lui donnons, 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^d.

À partir d'une relecture de Castoriadis, la proposition de Dardot et Laval devient donc de considérer que la tâche de l'émancipation aujourd'hui est de chercher à transformer les significations imaginaires sociales et les institutions à partir d'une volonté de créer du commun. Cela se fera par une coproduction de règles collectives qui crée à la fois le commun institué et les sujets instituteurs qui habiteront ce commun. Si tant est que les membres d'un commun parviennent, à travers un processus réflexif permanent, à se tenir dans la brèche entre ce qui a été donné et ce qui est radicalement neuf, parant ainsi à la fossilisation aussi bien qu'à l'installation de nouvelles dominations.

a Commun, p. 445.

b Commun, p. 446.

c Commun, p. 447.

d Commun, p. 451.

UNE POLITIQUE DU COMMUN : PROPOSITIONS POLITIQUES

Tableau 1

synthétique des propositions politiques

1. Le commun est le principe de la transformation du social
2. Le nouveau droit d'usage s'oppose au droit de propriété
3. Le commun est le principe de libération du travail
4. Pour réorganiser l'économie : créer des entreprises communes
5. ...et des associations
6. Refonder la démocratie sociale
7. Transformer les services publics en véritables institutions du commun
8. Nécessité d'instituer les communs mondiaux
9. Inventer la fédération des communs

Proposition 1. Le commun est le principe de la transformation du social

Contre le spontanéisme qui prétend que le commun s'épanouira de lui-même « en mille activités diverses grâce à l'heureuse conjonction d'une multitude de singularités »^a, Dardot et Laval font valoir que le commun doit être pensé comme une construction politique, et non comme quelque surgissement automatique. Le commun n'est pas anarchiste (au sens de la négation de tout pouvoir et de toute autorité) : il est plutôt pensé, dans le prolongement de l'idée d'autogestion, comme introduction de règles de droit, de justice et de formes institutionnelles permettant l'autogouvernement et l'agir commun, comme c'était déjà le cas dans la démocratie grecque. Partout où les gens agissent ensemble, ils doivent avoir la possibilité de participer aux règles qui les affectent, tant au niveau local qu'au niveau national et mondial. Il ne s'agit pas de se protéger du « cosmo-capitalisme » globalisé par un repli sur l'État national, ni d'instituer un gouvernement mondial. Il s'agit de penser un « nouvel internationalisme pratique » à partir du principe fédératif et de l'idée de coopération permettant de contrer les bases du capitalisme. Le commun devient donc le principe par excellence de transformation et de réinvention du social, une nouvelle manière d'instituer politiquement la société, en contestant la domination du principe de propriété au nom d'un nouvel axe juridique fondamental : le droit d'usage. Les nouvelles transformations sont appelées à transformer non seulement la sphère sociale, mais aussi la sphère publique et politique.

Proposition 2. Opposer le droit d'usage à la propriété

Contre la logique de l'appropriation privée, mettre en place un droit d'usage encadrant « l'inaappropriable ». Quelqu'un qui devient usager d'un commun n'en est pas propriétaire : il est lié aux autres usagers par la coproduction des règles qui en déterminent l'usage commun. Nous avons donc une série de gens qui font usage ensemble d'une chose qui est en dehors de la propriété, ce qui fait qu'ils se reconnaissent des obligations et devoirs réciproques du fait de partager ce statut d'usager. Ce droit d'usage doit impérativement être lié au droit de participer à la production des règles qui vont régir l'usage commun, autrement, l'usage sera séparé de la capacité de prendre les décisions. La perspective de Dardot et Laval suppose une « praxis instituante établissant les règles de l'usage commun et de son prolongement dans un usage instituant procédant à la révision régulière de ces mêmes règles »^b. Par exemple, un logiciel *shareware* ou *freeware* permet un usage gratuit à toute une communauté de gens ; par contre, ces gens ne décident pas de ce que sera le logiciel. Il y a donc usage commun, mais pas codécision ou codéfinition des règles. Or, pour parler d'un commun véritable, obligation mutuelle et codécision doivent être présentes

a Commun, p. 459.

b Commun, p. 477.

en même temps. « Pour être véritablement commun, l'usage doit impliquer la délibération et la détermination collectives, par les intéressés eux-mêmes (...)»^a. « Chacun a le devoir de ne pas entraver le droit des autres usagers, et aussi le devoir de préserver la chose dont on s'est chargé en commun (lieu, espace, ressource, etc.). Des colocataires qui signent un bail avec un propriétaire doivent eux aussi s'engager à prendre soin de l'espace, mais cela ne se qualifie pas comme un commun, car on reste prisonnier de la propriété privée (le « proprio ») et que le pouvoir de décision n'appartient pas totalement aux usagers. L'usage commun entraîne un devoir de conservation seulement quand des gens gouvernent ensemble un commun : c'est le fait de *participer à une même pratique* qui réunit les gens sous l'universalité du commun. Cette universalité ne comprend pas l'humanité entière, mais uniquement les gens qui participent au gouvernement d'un même commun. C'est l'engagement dans la coactivité qui définit l'appartenance à un commun. Par exemple, quand des paysans qui reprennent une terre abandonnée ne revendiquent pas sa propriété privée pour qui que ce soit, mais affirment au contraire qu'elle n'appartient à personne, qu'elle est « entre les mains » de ceux qui la travaillent et la cultivent. Ainsi, « l'usage instituant des communs n'est pas un droit de propriété, il est la négation en acte du droit de propriété sous toutes ses formes parce qu'il est la seule forme de prise en charge de l'inappropriable »^b.

Proposition 3. Le commun comme principe de l'émancipation du travail

Comment les travailleurs et travailleuses, et les citoyen-ne-s en général, peuvent-ils retrouver leur puissance d'agir en commun ? Certains espèrent que cela se passera spontanément grâce au développement des technologies numériques. Pour Dardot et Laval, cette posture est illusoire et oublie que l'autonomie du mouvement ouvrier, historiquement, ne s'est construite qu'à partir d'un long travail d'organisation et d'invention culturelle, morale et politique. Les organisations syndicales ont ainsi un grand rôle à jouer, à partir du moment où elles reconnaissent l'existence de la lutte des classes et la nécessité de rejeter la domination du capital, plutôt que de se limiter à des aménagements à l'intérieur de ce système. Dans le capitalisme, le travail est considéré comme un instrument que le patron achète à un individu via le salaire. En pratique, cependant, les salariés tissent des liens de solidarité et de coopération, entre eux et même avec les clients. Dans les bilans financiers, les salariés sont réduits à des choses et à des quantités abstraites ; en pratique, ce sont des êtres humains, avec des valeurs morales et politiques qui ne sont pas réductibles à des individus égoïstes et qui appartiennent à des formes de vie communes et concrètes. Il y a là un « ressort » à partir duquel subvertir la logique d'exploitation dans le travail : on « travaille toujours *avec les autres* » et « pour les autres »^c. Il y a donc, au cœur de l'activité de produire avec d'autres, une logique de coopération que le capitalisme s'affaire à instrumentaliser ou à briser, mais qui pourrait servir de point d'appui à une réorganisation plus solidaire du travail. Le travailleur n'est pas uniquement un « capital humain » porteur de « compétences », comme on aime aujourd'hui à le dire dans la « nouvelle école capitaliste » et dans le management : il appartient à un commun professionnel et à un commun social, il « fait société ». Peut-on imaginer, dans le futur, une activité productive libérée de la domination hiérarchique qui a cours actuellement dans le travail capitaliste ? Il faudrait pour cela remettre de l'avant, dans les mouvements sociaux, la question de l'organisation du travail, afin de penser des formes démocratiques et coopératives de production, bref, instituer le commun dans le domaine de la production, et faire de l'entreprise une institution démocratique où l'on travaille sur une base coopérative.

a Commun, p. 478.

b Commun, p. 481.

c Commun, p. 483.

Proposition 4 : Instituer l'entreprise commune

Pour réorganiser le travail, en effet, l'entreprise doit elle-même devenir une institution démocratique. Comme le disait Jean Jaurès, la démocratie ne doit pas uniquement exister dans la République politique : il faut aussi faire descendre la république jusque dans les ateliers du travail. Comment penser, en effet, avoir une société démocratique quand, dans un lieu aussi important que celui de la production, il règne une monarchie patronale? Historiquement, on a cherché à remplacer l'entreprise privée par la propriété étatique, par exemple en URSS. Dardot et Laval évoquent plutôt la figure de Jaurès pour faire valoir l'idée de coopératives décentralisées et mettent en garde contre la centralisation. Il ne s'agit pas pour autant de reprendre aujourd'hui le modèle exact de Jaurès, mais simplement de montrer qu'on peut imaginer et inventer des formes d'entreprises communes autres, que l'on n'est pas condamnés à l'alternative entre entreprise privée ou dictature soviétique. Dans les nouvelles entreprises communes, les salariés détiennent le pouvoir de décision. On pourrait aussi penser à considérer l'entreprise non pas comme un bien privé que le capitaliste peut ouvrir ou liquider suivant son caprice, mais comme une institution sociale collective, donc une forme institutionnelles qui donne corps et appartient à la communauté de travail (ce qui va totalement à l'encontre de la financiarisation de l'économie et de la gouvernance managériale qui se diffusent partout ces dernières décennies). Des entreprises communes où le pouvoir est démocratisé supposent en retour de revoir notre conception du marché, non pas pour l'éliminer entièrement mais pour la réencastrer dans la société. On ne supprime pas la liberté individuelle du consommateur, mais on la réinscrit dans des cadres décidés collectivement, au niveau local, de sorte que l'action du consommateur ne va pas à l'encontre des intérêts du salarié. Le « marché » prendrait alors la forme d'une « nouvelle institution civique » liant « l'autogouvernement des producteurs et la souveraineté collective des consommateurs »^a.

Proposition 5. L'association^b dans l'économie comme préparation de la société du commun

L'économie sociale est de plus en plus visible dans nos sociétés. Il est pourtant difficile d'y voir à l'heure actuelle une alternative capable de remplacer le capitalisme. Ce secteur est en effet pris en sandwich entre l'entreprise privée et l'État néolibéral qui lui laissent certes une marge d'action, mais très limitée. Les coopératives ont un peu le même sort : elles pensent parfois transformer le marché, mais c'est le plus souvent le marché qui les colonise (il suffit de penser à la Caisse Desjardins, au Québec). Bref, les entreprises d'économie ou « d'innovation sociale » ne sont pas, actuellement, en mesure de renverser l'économie capitaliste. Le secteur communautaire, quant à lui, est souvent utilisé par l'État pour se décharger de missions sociales et les faire exécuter à moindre coût dans une forme de sous-traitance sociale. De plus en plus, l'économie sociale est pensée par certains comme un moyen de remplacer un État social en crise plutôt que comme un projet politique alternatif. Selon Dardot et Laval, cela indique que la stratégie visant à changer le système en se glissant dans ses interstices s'avère une impasse : chez Jaurès et Mauss, le socialisme est pensé non seulement comme une démarche coopérative, mais aussi comme une démarche syndicale et politique *visant une transformation totale de l'économie*. L'économie sociale est certes un acquis important : encore s'agit-il de prendre appui sur elle pour penser un combat politique plus général. Selon André Gorz, par exemple, le secteur coopératif et l'économie sociale pouvaient être le point de départ du rejet d'un capitalisme devenu écologiquement insoutenable et de la mise en place d'une transition écosociale ou écosocialiste vers une société auto-organisée. Le risque d'une telle approche est cependant de verser dans un *biorégionalisme*

a Commun, p. 498.

b Le terme renvoie ici à la fois à la tradition de l'association ouvrière, présente dans le socialisme français (organisation solidaire et démocratique des ouvriers) et aux associations ou entreprises collectives qu'on désignerait au Québec sous les termes de groupes communautaires et d'entreprises d'économie sociale et solidaire.

éthique qui mette uniquement l'emphase sur la nécessité, pour les gens, de se convertir à la simplicité volontaire ou l'agriculture bio au niveau local, par exemple, en oubliant la nécessité de généraliser ces transformations et, surtout, de les traduire politiquement dans l'ensemble de la société. Il y a donc un projet de réflexion ici : comment penser des formes de politiques publiques qui s'appuient sur les associations, groupes communautaires, coopératives ou entreprises d'économie sociale pour mobiliser la population et l'amener à participer démocratiquement aux décisions qui les concernent ?

Proposition 6. Le commun doit fonder la démocratie sociale

Certains ont aujourd'hui pour objectif de rétablir l'État social tel qu'il était avant l'offensive néolibérale. C'est oublier, selon Dardot et Laval, que la mise en place de l'État a constitué une confiscation du commun, du contrôle démocratique des institutions de réciprocité et de solidarité par la haute administration, la même qui met aujourd'hui l'État au service du néolibéralisme. Il s'agirait donc moins de défendre l'État social bureaucratique que de rendre à la société le contrôle démocratique qui lui revient et qui a été arraché par l'État. Il faut donc penser une logique de participation politique directe dans la décision et dans la gestion de ce qui est mis en commun, notamment en introduisant des rapports démocratiques dans les organismes sociaux afin de transformer les différentes administrations de l'État social en institutions du commun. Certes, l'avènement de l'État social a constitué un progrès, mais on oublie qu'en contrepartie, il a signifié aussi un compromis qui a conservé le pouvoir patronal et l'organisation dominée du travail plutôt que de mettre en place une véritable citoyenneté démocratique dans l'entreprise. De plus, la récupération du social par l'État a conduit à un affaiblissement de l'action collective autonome des travailleurs et des travailleuses. Ce compromis fordiste était fondé sur un marchandage : « Le grand deal a consisté à échanger la productivité aliénante contre l'État social sécurisant, l'oppression dans le travail contre la protection bureaucratisée de l'existence. Une politique du commun doit conduire à réintroduire la dimension de l'agir commun dans le domaine du travail^a. »

Proposition 7. Les services publics doivent devenir des institutions du commun

Il ne faut pas attendre de l'État qu'il protège le commun à travers la propriété publique. Dardot et Laval se situent davantage dans les traditions du socialisme associationniste et du conseilisme que dans une perspective de gestion bureaucratique. Ceci les conduit à penser les services publics comme des institutions appartenant à la société, appelées à devenir des *services communs* ; ces services ont certes été historiquement constitués par l'État, mais ils devraient être transformés en communs démocratiques. Ces services communs, institués à l'échelle locale, mais reliés de manière régionale, nationale ou supranationale, continueraient à employer des représentants de l'État, des professionnels, mais on trouverait aussi dans leur administration des travailleurs et des usagers-citoyens, dans une perspective de démocratie participative et directe. Cette démocratie permettrait de prendre en charge le gouvernement de communs, par exemple l'eau, le budget municipal, l'éducation, etc.

Proposition 8. Il faut instituer les communs mondiaux

Le principe du commun ne s'applique pas uniquement à l'échelle locale ou nationale. Mais comment penser son application à l'échelle mondiale, c'est-à-dire aux États et aux institutions internationales ? Comment « faire du commun le principe politique de la réorganisation de toute la société dans les conditions d'une pluralité irréductible de »communs« de taille et de dimension

a Commun, p. 512.

très variables, allant des communs locaux aux communs mondiaux »^a? Comment assurer la coordination des communs sans pour autant miner leur capacité d'autogouvernement? Comment penser un emboîtement des obligations ou responsabilités liant les communs des niveaux inférieurs à ceux du niveau supérieur? La mise en place d'un droit commun mondial ne viendra pas d'un gouvernement mondial, mais de la mise en place de nouvelles formes d'organisation politique. Le premier obstacle que rencontre un tel projet est, selon Dardot et Laval, la persistance du principe de souveraineté. Les États les plus puissants, notamment les États-Unis d'Amérique, mènent ainsi « une guerre systématique contre le commun de l'humanité »^b, non seulement au plan économique, mais aussi au plan climatique. La paralysie du Conseil de sécurité de l'ONU montre aussi comment la « raison d'État » peut faire obstacle à la « raison d'humanité ».

Le deuxième obstacle est l'extension de la rationalité néolibérale (qui s'appuie d'ailleurs sur les États pour se mettre en place). Au niveau local, le néolibéralisme détruit les formes de régulations sociales pour les remplacer par la concurrence ; au niveau national, il crée un ordre juridique mondialisé au service du capital où le droit devient un outil marchandisé et mis au service des intérêts commerciaux. On assiste aussi à l'émergence d'un certain discours réformiste (comme celui sur le « développement durable », la « responsabilité sociale des entreprises » ou les « biens publics mondiaux ») qui veut conserver le cadre économique actuel tout en prétendant tenir compte de la nécessité de préserver, par exemple, des ressources naturelles. Le problème de telles approches est qu'elles restent prisonnières du cadre traditionnel de l'économie et qu'elles en viennent à privilégier des « solutions », par exemple la bourse du carbone, qui reposent encore sur l'entreprise privée, le marché et la logique du profit. C'est une manière pour le capitalisme de se donner un visage social ou « vert » sans pour autant changer le fondement de sa logique, notamment la propriété privée.

Selon Dardot et Laval, il faudrait cesser de revendiquer le « droit » à la protection de « ressources » auprès d'États, d'institutions internationales ou pire encore d'entreprises privées. Il faudrait moins chercher à quémander des droits auprès de ces instances que mettre en place des conditions pratiques, politiques et institutionnelles permettant la production du commun par les principaux concernés, à savoir les sujets de ces droits sociaux. Autrement, on reste prisonnier du même système politique et économique. Au lieu de faire reconnaître des « biens communs mondiaux » par les États, Dardot et Laval appellent donc au dépassement du dispositif étatique international. Les sujets doivent moins se voir comme des citoyens sociaux devant défendre leurs droits auprès des pouvoirs en place que combattre pour devenir des citoyens actifs politiquement, engagés dans la coproduction consciente du commun dans des institutions inventées à cette fin. Autrement, ils demeurent dans le rôle passif de consommateurs de services, qui demandent aux gouvernements ou aux entreprises de leur garantir la protection de « biens » communs, comme l'environnement, par exemple.

En clair, Dardot et Laval ne pensent pas que les États du monde peuvent suffire à la tâche de la protection du commun : ceux-ci sont d'ailleurs de plus en plus menacés d'éclatement ou dépassés de tous côtés. La solution, pour Dardot et Laval, ne se trouve ni dans un raffermissement de l'esprit républicain ou de l'État national, ni dans quelque repli réactif ou xénophobe, comme on le voit partout avec la montée d'un populisme de droite. Plutôt que de demander à l'État (ou à l'entreprise!) de protéger les « biens communs », il faut se demander comment penser de nouvelles organisations politiques « à même de donner forme institutionnelle à la coproduction des communs mondiaux »^c.

a Commun, p. 527.

b Commun, p. 531.

c Commun, p. 545.

Proposition 9. Instituer une fédération des communs

Ce serait une erreur de penser que la simple multiplication de communs, « par en bas », puisse un jour suffire à disposer de l'État, du marché et de la société capitaliste. C'est pourquoi il faut affronter en face la « question du pouvoir ». La stratégie des anciens communistes visait à prendre le pouvoir d'État : cela a donné lieu, comme on le sait, à des régimes centralisés et autoritaires. C'est pourquoi Dardot et Laval s'en remettent plutôt, dans le sillage de la Commune de Paris, à une approche « communaliste » qui part de l'autonomie de la « commune » (ou de la ville) locale. La seule manière de penser un pouvoir englobant qui respecterait l'autonomie des gouvernements locaux est d'en revenir à l'idée de Proudhon : la fédération. Plusieurs « communes » ou villes s'entendent ensemble pour prendre en charge des enjeux communs dont le soin sera entre les mains de délégués de ces différentes villes. Chaque commune se trouve ainsi égale plutôt que subordonnée aux autres (et c'est pourquoi le fédéralisme canadien n'est pas du tout un modèle à suivre ici !). La fédération s'oppose, selon Dardot et Laval, à la souveraineté de l'État-nation, qui implique « un pouvoir suprême situé au-dessus de tous les autres et délié (ab-solutus) de toute obligation à leur égard »^a.

Dardot et Laval proposent plutôt une « double fédération » : une première qui relie les communs sur une base socioéconomique et une autre dimension fédérative qui lie « politiquement » les territoires. Les communs socioéconomiques existent donc en dehors de toute appartenance territoriale au sens politique. Par exemple, un commun créé pour protéger une forêt ne réfère qu'à cette forêt en tant que « tout », même si celle-ci empiète sur plusieurs frontières nationales. Les communs politiques, pour leur part, sont pensés sur la base d'un territoire et font valoir à l'intérieur de ce territoire des « règles assurant la coordination des communs sociaux qui en relèvent ». Cette « constitution politique » obéit à une logique « d'intégration croissante des territoires les uns aux autres »^b. Les communs politiques servent aussi d'instance d'appel auquel pourrait s'adresser une personne qui serait lésée dans un commun local. Tout part de la commune, pensée comme autogouvernement local qui vient par la suite s'emboîter dans une pyramide d'institutions. C'est ainsi que l'on crée une double fédération (socioéconomique et politique) des communs qui, selon les auteurs, a pour « vocation de s'étendre à l'échelle du monde »^c pour former une *fédération mondiale* (et non un État ou un gouvernement mondial au sens classique). Cette fédération permet en retour de penser une *citoyenneté transnationale, non étatique et non nationale*. On pourrait penser à la constitution de « collectifs regroupant des citoyens de plusieurs nationalités autour d'un enjeu écologique commun »^d. Cette citoyenneté insurgée peut être comprise en termes de pratiques plutôt qu'en termes de droits : pratiques de défense du commun, du local au transnational. La « révolution du XXI^e siècle » est ainsi à comprendre comme articulation de cette citoyenneté transnationale insurgée, de communs socioéconomiques et de communes locales, articulées dans des communs politiques, le tout au sein d'une fédération mondiale, une démocratie des communs fondée sur l'inappropriable plutôt que sur la propriété privée.

a Commun, p. 547.

b Commun, p. 565.

c Commun, p. 565.

d Commun, p. 568.

CONCLUSION : UNE RÉVOLUTION POUR LE 21^E SIÈCLE ?

L'extension de la « nouvelle raison du monde » néolibérale et de son cadre institutionnel ne s'est pas arrêtée, mais a été renforcée depuis la crise engagée en 2008. Plusieurs espéraient que cette crise soit l'occasion d'un retour vers l'État social et les politiques keynésiennes des trente glorieuses. Pour Dardot et Laval, cette perspective trop optimiste tient au fait qu'on a mal compris le fonctionnement du néolibéralisme. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait aujourd'hui rien à faire. Les néolibéraux ont réussi leur révolution parce qu'ils ont mis en place un *cadre institutionnel* fondé sur la concurrence tous azimuts et profitant à l'oligarchie. Ils ont mis en place des *institutions capitalistes* ; c'est pourquoi « rompre avec le néolibéralisme exige par conséquent de déconstruire le cadre institutionnel existant pour lui en substituer un autre »^a. La gauche doit donc elle aussi s'assumer comme révolutionnaire et avoir comme objectif de produire un nouveau type de cadre institutionnel. Les mouvements sociaux des dernières décennies ont déjà mis en place les bases d'une nouvelle rationalité alternative, celle du commun, la « nouvelle raison politique qu'il faut substituer à la raison néolibérale »^b. Pour Castoriadis, une révolution signifie « l'entrée de l'essentiel de la communauté dans une phase d'activité politique, c'est-à-dire instituante »^c. Par révolution, Dardot et Laval entendent ainsi « le moment où la praxis instituante devient institution de la société par elle-même ou » auto-institution »^d, « réinstitution explicite de la société par l'activité collective et autonome de la société elle-même, ou d'une grande partie de celle-ci »^e. On peut certes penser, à la manière de Michel Foucault, qu'il est possible de s'opposer au néolibéralisme par des pratiques de résistance. Mais cela laisse de côté la question de ce qui doit être fait pour changer la structure sociale englobante. Certains voudront revenir en arrière, à un passé de l'avant-néolibéralisme. Pour Dardot et Laval, il faut plutôt penser la « fondation d'un nouvel ordre par l'invention d'institutions politiques destinées à bouleverser toute la structure de la société »^f. Selon eux, cet ordre doit être pensé, comme nous l'avons vu, à partir du *principe du commun*.

Rappelons que pour Dardot et Laval, le commun n'est pas une chose, mais un principe qui doit orienter l'ensemble des pratiques sociales. Dans un même esprit, les neuf propositions politiques précitées partent du principe du commun pour jeter les bases d'un raisonnement à venir sur les différentes façons de décliner politiquement ce principe fondamental. Le commun est en effet à penser comme *principe politique* : toute personne, et non seulement une minorité de politiciens professionnels, peut participer à la délibération visant à déterminer ensemble ce qui est juste. Ce n'est pas l'appartenance à une ethnie, une nation ou l'humanité qui, pour Dardot et Laval, lie entre eux les gens : c'est d'abord le fait de participer ensemble à une même activité de définition de règles communes qui construit entre les gens une « coobligation » mutuelle. L'obligation politique découle de l'agir commun entre coparticipants d'une même activité.

Le commun n'est pas un objet, il n'est pas non plus « le bien commun » au sens philosophique. Le commun n'est ni une chose, ni une visée, il est le principe premier par lequel des gens s'engagent dans la recherche de ce qui est souhaitable en commun. Ce n'est donc pas non plus une propriété ou une chose : commun désigne l'activité par laquelle les choses sont rendues communes. On parlera ainsi « DES communs » pour désigner « ce qui est pris en charge par une activité de mise en commun »^g, que ce soit des communs fluviaux, communs forestiers, com-

a Commun, p. 571.

b Commun, p. 572.

c Commun, p. 573.

d Commun, p. 573.

e Commun, p. 577.

f Commun, p. 578.

g Commun, p. 581.

muns de production, etc. C'est « l'activité qui communise la chose en l'inscrivant dans un espace institutionnel par la production de règles spécifiques à sa prise en charge »^a.

Il y a donc une relation très profonde entre les idées de commun, d'institution et de gouvernement. Les communs sont institués par une pratique qui consiste à la mise en place de règles visant la prise en charge d'un commun donné (p. ex. : une forêt à protéger). Ces règles seront par la suite rediscutées, remises sur la table, tout au long de l'existence de ce commun. Gouvernement ne s'entend pas ici au sens du « gouvernement » étatique, mais au sens d'une prise en charge collective des actions, conflits ou problèmes survenant au fil du temps dans la gestion d'un commun. Le principe du commun s'applique dans l'ensemble de la société, aussi bien dans la sphère socioéconomique que dans la sphère politique. Pour défendre l'inappropriable contre la propriété privée, il ne suffit pas d'affirmer ou de reconnaître en parole qu'une chose est inappropriable. Il faut encore mettre en place un processus de construction institutionnelle dans lequel les sujets qui participent à un commun et les règles qui encadrent ce commun seront identifiés et circonscrits. Seul cet acte d'institution permet de soustraire un commun à la logique de l'appropriation privée et de l'inscrire dans la durée comme inappropriable. C'est pourquoi la révolution du 21^e siècle, pour Dardot et Laval, est moins une affaire de « biens » (au sens économique) à défendre que de « communs à instituer »^b.

L'ouvrage de Dardot et Laval a une importance indiscutable dans le contexte actuel où les mouvements sociaux peinent à contrer durablement, c'est-à-dire au-delà des résistances ponctuelles, le rouleau compresseur néolibéral. L'importance de cet ouvrage tient à ce qu'il reprend la réflexion là où nous avait laissée *La nouvelle raison du monde*. Cet ouvrage montrait bien en quoi le néolibéralisme se déploie comme une rationalité appuyée sur la mise en place d'un cadre institutionnel opposé à la solidarité et à la coopération. Contre les approches spontanéistes, qui veulent simplement faire table rase de l'existant en espérant que la vie bonne surgira par la suite des cendres du monde, Dardot et Laval font valoir que la gauche doit surmonter ses réticences et penser l'émancipation en termes institutionnalistes. La tâche principale de la gauche devient de penser la construction de formes juridiques, institutionnelles et politiques nouvelles en vue de mettre en place une démocratie des communs allant de l'autogouvernement de la commune locale jusqu'à une fédération des communs mondiaux. La réflexion de Dardot et Laval se nourrit d'auteurs comme Jaurès, Mauss, Marx, Proudhon et, surtout, Cornelius Castoriadis, auteur de *L'institution imaginaire de la société*, afin de penser la praxis instituante par laquelle le principe du commun et les communs pourraient se substituer au droit de propriété et aux institutions capitalistes. Il s'agit d'un ouvrage important, en ce qu'il invite la gauche à quitter la critique strictement négative, à cesser d'opposer l'émancipation à l'idée d'institution, en montrant comment l'avènement d'une société juste ne suppose pas la conquête d'une liberté *contre* les institutions en général, mais plutôt la mise en place d'institutions plus justes en lieu et place des institutions aliénantes du capitalisme. Il s'agit bien sûr d'une réflexion qui, comme le dirait Castoriadis, concerne aussi bien ce qui est « fait et à faire », et donc d'un raisonnement inachevé qui appelle à être repris, nourri et discuté. Cet inachèvement est palpable dans les sections du livre où sont discutées les communs mondiaux, la fédération mondiale des communs et la citoyenneté transnationale, sections où l'on sent une hésitation plus marquée des auteurs, ce qui est bien normal, puisqu'on s'avance là en dehors de tout ce qui forme actuellement la sphère du connu, l'armature existante du système international des États. Or, l'invention est toujours affaire de tâtonnement, cela est compréhensible. On reste également songeur lorsque Dardot et Laval affirment que le commun ne doit rien à l'appartenance passée, mais doit principalement être pensé comme activité au futur, comme mise en place d'un projet, pourrait-on dire. Peut-on penser que les appartenances, les identités, les souverainetés^c et les communautés culturelles-symbo-

a Commun, p. 581.

b Commun, p. 583.

c La conception du pouvoir instituant comme identité découlant elle-même de l'acte de coproduction de règles communes suppose que le commun soit essentiellement, comme nous l'avons vu, une activité engagée vers un pro-

liques et politico-institutionnelles mises en place historiquement peuvent être mises au rancart aussi rapidement? C'est certainement une question qui, du point de vue de l'histoire du Québec, suscite des questionnements importants : n'est-ce pas là sous-estimer le poids et l'importance de ce qui a été historiquement constitué pour en venir à miser uniquement sur l'invention du radicalement neuf?^a.

Quoi qu'il en soit, Dardot et Laval nous offrent avec *Commun* une impressionnante somme de réflexions sur la manière de penser l'articulation entre sujets, institutions du commun, règles juridiques, formes institutionnelles, autogouvernement local, communs politiques et solidarité internationale. Leur travail a le mérite de montrer que le cadre circonscrit par la globalisation capitaliste et l'État néolibéral n'est pas éternel et que les populations peuvent et doivent construire autre chose. Ils le feront non seulement sous forme de possibles rêvés, mais à travers des pratiques et des institutions concrètes, de proximité, démocratiques, fondées sur la solidarité et la coopération. Leur approche est sans aucun doute l'une des clefs les plus importantes pour sortir de la « fin de l'histoire » néolibérale et envisager un monde plus décent que la catastrophe que sera autrement le XXI^e siècle en termes socioéconomiques aussi bien qu'en termes écologiques.

jet, plutôt que l'accomplissement d'une identité antérieure, notamment nationale. Comment une telle conception peut-elle être mise en relation avec la tradition des luttes de libération nationale, notamment au Québec? C'est une question intéressante, puisqu'elle demande ce qu'il adviendra des nations en tant qu'entités culturelles-symboliques et politico-institutionnelles : sont-elles appelées à être dépassées par des fédérations transnationales de communs locaux ou sont-elles incontournables « pour la suite du monde »? On trouve aussi une discussion du rapport entre émancipation et souveraineté chez Frédéric Lordon, *Imperium*, Paris, La Fabrique, 2015. Il est intéressant de mettre en rapport les deux approches, puisque Lordon insiste davantage sur l'appartenance et les affects qu'elle met en place. Lordon a « en commun » avec Dardot et Laval une approche institutionnaliste. Cependant, s'inspirant de Spinoza plutôt que de Proudhon, il fait valoir que l'État et la souveraineté sont plus ou moins incontournables, proposant notamment d'instituer une nouvelle République sociale.

- a Au Québec, l'émancipation a historiquement été liée à un questionnement sur la culture, la nation, la souveraineté, l'indépendance et l'État (ce qu'on a appelé la « question nationale »). Ce questionnement sur le lien entre libération et enracinement peut-il être réglé en affirmant simplement que le commun doit être pensé comme une pratique ou une co-activité qui ne s'enracine dans aucune appartenance? Il s'agit certainement d'un angle de discussion intéressant à tirer de cet ouvrage important. Comment penser une émancipation postnationale ou une citoyenneté transnationale? L'appartenance nationale, en effet, comme le montre pour l'heure la résurgence des populismes de droite, n'a pas dit son dernier mot, et il n'est pas certain que sa simple dissolution dans une citoyenneté transnationale soit la manière optimale de traiter cet enjeu. Celui-ci relève, pourrait-on dire, lui aussi du « commun », malheureusement souvent sous forme aliénée. Toute la question est de savoir si le commun sera postnational ou s'il sera inter-nationaliste dans une perspective critique du capitalisme?



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