

Le commun contre l'État néolibéral

Pierre Sauvêtre

Le livre de P. Dardot et de C. Laval entend placer la question du commun au cœur de la réflexion politique contemporaine. Mais il ne faut pas simplement le concevoir comme une forme spécifique de propriété : c'est une politique que le commun définit.

Recensé : Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La découverte, 2014, 593 p., 25 €.

Le livre de Pierre Dardot et Christian Laval introduit en France la question du « commun » qui était jusqu'ici absente du débat hexagonal, alors qu'elle irrigue depuis les premiers travaux d'Elinor Ostrom il y a vingt ans le champ des sciences humaines anglo-saxonnes. *Commun* est d'abord une impressionnante synthèse d'un grand nombre de travaux de sociologie, d'économie, de droit, d'anthropologie et de philosophie qui ont pris le « commun » pour objet ces deux dernières décennies. Mais le livre est surtout un effort philosophique d'élaboration originale du concept de « commun ». Son apport majeur est de faire du commun un objet de réflexion directement *politique*, et pas seulement économique ou juridique. Il ne se présente donc pas comme une réflexion purement abstraite, mais comme une tentative pour proposer un cadre théorique à différents mouvements qui depuis les années 1990 ont donné une dimension directement politique à la problématique du commun dans le cadre de luttes contre les politiques néolibérales. *Commun* marque ainsi un nouvel âge des travaux sur le néolibéralisme : le temps de l'analyse critique semble être terminé pour laisser place à celui de la construction de propositions alternatives. Mais c'est aussi une réflexion sur le socialisme qui trouve dans le commun une voie nouvelle pour l'émancipation sur la base d'un bilan sans concession de l'échec du communisme d'État. Le concept de « commun » se trouve ainsi à la croisée d'une alternative au néolibéralisme et d'une rupture avec le communisme.

Cette trajectoire qui conduit de la critique du néolibéralisme à la proposition positive du commun comme « *raison politique* qu'il faut substituer à la raison néolibérale » (p. 572) pour une « nouvelle institution générale des sociétés » (p. 16) est du reste celle des auteurs eux-mêmes, et *Commun* peut être considéré comme le troisième volet d'une trilogie après *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* en 2009 et *Marx : prénom Karl* en 2012. Le premier de ces deux livres soutient que le néolibéralisme est une politique s'appuyant sur l'État et les politiques publiques pour étendre la logique de la concurrence propre au marché à la société tout entière et à l'ensemble des conduites humaines ; le second affirme que le concept marxien de « communisme » en tant que mouvement nécessaire de l'Histoire échoue à résoudre la tension entre les deux logiques à l'œuvre dans les textes de Marx, la logique du capital comme système d'absorption de toute extériorité sociale d'une part, et la logique stratégique de la lutte des classes d'autre part. À la suite de ces deux ouvrages – non sans cependant un déplacement de l'axe de lecture du néolibéralisme autour

de l'expansion de la logique propriétaire –, *Commun* vient finalement proposer à la fois une alternative politique générale au règne néolibéral de la concurrence et une conception de l'émancipation comme acte d'autogouvernement et d'auto-institution qui tente d'échapper aux apories du communisme marxien.

La praxis du commun

Le surgissement de la thématique du commun dans les luttes sociales est lié à la volonté des acteurs sociaux d'échapper à l'alternative de la propriété privée et de la propriété publique. Si elle a été ressentie avec urgence et nécessité, c'est parce qu'avec le néolibéralisme, l'État a changé de forme : il a cessé d'être le garant d'un certain nombre de ressources publiques contre leur appropriation marchande, pour devenir à l'opposé l'agent zélé de la privatisation de ressources qui sont d'abord le produit du travail social. L'État néolibéral a fait vaciller l'idée courante d'un naturalisme économique suivant laquelle certains biens seraient par nature privés et destinés à être gérés par le marché, quand d'autres seraient par nature publics et destinés à être gérés par l'État. De ce point de vue, l'émergence du commun est « stratégique » et inséparable des conditions imposées par le néolibéralisme en tant que forme d'intervention étatique : si le néolibéralisme peut imposer la logique de l'appropriation privée à l'ensemble des activités humaines, la logique du commun peut elle aussi recouvrir l'ensemble de ces mêmes activités. Le commun n'est donc pas une troisième catégorie particulière de biens qui viendrait s'ajouter aux biens privés et aux biens publics, c'est, pour utiliser un vocabulaire foucauldien, une « rationalité politique » qui peut servir de principe de référence à une réorganisation générale de la société et de ses institutions.

Le problème associé à la thématique du commun n'est pas donc pas un problème de « nature » et d'identification spécifique de l'essence commune de certains objets, mais c'est un problème de « gouvernement » et de construction des règles qui vont garantir l'usage commun des objets au détriment de leur marchandisation ou de leur gestion bureaucratique. Le premier chapitre du livre est une relecture de l'histoire des idées philosophiques et politiques sur la base de cette recherche d'une définition *politique* du commun à rebours d'une compréhension juridique ou économique du commun en termes de « bien ». À partir de l'étymologie du terme latin « *munus* », Dardot et Laval définissent d'abord le « commun » comme « le principe politique d'une *co-obligation* pour tous ceux qui sont engagés dans une même activité » (p. 23) au sens où l'obligation réciproque qu'il y a à agir suivant les règles qu'une communauté politique s'est donnée, ne saurait être fondée ni sur une appartenance identitaire quelconque (ethnique, nationale, etc.) ni sur la fiction juridique d'un « contrat social », mais seulement sur la participation à une même activité ou à une même tâche. C'est définir d'emblée le « commun » comme une forme de l'agir – une *praxis* – et non comme une forme de l'être ou de l'avoir. La conception aristotélicienne du commun (*koinôn*) en tant qu'activité de construction délibérative de règles de vie commune et de la mise en commun des pratiques et des pensées par les co-participants va servir de première boussole à l'entreprise de critique des conceptions historiques du commun.

Dardot et Laval identifient trois écueils principaux qui contribuent à dissoudre la valeur politique du concept telle qu'on pouvait la trouver dans la matrice aristotélicienne. La conception étatique comme la conception théologique du « bien commun », parce qu'elles laissent à l'Eglise ou à l'État le monopole de sa définition, conduisent à la négation de la dimension démocratique de l'agir commun. Le deuxième écueil, d'ordre naturaliste, consiste à confondre le commun avec la catégorie juridique spécifique des « choses communes » au sens des choses qui seraient inappropriables pour l'homme en vertu de leur nature (comme l'air ou l'eau). Avec une telle conception, on aboutit à restreindre drastiquement le champ

d'extension du commun en le limitant à l'identification experte des différents « biens communs » par le droit et l'économie. Enfin, le troisième écueil, d'ordre essentialiste, consiste à faire reposer la réalité du commun sur l'humanité en tant qu'essence universelle. Il s'agit cette fois d'une conception qui pêche par abstraction, car rien de commun ne peut être automatiquement fondé entre différents individus du simple fait de leur appartenance à l'humanité. Contre toutes ces conceptions qui tendent à « réifier » le commun, à le transformer en une chose qui préexisterait aux pratiques, Dardot et Laval affirment le lien irréductible du commun et de la praxis : « c'est *seulement* l'activité pratique des hommes qui peut rendre des choses communes » (p. 49).

Critique de la « réification du commun »

Dans toute la première partie du livre, cette critique de la « réification du commun » va être réinvestie mais cette fois au service de l'analyse critique des conceptions plus contemporaines du commun. Ce sont d'abord les conceptions communistes du commun qui sont abordées. Les auteurs construisent trois « idéaux-types » du communisme propres à embrasser l'ensemble de son histoire : le « communisme de la communauté de vie », le « communisme de l'association des producteurs » et le « communisme d'État ». Le « communisme de la communauté de vie » entend organiser la communauté des biens sur la base de la vertu morale du partage. Il trouve son inspiration dans la *République* de Platon, est infléchi par le christianisme et trouve des prolongements à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle dans le communisme égalitaire et prolétarien (Restif, Babeuf, Buonarroti, Cabet) qui en articule l'idéal moral sur la mise en place d'une organisation rationnelle du travail par une administration économique centralisée. Cependant la communauté des égaux n'est pas compatible avec la répartition hiérarchique des fonctions exigée par la discipline industrielle. Le « communisme de "l'association des producteurs" » de Marx et Engels, en étant conçu à travers l'évolution historique des modes de production assurant le passage de la société capitaliste à la société communiste, *fait du commun le résultat même de la logique propre au capital*, suivant la conversion de la « *socialisation* imposée par le capital en *association* volontaire des travailleurs » (p. 224). Mais c'est une illusion d'avoir établi une congruence entre la coopération ouvrière dans la grande industrie et les rapports de production socialiste. Le « communisme d'État », dont le cycle commencé en 1917 en Russie s'est abîmé à la fin du siècle dernier, a enfin consisté en une « capture bureaucratique du commun » par l'État-parti qui, en lui surimposant sa logique bureaucratique, a entièrement vidé le contenu démocratique des formations populaires soviétiques dans le domaine de la prise de décision politique et dans celui de l'organisation de la production.

Dardot et Laval poursuivent leur revue critique des conceptions du commun par l'analyse du paradigme théorique de la nouvelle « enclosure des communs » (au sens de l'anglais « *commons* » que l'on peut traduire par « ressources communes »). Porté par plusieurs courants altermondialistes, ce paradigme stipule que l'amplification de la marchandisation et l'accroissement du domaine de la propriété privée sont le résultat du pillage des ressources communes par les politiques néolibérales, par analogie avec le premier mouvement de mises en clôture (*enclosures*) dans les campagnes anglaises au XIII^e siècle, qui a été au point de départ de l'accumulation capitaliste. Cette conception comporte deux limites qui sont solidaires l'une de l'autre : elle envisage les communs comme un déjà-là existant en dehors de la sphère du capital et les politiques néolibérales comme des instruments de *dépossession* de ces ressources communes. C'est d'abord se condamner à un mouvement strictement défensif de sauvegarde des communs pillés à la manière d'îlots dispersés. C'est surtout se méprendre sur la nature du néolibéralisme, qui fonctionne bien davantage suivant

une logique offensive de transformation de l'ensemble des relations sociales et des subjectivités par leur subordination au capital.

L'analyse institutionnelle des communs développée autour d'Elinor Ostrom est également passée au crible. Cette approche reste selon Dardot et Laval dépendante d'un naturalisme économique procédant à une classification des biens suivant leurs propriétés intrinsèques, et ne considère les communs que comme un troisième type de biens juxtaposés aux biens privés et aux biens publics. Ce postulat de la diversité institutionnelle dissout la portée politique de l'analyse d'Ostrom en lui interdisant de concevoir le commun comme une « rationalité alternative généralisable » (p. 156). La première partie se termine enfin sur l'analyse critique des thèses d'Antonio Negri et Michael Hardt. La principale difficulté de celles-ci est liée à la croyance selon laquelle les formes du travail et les rapports sociaux engendreraient spontanément un commun autonome qui ferait du dehors l'objet d'un prélèvement rentier par le capital. À cette vision spontanéiste d'un commun déjà donné dans les rapports sociaux, Dardot et Laval opposent l'idée que le commun ne peut émerger que d'un acte d'institution.

Le droit d'usage contre la propriété

C'est à développer cette conception de l'institution du commun qu'est consacrée la seconde partie du livre qui pose centralement le problème de la définition d'un droit du commun. Dardot et Laval expliquent que l'instauration progressive de la propriété comme médiation du rapport des hommes entre eux depuis les Grecs, a été responsable de la formation de cette pensée du commun comme chose ou substance commune dont seraient possesseurs les individus réunis en corps. Le commun s'est alors confondu avec la propriété commune en provoquant l'oubli de la conception du commun comme agir. Fonder un droit du commun afférent à l'idée de l'« agir commun » exige donc de rompre avec le droit de propriété. Par conséquent, l'alternative n'est pas « celle de la propriété commune et de la propriété privée, mais celle de l'inappropriable et de la propriété, qu'elle soit privée ou étatique » (p. 231). Le commun ne peut donc être institué que par l'émergence de pratiques définissant un droit d'usage hors propriété. Autrement dit, le commun est la décision collective des co-participants à une même activité de définir comme un droit réciproque les règles de conduite garantissant à tous un usage des objets sans appropriation. La conséquence majeure de cette conception d'un droit émergeant des pratiques sociales est de retirer à l'État son monopole dans la production du droit.

Les trois chapitres suivants sont consacrés à l'examen des conceptions disponibles du droit qui pourraient être adéquates à la définition d'un nouveau droit du commun. Le droit anglais de la *Common Law* ne saurait fonder un véritable droit du commun, car il est largement façonné par les experts judiciaires qui en contrôlent les critères de validation de façon à disqualifier tous ceux qui viendraient menacer de trop près la propriété privée. Le « droit coutumier de la pauvreté » valorisé par Marx dans l'étude des lois relatives au vol de bois est également limité par la tentative analogue qui consiste à fonder le droit de la pauvreté sociale sur la « pauvreté physique » de la nature. Ne relèvent en effet du droit d'usage des pauvres que les éléments naturels qui ne sont pas l'objet de l'activité du propriétaire privée (ramassage des ramilles, cueillette des fruits sauvages dans les forêts, ramassage de la paille et des grains dans les champs). Dardot et Laval examinent enfin le statut du « droit prolétarien » au sens des pratiques, des institutions et des règles non judiciaires issues des expériences accumulées par le mouvement ouvrier socialiste comme les bourses du travail, les sociétés de secours mutuel, les coopératives et les pratiques syndicales. Contre le marxisme dominant organisé autour de la figure centrale du parti, le courant du « socialisme associationniste »

soutient une autre idée de l'émancipation – incarnée par Proudhon, Gurvitch, Jaurès ou Mauss – qui fait de la création d'institutions ouvrières autonomes la condition de la transformation sociale. Pensé non pas en termes de coutumes, c'est-à-dire d'usages fixés puis transmis par une tradition, mais de « création institutionnelle », ce « droit prolétarien » est de nature à inspirer la formation d'un droit issu de la praxis du commun.

Dardot et Laval s'efforcent alors d'enrichir leur vision du commun en conceptualisant le passage de l'agir commun au droit du commun. En s'inspirant de Castoriadis, ils définissent l'émancipation comme une « praxis instituante ou activité consciente d'institution » (p. 440) qui consiste dans l'« autoproduction d'un sujet collectif dans et par la coproduction continuée de règles de droit » (p. 445). Le commun est le fait pour les participants à une même activité de délibérer et de co-instituer les règles de droit qui la gouverne en se produisant par là-même comme un nouveau sujet collectif. Le concept de révolution s'en trouve lui-même transformé : celle-ci n'a plus en effet grand chose à voir avec la prise violente du pouvoir d'État, mais elle devient un acte d'« auto-institution de la société » (p. 575), soit le moment où une partie significative de la population institue par elle-même les règles de droit organisant la vie sociale.

Vers une fédération des communs

La dernière partie du livre est un ensemble de propositions politiques dont certaines sont illustrées par la référence à des cas de luttes pour l'institution du commun empruntées à l'actualité récente, comme l'occupation des terres de la ferme Somonte dans la province de Cordoue ou la remunicipalisation de la gestion de l'eau à Naples. La principale critique qu'on pourrait adresser à Dardot et Laval, de ce point de vue, est qu'ils élaborent bien davantage une philosophie politique du commun fondée sur une relecture critique de l'histoire des idées, et que certains mouvements viennent partiellement exemplifier *ex post*, plutôt qu'ils ne s'appuient sur une étude rigoureuse des cas empiriques pour en induire une théorie du commun. Mais cette critique comporte des limites tant le livre explicite d'emblée son objectif circonscrit qui est de « *refonder* le concept de commun de façon rigoureuse » (p. 17). Il ne s'agit donc pas de subsumer la diversité des expériences sous un concept englobant mais de la fondation d'un cadre théorique partagée ouvrant au contraire à la multiplication des études empiriques à venir sur le commun.

Evoquons finalement deux des neuf propositions destinées à accomplir la révolution de l'institution du commun contre l'État néolibéral. La proposition n°2 soutient qu'« Il faut opposer le droit d'usage à la propriété ». Dardot et Laval soulignent que le « droit d'usage » ne peut se résumer, à la manière des licences *freeware*, au droit conféré par un individu à d'autres d'user le plus librement possible d'un bien dont il reste le propriétaire. Dans ce cas, la production des règles de droit et l'usage restent séparés. C'est précisément tout l'intérêt du concept de « praxis instituante », en garantissant la continuité entre la production des règles de l'usage et l'usage commun lui-même, d'instituer un droit d'usage contre et hors de la propriété. Après l'expulsion de la firme Monsanto qui leur imposait l'achat de semences transgéniques brevetées dont elle était propriétaire, les paysans indiens ont mis en place un tel droit d'usage sans propriété en fixant eux-mêmes les règles de mise en commun des semences traditionnelles présidant à leur usage. La proposition n°9 étaye enfin l'idée qu'« Il faut instituer une fédération des communs ». Dardot et Laval ne croient pas à une diffusion souterraine des communs par le bas et de proche en proche à partir d'expériences locales disséminées ; il faut une organisation politique d'ensemble adaptée à la possibilité d'instituer le gouvernement du commun à l'échelle mondiale. S'inspirant de la conception proudhonienne du fédéralisme, ils précisent que la fédération des communs ne peut être que

« radicalement *non étatique* » (p. 558). En aucun cas, la fédération ne peut en effet consister dans la coordination des différents espaces d'autogouvernement du commun (les « communes ») par une autorité centrale administrative, telle qu'un super-État mondial intégrant verticalement différents États-nations. Les rapports des communes entre elles dans la fédération doivent au contraire être définis horizontalement suivant le principe de la mutualité, soit de l'obligation réciproque sans subordination. Dardot et Laval ajoutent enfin que le principe fédératif s'exerce à un double niveau : au niveau politique de la fédération des unités communales et au niveau économique de la fédération des unités de production. Il en résulte un système de « double fédération des communs » fonctionnant suivant des rapports d'« horizontalité croisée » (p. 565) prévenant toute subsomption d'une fédération par l'autre.

Publié dans laviedesidees.fr, le 21 novembre 2014

© laviedesidees.fr